



УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ТАВРИЧЕСКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА
им. В. И. Вернадского
Том 18 (57). № 1
ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ

Симферополь
2005

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

Научный журнал

Том 18 (57). № 1
Философия. Социология.

Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2005

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

© Таврический национальный университет, 2003 г.

Подписано в печать 28.02.2005. Формат 70x100 ¹/₁₆
11,4 усл. п. л. 11,5 уч.-изд. л. Тираж 500. Заказ № 296.
Отпечатано в информационно-издательском отделе ТНУ.
ул. Ялтинская, 4, г. Симферополь, 95007

"Учене записки Таврического национального университета ім. В. І. Вернадського"

Науковий журнал. Серія "Філософія. Соціологія". Том 18(57). №1.
Сімферополь, Таврійський національний університет ім. В. І. Вернадського, 2005
Журнал заснований у 1918 р.

Адреса редакції: вул. Ялтинська, 4, м. Сімферополь, 95007
Надруковано у інформаційно-видавничому відділі Таврійського національного університету
ім. В. І. Вернадського. Вул. Ялтинська. 4. м. Сімферополь. 95007

УДК 161.111

Ф.В. Лазарев

К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРВАЛЬНОЙ МЕТАФИЗИКЕ

Традиционно философия занималась решением вопроса: как устроен мир? Первые философы, будучи натурфилософами, пытались решить проблему, привлекая весь наличный арсенал знаний того времени. Поэтому философам по необходимости приходилось быть и физиками и астрономами и т.п. Возникавшая на этом пути картина мира носила синкретический характер. Постепенно, однако, происходил процесс вызревания отдельных архаичных наук, осваивавших тот или иной слой, сегмент бытия и отпочковывавшихся от общего философского контекста. Одновременно философия все больше осознавала свою специфику как науку о началах и универсальных сущностях, принципах бытия. Так формировалась метафизика (Аристотель). Ньютонианская наука впервые попыталась взять на себя смелость вырабатывать универсальную (метафизическую) картину мира, вытесняя тем самым собственно философские методы построения универсальных систем.

Казалось, что по мере того, как наука будет находить в природе и восполнять недостающие связи в общей картине бытия, философия будет терять один плацдарм за другим и постепенно вообще перестанет быть необходимой как специфический способ освоения мира. Именно так ставил вопрос, например, Энгельс.

По мере развития отдельных наук, осваивающих определенные сегменты, сферы и пласты бытия, будет складываться некая общая, синтетическая модель реальности, охватывающая, все сферы мира. Единственное, что останется от философии, так полагал Энгельс, так это диалектический метод, который должен постепенно пропитать все отрасли науки, стать их собственным методом и еще больше сузить сферу философии. Натурфилософии «приходит конец» Чтобы спасти философию, отдельные мыслители стали отыскивать «дополнительные функции» философского познания - методологическую, аксиологическую, антропологическую, идеологическую (позитивизм, неокантианство, феноменология, марксизм, философия жизни). Но уже никто не решался признать за философией полноту ее прав (и прежде всего, право на метафизику и онтологию).

Казалось, что другого решения вопроса просто не существует. Однако идея многомерности позволяет найти новое решение вопроса. Дело в том, что философский вопрос «как устроен мир» имеет существенно другую природу, чем естественнонаучный. Философский аспект проблемы не отпадает с развитием естественных наук, а напротив, становится все более четко осознаваемым и более актуальным. Философия вовсе не *обобщает* данные конкретных наук в традиционном смысле этого слова, ибо ничего другого, как «произвольное достраивание из головы недостающих звеньев» она не может предложить. (И в этом

Энгельс был прав). Философия не может действовать *на том же самом уровне абстракции*, что и частные науки, ибо в этом случае она не нужна. Но она не может действовать и на уровне обобщения «от частного - к общему», ибо никакой обобщенной картины мира как единого целого не может быть в принципе (ибо мир многомерен). Но философия может и должна вскрыть многоинтервальную, многомерную структуру мира, уточнить границы отдельных миров, уровней, контекстов, выявить взаимосвязи, взаимоотношения отдельных между ними, переход от одних уровней к другим. В результате будет прорисовываться общая ячеистая структура универсума. Поиск и осмысление этой многомерной структуры мира и есть задача и *предмет философии*.

В 1935 г. Н. Гартман предложил вариант «новой онтологии», которая своими истоками восходит к учению Аристотеля и некоторым средневековым концепциям. Гартман утверждал, что бытие имеет слоистую структуру. В принципе можно выделить четыре качественно различных пласта, находящихся между собой в иерархической взаимосвязи: неорганический, органический (жизнь), душевный (душа) и духовный (дух). Иерархия уровней строится от к низшего к высшему. Каждый из высших слоев коренится в низшем, но не сводится к нему и из него не выводится. Переход от одного слоя к другому представляет собой качественный скачок. Таким образом, если Декарт выделяет два качественных уровня реальности, два начала - объективную и субъективную реальность, то Гартман говорит о четырех, при этом эти пласты бытия не оторваны друг от друга, а находятся в рамках единой системы. От дуализма взята идея *качественной несводимости* реальностей, от монадологии Лейбница - идея множественности и взаимосвязи (через принцип предустановленной гармонии). Но взаимосвязь понимается богаче и конкретнее, чем у Лейбница, ибо речь идет - в конечном счете - о *едином мире*, расчлененном на слои. Позднее идея уровней начинает применяться относительно «неорганической природы» (Бом, Вижье и др.). Качественно новым шагом в интервальной онтологии является, прежде всего, принцип «онтологической относительности» (восходящий к идеям Эйнштейна) и идея бесконечной множественности слоев бытия (интервалов), так или иначе связанных в единую систему, (хотя возможны и несвязанные интервалы). Следующий шаг - отказ от абсолютного плана бытия. Все уровни относительны. Отсюда - относительны все категории - прерывное и непрерывное, конечное и бесконечное, актуальное и потенциальное, большое и малое, сложное и простое и т.д.. В результате мы имеем, что то, что в одном интервале - бесконечное, в другом - конечное, что в одном интервале - большое, в другом - малое и т.д. В гносеологическом плане принимается тезис об отсутствии абсолютного наблюдателя в процессе познания. Вводится понятие «интервала абстракции», имеющее как онтологический, так и гносеологический аспекты.

Совершенно очевидно, что понятие «интервала абстракции» прежде всего, раскрывает нам, как движется, как выстраивается абстрагирующая мысль человека, каков реальный механизм абстрагирования. Здесь речь идет, прежде всего, не о том, «какова природа», а о том, как протекает наше познание. Интервальный метод есть метод различения и отождествления «по родам и видам» (Платон), метод

обобщения с изменяющейся первичной семантикой, метод перехода от одних абстракций к другим.

Действительно ли, как утверждал Гегель, диалектика принимает в качестве принципа познания мира «противоречие», а не «тождество»? Должна ли постигающая мысль двигаться «в противоречиях» или она должна руководствоваться принципом тождества и двигаться от одного тождества к другому? Решая эту проблему, Гегель оказался перед дилеммой: с одной стороны, допущение принципа противоречивости означает отрицание самого разума, с другой стороны, принцип тождества сам по себе пуст и тавтологичен, ибо движение живой мысли есть всегда выход за рамки формального тождества. В самом деле говорить о тождестве некоторых двух объектов А и Б есть смысл лишь тогда, когда эти исходные объекты уже как-то нами различены. Сама идея тождества возникает в отношении к различию как противоположности. Само по себе тождество есть ничто - оно приобретает смысл и содержание только в связи с чем-то иным, с тем, что отлично. Очевидно, что различающееся есть то, что выступает как *отрицание* тождества. На основании такого рассуждения Гегель делает вывод, что тождество внутри себя противоречиво и содержит в себе самом собственное отрицание. Однако это убеждение Гегеля требует внимательного и критического анализа. Это как раз тот пункт, где расходятся дороги гегелевской и интервальной диалектики.

Действительно ли то или иное содержание, абстрактное понятие включает в себе свою собственную диалектику, сначала полагая себя, находясь в противоречии с этим полаганием, а затем преодолевает его, добиваясь гармонии, соответствия через «синтез».

То, что без понятия «различия» не имеет смысла понятие «тождества» и что там, где дано в познании тождество, необходимо дано и различие, это очевидно. Но ведет ли это к гегелевской триаде: тезис-антитезис-синтез? Гегель утверждает, что в отличие от процесса познания в частных науках, начало диалектического движения не может быть гипотезой или предпосылкой, но лишь простым тезисом, то есть простой точкой зрения, например, утверждением, что А и Б тождественны. В этом случае антитезисом будет утверждение «А и Б различны». Анти-тезис выступает опровержением тезиса. Однако «истинное опровержение», по Гегелю, не должно противостоять тезису как просто другая, неизвестно откуда взятая предпосылка, противоречащая исходному высказыванию, процесс опровержения (и соответственно акт отрицания) начинается не извне, не с какой-то другой, случайной для предмета точки зрения, а изнутри. Процесс опровержения начинается с того, что сначала признается «существенной и необходимой» исходная точка зрения, и лишь затем показывается, что существует другая, «более высокая точка зрения». При этом эта последняя полагается как расширение горизонта видения, *исходя из начальной точки зрения*. Если антитезис есть истина, то она не может находиться к начальному высказыванию лишь в отношении противоположности, ибо в таком случае это противоположное само было бы чем-то односторонним. Истина «как высшее» должна содержать внутри себя низшее, т.е. более абстрактное и одностороннее. Опровержение тезиса, таким образом, одновременно выступает и как его обоснование, поскольку оно само лишь потому

обосновано, что находит истинной и необходимой начальную мысль, удерживая ее в рамках более высокой и богатой истины. Это сохранение в антитезисе «крупницы исходной истины» есть третий шаг, т.е. синтез. При этом следует иметь в виду, что все эти шаги диалектического движения на самом деле образуют некую единую систему, так что полагание тезиса одновременно означает и возникновение антитезиса и синтеза.

Приведенные выше рассуждения Гегеля относительно движения познающей мысли могут быть вполне приняты в качестве истины, если посмотреть на гегелевскую схему с «более высокой точки зрения». В этом случае, ситуацию можно было представить следующим образом. Исходная истина (тезис) « $A=B$ » справедлива и необходима лишь с некоторой (у Гегеля «более низкой») точки зрения. При этом мы (как олицетворения познающего субъекта) находимся в некоторой познавательной ситуации, которая характеризуется тем, что субъект способен одновременно видеть исследуемый предмет как изнутри, так и извне. Изнутри дано тождество, извне - различие. Именно эта способность одновременно рассматривать предмет с *двух точек зрения* и порождает самую возможность постигающей деятельности. Видение ситуации изнутри (тезис) не исключает возможности видения ситуации извне (антитезис). Но при этом не возникает необходимости и в «синтезе» в слиянии и объединении двух истин в какую-то третью истину. Говоря точнее, «синтез» все же возникает, но не «гегелевский», а интервальный. Здесь «синтез» означает просто-напросто требование «дополнительности» двух типов информации о предмете. Можно ли синтез подобного типа на манер Гегеля назвать «более высокой точкой зрения»? Можно, если отбросить налет мистического и спекулятивного, имея в виду, что две дополнительные картины в конечном итоге дают познающему субъекту более полную, более богатую и исчерпывающую информацию об изучаемом предмете. Впрочем, возможен и другой вариант интервального синтеза, связанный с переходом от частной картины, частной теории (например, классическая механика) к более широкой (например, релятивистская механика). Как известно, связь между такими теориями подчиняется так называемому *принципу соответствия*, согласно которому обобщающая теория сводится к начальной в предельном, частном случае. Не трудно заметить, что принцип соответствия легче может быть истолкован в духе гегелевского понимания «диалектического снятия» и диалектического синтеза, чем боровская идея дополнительности.

В самом деле, истину теории относительности можно рассказать как нечто более «высокое» и универсальное, чем истина механики Ньютона. Вместе с тем, теория Эйнштейна не отбрасывает ньютоновские представления, а вбирает их в себя в предельном случае. Принципиально важно, однако то, что ни принцип дополнительности, ни принцип соответствия не порывают с логическим законом непротиворечия. Оказывается, можно принять существенные элементы диалектического учения Гегеля, не отказываясь при этом от требования непротиворечивости разума. Как это возможно?

Когда Гегель говорит, что «тезис» есть начальная *точка зрения*, а антитезис - более высокая точка зрения, расхождение между которыми конституирует

противоречие, то он не видит другого пути, как признать противоречивость мышления за исходный момент. Вся суть, однако, в том, что тезис и антитезис относятся к разным онтологиям, разным «мирам». Акт отрицания не абсолютен, ибо он предполагает «удержание», сохранение исходной истины в соответствующем интервале.

В рамках интервальной парадигмы меняется сам тип рефлексии, над историко-философским процессом. Если раньше критический анализ тех или иных учений сводился к тому, чтобы обнаружить «слабые стороны» критикуемой позиции, увидеть, что именно не замечает или не «понимает» тот или иной классик, то теперь задача состоит в том, чтобы выявить тот ракурс, то пространство, в рамках которого классик оказывается прав. Необходимо найти ту «новую реальность», которую открывает философ и с позиции которой он истолковывает и объясняет природный и культурный универсум. Таким образом, философская рефлексия заключается не в том, чтобы опровергать то или иное учение, а в том, чтобы определить его реальное место, его интервал применимости, отыскать те объективные условия, ту целостность, которая конституирует данный интервал.

М. Новоселов говорит, что я свожу понятие интервала абстракции к объективной области применимости понятия. На самом деле мое понимание этого вопроса не исключает гносеологического измерения. Когда я говорю о таком феномене, как «белое», то я имею в виду, что «белое» есть некоторая реальность, с которой я в процессе познания должен оперировать определенным образом. Например, я могу обладать способностью отождествлять все случаи предъявления мне «белого» в тех или иных точках пространства и в те или иные моменты времени. Я действую в соответствии с некоторыми возможностями и правилами (правилами и правами абстрагирования). Я действую так, как будто мне ничего другого, кроме свойства «белый» в «предмете» не дано; «предмет» и «белое» полностью тождественны. Предмет есть белое, а белое – предметно. Я ничего не знаю, обладает ли «предмет» какими-либо свойствами, кроме того, что он есть белое. А о «белом» я знаю лишь то, что оно мне дано, что оно есть.

Разумеется, что я способен отождествлять разные случаи предъявления «белого» в пространстве или во времени лишь при условии, что сами эти случаи я как-то различаю. Например, я обладаю способностью (в том числе с помощью экспериментальных средств) различать разные точки пространства, различать с помощью часов разные точки времени. Эта способность различать возникает вследствие наличия некоторых перерывов в пространстве и времени. Но мыслима и ситуация непрерывности (например, я все время вижу нечто остающееся с течением времени белым, другой пример, я меняю свое пространственное положение вдоль белого забора).

Идея «интервала» в том, что она говорит мне, как я должен работать с абстракцией. В конечном счете, дело не в том, знаю ли я актуально, где в предметной области проходит граница объективного интервала, а в том, что я действую в познании так, как будто интервал существует, существует интервальная структура реальности. А это значит, что я в познании имею право (имею основание, *достаточное* основание) действовать определенным способом, например,

рассматривать некоторый объект как «белый» и как не имеющий никакие другие свойства. При чем право я это имею лишь относительно некоторой области. И область эта от меня не зависит. Могу ли я наперед и точно определить или знать эту область, это совсем другая проблема. Я вполне могу рассуждать как в классической математике: допустим, что существует некоторый интервал абстракции, в пределах которого данный предмет X тождественен предикату «белый», допустим, что я умею фиксировать этот интервал абстракции, то отсюда следует...

Другими словами, понятие интервала абстракции служит в качестве одного из оснований определенной интеллектуальной стратегии движения аналитической мысли, задавая логику абстракции, логику абстрагирования.

Г. Льюис говорил, что *метафизика* может быть определена как изучение *главных абстракций человеческого ума*.

Метафизика - это вопрос об *обосновании*. Но проблема обоснования, в конце концов, упирается в вопрос о *предельных, последних основаниях*. В этом смысле Аристотель говорит о протофилософии как науке о первых началах бытия. Эти начала, с точки зрения Аристотеля, это, прежде всего, аксиомы, или законы логики, т.е. некие основоположения мыслительной деятельности, содержащиеся во всяком рациональном, доказывающем рассуждении. Закон тождества, непротиворечивости, исключенного третьего - условие правильного мышления. Можно сказать: непротиворечивость сама суть *разума*. Если кто-то нечто утверждает о чем-то и одновременно это же отрицает, то он разрушает саму суть рациональности. К таким же метафизическим принципам относится и принцип *определенности*. Что нового привносит в метафизику Декарт?

Декарт ищет некое самоочевидное, бесспорное начало для обоснования системы рассуждений и находит его в *факте* «я мыслю». Лейбниц в связи с этим уточняет: в то время как Аристотель строил метафизику на *истинах разума*, Декарт - на *истинах факта*. Декарт настаивает на принципе абсолютной *автономности* разума и на «естественном свете» разума.

Метафизика Лейбница связана с идеей обоснования. Понятие разума неотделимо от требования обоснования. «Все, что есть, имеет основание». Закон достаточного основания имеет не столько логический, сколько методологический смысл, хотя его принято считать «четвертым» законом формальной логики. Вообще, любопытно было бы провести такой анализ: все известные метафизические принципы (Аристотель, Декарт, Лейбниц и др.) разделить на «чисто логические» (законы логики Аристотеля), онтологические (типа принципа «определенности») и методологические. При этом важно, конечно, показать, что в сущности все эти принципы касаются при рода разума, рационального постижения мира.

Кант был первым в европейской философии, кто выступил с критикой как метафизики вообще, так и понятия разума, в частности. Он показывает, что принцип непротиворечивости не является абсолютной характеристикой разума. Любая попытка разума выйти за границы конечного опыта, неминуемо ведет его к противоречиям, свидетельствуя о бессилии метафизики. (Человек как естественное существо включен в сеть каузальных связей, его жизнь, следовательно, так или иначе детерминирована природой и социумом. Цепочка причинной-следственных

отношений проходит через человека. Но одновременно человек как духовное существо есть точка, в которой обнаруживается разрыв этой цепи. Эта «точка разрыва» связана с феноменом человеческой свободы, с самой возможностью свободного поступка, т.е. действия, совершаемого в соответствии с долгом. В поступке индивид ведет себя как причина, производящая, порождающая новые качества мира и новые реальности как непосредственные следствия. Однако сам человек как причина не детерминирован здесь никакой предшествующей причиной). Этот перерыв в каузальной цепи может иметь как позитивные, так и негативные последствия. Свобода может вести к манифестации доброй воли, так и деструктивного своеволия.

Возвращаясь к Канту, следует отметить, что последний, несомненно, совершает подлинный переворот в понимании метафизики. В центре его внимания - «деконструкция» метафизики и разума. Он ставит под сомнение тезис предшествующей философии об абсолютной мощи (абсолютной познавательной способности) разума и его автономности. Позднее Гегель предпринимает попытку подвергнуть критике аристотелевские основоположения разума - принцип тождества $A=A$, принцип непротиворечивости, закон исключенного третьего. Критикуя пустоту и тавтологичность формального понятия тождества, Гегель вводит понятие «конкретного тождества», говоря о том, что любой предмет, явление постоянно обнаруживает противоречивость своего существования («движущееся тело в каждый данный момент находится в данной точке и одновременно не находится»). Гегель критикует формализм и пустоту исходных принципов традиционной логики. При этом он рассматривает применимость старой логики в сфере *рассудочного* и неприменимость при движении к сфере разума (диалектика). Диалектика принимает в качестве принципа противоречие, а не тождество. «Поэтому она нередко представляется отрицанием самого разума». [1, с. 241]. На самом деле, принцип тождества скорее противоречит разуму, если иметь в виду закон достаточного основания Лейбница «принцип достаточного основания показывает, что тождество не самодостаточно, поскольку если все имеет основание, то всякая сущность основывается не на простом тождестве себе самой, но на некотором основании, которое отлично от того, что оно обосновывает. С другой стороны, указать основание вещи - значит доказать необходимость последней, т.е. свести ее к ее основанию с помощью тождественных предложений. Каким образом, разум оказывается движением, посредством которого тождество, развивая свое внутреннее отрицание, полагает это отрицание в принципе основания, а затем вновь отрицает различие между основанием и тем, основанием чего оно является, сводя их к тождеству; так что разум есть не что иное, как диалектика» [1, с. 241].

Слабым местом гегелевского проекта диалектической метафизики является идея диалектического синтеза противоположностей. Этот подход преодолевается в принципе дополнительности.

Раскрывая подлинную природу философского опровержения, Гегель подчеркивает: «Опровержение не должно идти извне, т.е. не должно исходить из допущений, которые находятся вне опровергаемой системы...» [2, с. 13]. Чисто внешнее опровержение не помогает делу, потому что оно видит противника «там,

где его нет» [2, с. 14]. «Истинное опровержение» -это такое опровержение, которое должно «вникнуть в то, что составляет сильную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы» [2, с. 14]. Следовательно, нужно начинать с изложения противоположной точки зрения, причем таким образом, чтобы сначала признать ее «существенной и необходимой», а затем показать, как она поднимается «до более высокой точки зрения, исходя из нее самой» [2, с. 14]. В самом деле, истина не может «находиться к ней лишь в отношении *противоположности*, ибо в таком случае это противоположное само было бы чем-то односторонним» [2, с. 13]. Истина «как высшее... должна скорее содержать внутри себя низшее» [2, с. 13]. Философски опровергнуть тезис не означает противопоставить ему извне некоторый антитезис, не более и не менее обоснованный, чем сам тезис, но изложить тезис таким образом, чтобы показать, как его собственная внутренняя диалектика должна поднять его «до более высокой точки зрения» [2, с. 14]. В определенном смысле диалектическое опровержение не исключает элемента обоснования, поскольку оно должно выявить необходимость данной точки зрения, удерживая ее вопреки опровержению даже в самом конечном результате.

Гегелевская модель движения познания от одной поначалу еще абстрактной истины к другой, более конкретной и более богатой по содержанию верно схватывает некоторые реальные моменты развития человеческого знания. Гегель формулирует здесь как бы основной принцип культуры философского мышления, который в своих общих чертах остается справедливым и в наше время. Это крайне важно подчеркнуть сегодня именно потому, что в современной философской и методологической литературе мы сплошь и рядом встречаем противоположный подход. Старое опровергается, во-первых, полностью, «до основания» и заменяется новым, а во-вторых, исходя из чисто внешних предпосылок и допущений.

Ниже мы попытаемся применить методологию Гегеля к ней самой, т.е. попытаемся ее заменить некоторой другой, находящейся на «более высокой точке зрения», но одновременно удержать ее вопреки предпринятому опровержению в конечных результатах. Мы должны будем показать, как исходя из диалектической модели Гегеля, можно подняться до более высокой точки обзора, и при том так, что предшествующая истина окажется частным моментом новой. Особенность нашей аналитики состоит, однако, в том, что речь идет о *метауровне*, на котором должна развернуться соответствующая философская рефлексия. Допускал ли сам Гегель такую возможность, ведь тезис и антитезис, о которых он говорит, касались человеческого знания предметного уровня, а вовсе не самой предлагаемой методологии? Конечно, если быть последовательным, то нельзя не признать, что по самому своему духу гегелевская методология не должна была бы исключать возможность ее применения к ней самой. Однако, очевидно и другое: попытка применить эту методологию к самой себе не может в принципе следовать ее схеме во всех своих чертах. Речь в лучшем случае может идти лишь о сохранении основной интенции гегелевского подхода.

Итак, Гегель утверждает, что любое философское опровержение в форме антитезиса должно строиться, во-первых, на имманентной основе, т.е. с опорой на внутренние предпосылки опровергаемой системы, а во-вторых, с сохранением

опровергаемого тезиса как частного момента в новой системе. Я полностью принимаю это требование. Но вот вопрос: не упускает ли оно из виду и некоторые другие столь же важные моменты? Согласен: антитезис может быть «более высокой точкой зрения», но *всегда ли* он должен быть таковым? Разве антитезис не может выражать другую, *столь же законную*, как и тезис, точку зрения? Но отнюдь не более высокую или «широкую»? Реальный человеческий диалог как раз чаще всего именно такой ситуации и касается. Более того, а почему антитезис не может представлять собой как раз «более низкую» точку зрения по сравнению с исходным тезисом? Разве это кем-то запрещено? И может ли кто-нибудь доказать невозможность названных двух случаев? И если нет, то мы приходим к тому, что гегелевская модель есть лишь частный случай более широкой модели.

Сделаем еще один шаг в наших рассуждениях. Гегель говорит, что опровержение всегда должно строиться на имманентной аргументации. Но если доводы оппонента являются убедительными с рациональной точки зрения, то так ли уж важно, имеют ли они внутренний или внешний характер? В одних случаях более важна критика изнутри, в других - извне. Здесь важно, скорее, другое: критический диалог (скрыто или явно) предполагает единые эпистемологические точки отсчета, наличие общезначимых критериев сопоставления, соглашение относительно исходных посылок и инвариантных допущений.

Теперь вернемся к третьему случаю, который собственно и имеет в виду Гегель в своей концепции, идея о том, что антитезис (в определенном контексте) представляет собой более высокую точку зрения, содержащую в себе первоначальную истину как частный момент, не только принимается мною, но и рассматривается как крупнейшее достижение мировой философии, тем не менее, здесь следует заметить, что в гегелевской схеме не прописан с достаточной внятностью сам механизм этого процесса. Между тем, развитие физики XX века неожиданным образом подтвердило это философское предвидение Гегеля на материале развития физических теорий. Я имею в виду прежде всего известный *принцип соответствия*. Так, например, специальная теория относительности представляет собой *обобщение* классической механики и сводится к этой последней в частном, предельном случае. Эта проблема довольно детально обсуждалась в советской методологической литературе 70-х годов прошлого века. С учетом критики названного принципа в постпозитивистских работах дополнительный анализ относящихся сюда вопросов был дан в публикациях по интервальной методологии. Заканчивая этот вопрос, следует отметить, что самым слабым пунктом гегелевской схемы «тезис - антитезис - синтез» является именно третий шаг, т.е. гегелевская трактовка *синтеза противоположностей*. История человеческого познания свидетельствует, что две разные точки зрения, а тем более противоположные не сливаются в какую-то новую третью истину более высокого характера. Верно, однако, то, что более полная истина в некоторых случаях каким-то образом учитывает крайние позиции предшествующих этапов становления образа исследуемого объекта. Однако, как правило, речь должна идти не о слиянии разных картин в одно целое, а о состыковке их в некую многомерную конфигурацию.

Очевидно, что признание того факта, что антитезис может быть трех типов (более высокой точкой зрения, более низкой и равной по своему гносеологическому статусу исходному тезису) предполагает существенный отход от основ гегелевской метафизики и его понимания природы истины. В этом смысле интервальная модель, будучи обобщением гегелевской, одновременно существенно от нее отличается. Здесь нет необходимости входить в обсуждение деталей этой проблемы. Отметим лишь несколько главных моментов. Гегелевская модель покоится на идее диахронного, единого, поступательного движения познания от абстрактного к конкретному. Процессуальность и диахронность входят в самую суть акта порождения истины. Истина только потому есть истина, что она есть некая точка на прямой, точнее на восходящей траектории. Отсюда, антитезис - это всегда «более высокая точка зрения», не говоря уже о синтезе. Для Гегеля тезис выступает как «существенная и необходимая точка зрения» лишь в том смысле, что она есть необходимое звено, необходимая ступень в саморазвитии истины. В то время как для интервальной метафизики всякая, имеющая основания точка зрения рассматривается прежде всего в синхронном плане как обусловленная существованием соответствующего интервала абстракции. Разные точки зрения отражают фундаментальный факт онтологического плюрализма, гетерогенности мира. При этом множество интервалов могут образовывать некую связную многомерную конфигурацию. Отсюда ясно, что интервальная «поправка» к гегелевской схеме не только вбирает эту схему в себя, но и требует радикально иной онтологии. И если гегелевская модель - это тезис, то ее интервальный антитезис выступает как ее опровержение с удержанием и сохранением самой идеи «диалектического отрицания», нет ничего проще в философии быть свободным от логики развития предшествующей философской мысли, всякий раз все начинать сначала в качестве низпровергателя основ, и предпочитаю быть сторонником другой традиции, согласно которой всякий шаг вперед, всякое отрицание старого должно предполагать удержание всех духовных богатств, накопленных на предшествующем этапе.

Вернемся к еще одному утверждению Гегеля: заключающаяся в антитезисе истина не может находиться к тезису лишь в отношении противоположности, ибо в таком случае это противоположное само было бы чем-то односторонним; истина как высшее должна скорее содержать внутри себя низшее. Здесь Гегель доказывает свою мысль ссылкой на презумпцию, которая казалась ему очевидной: новая истина не может быть «односторонней». Но это отнюдь не очевидно.

Список литературы

1. Гурина М. Философия. – М., 1998
2. Гегель. Наука логики. Т.3. – М., 1972.

Посупило в редакцию 15.01.2005

УДК 17+752

Л.Т. Рыскельдиева

«ГОРОД» КАК МЕТАФОРА ПОЛНОТЫ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА (РАЗМЫШЛЕНИЯ ИСТОРИКА ФИЛОСОФИИ).

Рефлексия параметров философского дискурса – всегда *актуальная* задача, ибо всегда есть опасность размывания его границ и слияния с какими-нибудь междисциплинарными исследованиями. *Цель* данной статьи – указание на полноту как целостность и на составные части философского дискурса. *Задачей* статьи можно считать, во-первых, утверждение автономности философии, во-вторых, реабилитационные усилия в отношении метафизики, в-третьих, указание на возможные методологические (деонтологические) основы практической философии.

В «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн сравнивает язык с городом и задаётся вопросами: «...спроси себя, полон ли наш язык...с какого числа домов или улиц город начинает быть городом?» [1, с. 87]. Есть все основания считать эту метафору чрезвычайно ёмкой. Действительно, что значит «неполный язык», почему и Жмеринка, и Нью-Йорк принадлежат к одному классу обозначаемого? Автор «Философских исследований» здесь как бы наталкивает читателя на мысль о том, что, если язык «работает», если его «используют», «знают», то он и полон. Если в этой совокупности улиц, площадей, домов и пристроек есть что-то, делающее его городом, то его размеры здесь не имеют значения – город всегда полон, однако, он всегда может расти.

Идея полноты как самодостаточности, благодаря которой одно можно отличать от другого, в полной мере приложима и ко всей совокупности феноменов под рубрикой «философия» - эту совокупность нынче принято называть философским дискурсом. Термин «дискурс» можно считать самым существенным следом, оставленным постмодернизмом - от этого понятия современная философия уже не может отказаться без потерь. Очевидно, что наиболее широкая, то есть философская трактовка идеи дискурса принадлежит М.Фуко [см.2]. Дискурс для него есть речь вообще как языковая конкретность, которая в сочетании с речевой дискурсивной практикой является формой игры [см. 3, с. 76-78]. Другими словами, языковая игра становится реальностью, воплощаясь в речь, обращённую к Другому – дискурсивную практику. Такую «демократическую» конструкцию в определенном смысле следует считать благом для философии, реальной возможностью её освобождения от любого рода ангажированности, губительные последствия которой оказались столь ощутимыми (как это ни странно!) для каждого, даже совершенно в философии не искушённого.

Идея дискурсивной полноты применительно к философии наводит на некоторые соображения. Первое из них касается того, что такая полнота неразрывно связана с дискурсивной *автономией*. В особой степени это относится к современной философии, в которой, как нам представляется, появилась возможность её утраты. «Поворот к языку» и его деятельностному аспекту в мире гуманитарного знания 20 века, как известно, перевел внимание лингвистов с предельно простых единиц языка (слово-понятие, предложение-высказывание) на более сложные, такие как текст и дискурс. В современной лингвистике нет единства в ответах на вопрос «что есть дискурс?», но превращение дискурс-анализа в проект междисциплинарного исследования и изучение, в первую очередь, *прагматики* дискурса (Т.А. Ван Дейк) [см. 4] даёт возможность как можно более широкого употребления этого понятия и широкого подхода к дискурс-анализу как изучению языковой коммуникации в целом (М.Макаров) [5, с. 87]. И в этом смысле являются странными попытки языковедов дать дискурс-анализу некую «новую онтологию», очень похожие на традиционное философско-методологическое обоснование теории [5, гл.1]. Ведь дискурсом теперь можно назвать всякое понятное, в понятиях осуществляемое языковое образование, связанное в целостность определёнными (эксплицированными или содержащимися имплицитно) правилами и даже принципами (можно сказать, что «бандитский дискурс» осуществляется «по понятиям»!). Таким образованием можно считать и философский дискурс, но если он призван обосновывать другие, то тогда следует вести речь об «иерархии дискурсов»? Однако, именно в борьбе с самой возможностью подобной иерархии и было введено понятие «дискурс». Оно пришло на смену таким устоявшимся понятиям как «наука» и «теория», породив многочисленные словосочетания: естественнонаучный дискурс, литературный дискурс, философский дискурс и др., призванные обозначать некое целостное идейное образование, имеющее языковое «воплощение» и порождающее определенную социальную активность.

Следует признать, что идея дискурса способствует осознанию философией необходимости своей автономии, однако то обстоятельство, что эта идея оказалась чрезвычайно плодотворной, в первую очередь, для целого комплекса филологических исследований, создаёт и некую «опасность» для философии. Разные науки в разные исторические периоды оказывали на неё разное влияние: если в конце 19 столетия Ф. Brentano был убеждён, что занимается психологией, а основатель экспериментальной психологии В.Вундт издавал журнал «Философские исследования», то в конце 20 века место психологии как «спутницы» философии занимают филология, семиотика, лингвистика и др. Язык нынче занял место бытия, а его изучение – место онтологии, теперь даже модно изучать язык и языки, а мера «современности» исследования может определяться наличием герменевтической, лингвистической, семиотической, семиологической, текстологической и др. его компоненты. Если сто лет назад Э. Гуссерль видел «опасность» для философии в психологизме и связанных с ним релятивизме и скептицизме, то нынче такой опасностью можно назвать возможную потерю специфики и автономии философской рефлексии в результате её редукции к разного рода «филологизмам». В результате неё философский текст может утратить своё отличие и от

художественного, и от научного и встать в один ряд с другими, всего лишь текстологически изучаемыми феноменами.

Одним из средств сохранения автономии философского дискурса, а также самой философии и философской деятельности как специфического и уникального явления европейской культуры, по нашему разумению, может стать переосмысление роли и места в ней *метафизики*.

Второе и самое существенное наше соображение связано с метафизикой, которая нынче для философии сродни чемодану из анекдота - и нести тяжело, и бросить жалко. Однако искомая дискурсивная автономия может реализоваться, если метафизика окажется именно в центре философского дискурса. Именно наличие метафизического источника философских текстов делает философскую дискурсивную полноту недоступной только филологическому изучению. Кроме того, этот источник демонстрирует особую, как выражаются представители дискурс-анализа, «илокутивную силу» философских текстов и указывает на особые «экстралингвистические факторы» их написания и прочтения.

Однако в философии XX века, можно сказать, была объявлена «война» метафизике. Постмодернизм нам показал, что с помощью сверхчувственных, стало быть, фантомных начал строится дискурс всяческого насилия и осуществляется насилие дискурса. Что только не вменено чистоте философской теории! Метафизика нынче – синоним всего не только старого, но и одиозного и даже вредного. Логофобия, логомахия, мизология и мизантропия пронизывают постмодернистский «пролеткульт», отправляющий на свалку истории тех, кто заподозрен в метафизических ошибках. Противопоставить этому можно только факт неустранимости метафизики из философии. Эта неустранимость не может иметь характер простой «прививки» – в виде некоего добавления рассуждений о «возвышенном» и «сверхчувственном» к философскому тексту. Она не может размыться в религиозном тексте, превратившись в набор призывов и намеков на некое «слияние с Абсолютом». Она не должна миновать дисциплинирующих процедур анализа, которые призваны сделать её основоположения членораздельными и вразумительными. Деконструкции «метафизического узурпатора-деспота» можно противопоставить усилия по сохранению того, что хотели бы утратить, но что, по сути, неустранимо – той трансцендентальной иллюзии, с которой началась европейская философия.

Позицией, адекватной реконструкции того, что может быть утрачено, является современный неоконсерватизм, сознательно ориентированный на классические авторитеты. Неоконсерватизм (или неоклассицизм), как нам представляется, имеет перспективы в современной философии и одна из них связана с возрождением интереса к метафизике после довольно долгой эпохи борьбы с ней.

История современной борьбы с метафизикой начинается с эпохи Возрождения, а Новое время уже формирует две традиции, оппозиция которых может быть определена из разных оснований - например, эмпиризм и рационализм, а также и в зависимости от отношения к метафизике - антиметафизическая, аналитическая (например, Д. Юм) и метафизическая, синтетическая (например, Б. Спиноза и Г. Гегель).

Борьба аналитиков с метафизикой хорошо видна на протяжении нескольких веков истории новоевропейской философии, однако, в 20 веке, в эпоху диалогов, конвергенций и смесей, можно даже у аналитиков заметить тенденцию к тому, чтобы «простить» старого врага, ибо и они начинают понимать, что без его поддержки философское здание стоит менее прочно. Начало аналитического «поворота» к метафизике в 20 веке (справедливости ради надо сказать, пока фрагментарного) можно увидеть в своеобразном «апофатическом» интересе, выраженном в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. Это интерес к «мистическому» как невысказываемому вообще (или, что для Витгенштейна то же самое, высказываемому неясно), на которое лишь указывает весь «Трактат» и в приближении к которому надо отбросить всю «логикофилософию» как уже ненужный плот при переправе на другой берег реки.

Серьезную, позитивную и сознательную аналитическую «реставрацию» метафизики встречаем у П. Стросона [см. 6]. Его дескриптивная метафизика, описывающая актуальное знание о мире, призвана выявить те категории и понятия, которые составляют неизменную сердцевину (central core) философской мысли и она, по мнению Стросона, не имеет истории, так как не является делом специального философского мышления. Эти категории – «общие места менее рафинированной мысли» [6, с. 10]. «Великие философы» - те, кто сумел продумать, «пере-думать» (rethink) неизменное и облечь его в соответствующие своей эпохе выражения (idioms), проведя предварительно критическую и аналитическую работу. Такая работа и есть «описательная» метафизика как результат аналитических процедур, направленных на пере-открытие (rediscovery) того, что уже открыто [см.6, с. 11].

Возврат к метафизике можно увидеть и в экзистенциалистских, а также в герменевтически ориентированных философских текстах, несмотря на то, что своеобразное «обострение» антиметафизических тенденций в 20 веке было инициировано М. Хайдеггером. Б. Хюбнер, например [см. 7], рассуждая о возможном пути появления этического измерения в современном философском дискурсе, говорит о скуке как мета-физической основе возникновения этического, которая способна вызвать деятельность, связанную не только с удовлетворением естественных потребностей. В этой «прибавочной деятельности» Б. Хюбнер видит исход, бегство из Я, изгнание скуки и появление Другого, ради которого я теперь буду действовать как ради себя самого – это и следует называть появлением этического из эстетического. Для Хюбнера, этическое вырастает из эстетического как бы после остановки и прекращения «старой игры», надоевшей, исчерпавшей себя и уже не дающей требуемого психического возбуждения. То, что появляется после физических потребностей и будет метафизической потребностью, удовлетворять которую буду уже не Я, а тот, кто «после» меня – Другой. Роль метафизики, таким образом, - перевод, трансформация игры по только моим правилам (эстетика) в игру по правилам общим.

Мы упомянули рассуждения Б. Хюбнера в качестве примера использования метафизики подобно *deus ex machina*, который наконец-то распутывает все узлы и «превращает» эстетизм в этос, а наслаждение в долг. Роль подобного «бога»

метафизике, можно сказать, отводит и В. Хёсле, хотя следует отметить высокий уровень корректности такого отведения, выполненного в неоклассическом стиле. Например, чтобы осознать суть экологического кризиса – пишет он, следует «предположить идеальное бытие как сферу самого бытия» [8, с. 203], и «под метафизикой я понимаю *metaphysica generalis*, то есть учение о сущем как сущем» [8, с. 180]. При этом и В. Хёсле, и его читатель понимают, что требуется большая смелость, чтобы свою веру в предопределение сделать аргументом или вразумительно ответить на вопрос об Абсолюте.

Сам тезис о реабилитации или возврате («повороте», «добавке», «приращении») показывает такое отношение к метафизике, при котором она, во-первых, рассматривается в качестве некоего теоретического или, точнее, сверхтеоретического раздела философии, а, во-вторых, при таком отношении философия может существовать и без этого раздела, но с ним она, якобы, будет лучше, глубже, правильнее. От подобного подхода принципиально отличаются «метафизические размышления» М.К. Мамардашвили, который говорит о метафизике как об *особого рода опыте* - «метафизическое апостериори» – и его экзистенциальном измерении. Такой «метафизический опыт» есть основа воспроизводства и взаимопонимания, а также условие творчества и новаций в философии. Это особого рода «опыт» личности, приобщающий, по выражению Э.Ю. Соловьёва к давно найденному «эсперанто» для любых, даже самых строптивых «локальных цивилизаций». Именно этого рода «опыт» свидетельствует о том, что философское «событие» (философ как «событие») состоялось, а идея полноты и автономии, а следовательно, осмысленности и цельности философского дискурса помогает увидеть некий «метафизический топос», который располагается в смысловом центре дискурса и является источником смыслов. Его же можно считать и философским «текстопорождающим механизмом».

Признание метафизического «топоса» центральным для философского дискурса вызывает третье соображение - оно касается проведения различий внутри самой философии. Наличие дискурсивного «центра» можно сравнить с виртуальной осью *симметрии*, по разные стороны которой располагаются взаимосвязанные члены нашей «различительной» пары. По нашему убеждению для современной философии более понятно, близко и актуально деление философии на *теоретическую и практическую*. Это хорошо видно тем, кто работает в сфере историко-философских исследований.

Материалом работы историка философии являются философские тексты. Их чтение и написание, понимание и объяснение – вот его профессиональные занятия, поэтому «автор» и «читатель» - неперенные персонажи любого философского текста. Внутренняя логика, а, лучше сказать, интрига разных философских традиций начинается именно здесь: индийская философская традиция, например, восходит к текстам, у которых нет автора, но есть читатель, а европейская - к Сократу, который является «автором», но без текста, то есть, без читателя. Феномен философского текста, представленный *текстами разных традиций*, разных философий, разных языков есть одновременно и феномен философского дискурса во всей его полноте.

Анализ и герменевтика философского текста как главные дисциплинирующие процедуры в работе историка философии показывают, что теоретическая и практическая философии – это не только два разных рода философской деятельности (ещё со времен Аристотеля), но и две неизменных компоненты всякого философского текста, имеющего своей основой базовый метафизический опыт мыслителя. Практическая философия, историю которой в строгом смысле можно вести от стоиков, пережила своей ренессанс в кантовской моральной философии и получила новый импульс в 20 веке, поместившись в рубрику «коммуникативная практическая философия». Понять во всей полноте смысл этой рубрики можно, если именно в метафизическом опыте увидеть воображаемую ось симметрии и совершить по отношению к традиционной теоретической философии операции классической симметрии – *отражение и поворот* [см.9, гл.1].

Принцип симметрии может претендовать на статус априорного и его следует отнести к важнейшим, «законопорождающим» принципам построения современного научного знания и универсальным, объясняющим принципам организации теории (он нынче работает не только в физике, химии, биологии, математике, эстетике, но и в лингвистике). Этот принцип сами физики продолжают считать основополагающим, несмотря на происходящие грандиозные научные изменения, он оказался способным сыграть объединяющую роль, благодаря которой мы сохраняем способность *понимать* два «разных» мира – мир Галилея / Ньютона и мир современной физики [см.10, с. 217]. При этом он не рождает претензии на получение нового знания, сам по себе не имея эвристической ценности и, прежде всего, показывает внутреннюю и гармоничную связь всего мира знаний, ибо принципы инвариантности при этом оказываются неразрывно связанными с законами сохранения, а принцип симметрии может показать единство всех законов природы. Как пишет нобелевский лауреат E. Wigner, «...если бы мы знали все законы или один всеобъемлющий закон природы, то свойства инвариантности этих законов не давали бы нам ничего нового. Созерцание симметрий могло бы доставить нам удовольствие и позабавить даже в том случае, если бы они и не содержали новой информации» [10, с. 22].

Использование общенаучного принципа в рассуждениях о философии может быть оправданно только при неизбежной объективизации самого феномена философии во всей её полноте – то есть при взгляде на философию как бы «извне». Отдавая себе отчёт в условности такой процедуры (философ «извне» философии!), мы всё же используем принцип симметрии не как эвристический, а как герменевтический – для понимания идеи полноты философского дискурса. Дело в том, что реализацией практической философии можно назвать и разного рода практики в дзенском стиле, и исихастское молчание, и такое преобразование действительности, о котором писал Ж. Делёз (сходное с действием наркотических веществ). Однако если не превращать «практическое» в философии в набор некоторых умений, если не отказываться от философской рефлексии в пользу эстетического творчества или религиозного экстаза, если продолжать философский дискурс, несмотря на призывы к дзенским практикам или исихастскому молчанию, если поставить себе целью его *сохранение* (и быть в этом смысле консервативным),

то практическую философию можно увидеть симметричной и повёрнутой на 180° по отношению к теоретической. *Отражение* позволяет видеть в ней рефлексивную деятельность, у которой должна быть цель, а *поворот* показывает, что направление рефлексии здесь обратное теоретической. При этом, если цель теоретической дана или задана, то цель практической ещё только должно найти; если истина в теоретической только должна быть найдена, то в истина в практической уже есть. Если теоретическая философия начинается с рефлексии мира (жизни), то практическая – с саморефлексии, результаты которой только предстоит воплотить в мире (жизни).

Итак, применение принципа симметрии в процессе понимания и объяснения единства и полноты философского дискурса показывает, во-первых, *пост-метафизический* статус практической философии, во-вторых, симметричное по отношению к *истине* положение *нормы* и, во-вторых, ставит проблему отыскания того, что можно назвать симметричным по отношению к методологии.

Работа, связанная с чтением и пониманием философских текстов (работа так называемого историка философии), показывает, что практическую компоненту философского дискурса можно обнаружить благодаря скрытой, *имплицитной нормативности*, «упрятанной» в изменение модальности высказываний автора текста. Эта имплицитность, подмеченная ещё Д. Юмом (см. его известные рассуждения о незаметности появления «должен быть» вместо «есть»), является следствием неотрефлексированности мыслителем практической компоненты своего дискурса. Акт подобной рефлексии позволяет обнаружить неизбежную *деонтологическую* составляющую, как бы маркирующую текст практической философии – её-то и можно назвать «следами» *невербального метафизического опыта*, проявляющимися в знании того, «как должно быть» или «что должно делать». Именно этому «знанию» можно приписать метафизическое происхождение, ибо оно касается различения сущего и должного, чувственного и умопостигаемого, мира феноменов и ноуменов – различия, на котором основывается вся европейская философия.

Другими словами, у нас есть основания видеть именно в деонтологии (имплицитной или эксплицитированной автором философского текста) видеть своеобразную «методологию» практической философии. Её истоки можно обнаружить, во-первых, главным образом, в кантовской практической философии и его учении о долге и, во-вторых, в деонтологии Дж.Бентама (парадокс в том, что Дж.Бентам придумал термин «деонтология», но произвёл сокрушительную деструкцию учения о долге, а И.Кант, не употреблявший термина «деонтология», создал развёрнутое учение о должном).

При этом можно видеть и основную деонтологическую дилемму, сложившуюся в современной философии, и она отнюдь не связана с противопоставлением кантовской и бентамовой позиций. Принципиальные «методологические» различия можно увидеть в оппозиции «*долженствование бытия*» - «*долженствование действия*» (термины Н. Гартмана). Их противоположность выявляется благодаря коммуникативной составляющей текста практической философии: «долженствование бытия» отвечает на вопрос «как

должно быть?» и формулирует деонтологическую «претензию» к сущему и тем самым к Другому; «долженствование действия» отвечает на вопрос «что я должен делать?» и формулирует деонтологическую «претензию» к Я.

Думается, что в наибольшей степени первая позиция выражена в философии синтетического типа, аналитическая же философия, можно сказать, «пуста» в деонтологическом отношении, так как позиция аналитика есть сознательный отказ от рассуждений о должном. «Долженствование действия», как, по нашему убеждению, морально обоснованная и, следовательно, корректная деонтологическая позиция *кантианского* происхождения, находит своё воплощение в текстах современной коммуникативной практической философии, правда, зачастую в имплицитной форме. «Методологическую» определенность такая философия получит в результате рефлексии *деонтологических параметров текста практической философии*. Здесь «гарантом» нормы как результата осмысления должного являюсь я сам как философ, как лицо ответственное и отвечающее, а саморефлексию как рефлексию деонтологических параметров своего текста можно считать всегда моим долгом.

Список литературы

1. Витгенштейн Л. Философские исследования. // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994. – 75 - 321.
2. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996.
3. Ильин И.П. Постмодернизм. Словарь терминов. – М.: INTRADA, 2001.
4. ван Дейк Т.А. Язык. Познание. Коммуникация. – М.: Прогресс, 1989.
5. Макаров М.Л. Основы теории дискурса. – М.: ИТДК «Гнозис», 2003.
6. Strawson P.R. Individuals. An essays in descriptive metaphysics. – L.: Methuen, 1955.
7. Хюбнер Б. Обоснование этического в эстетическом. // Хюбнер Б. Произвольный этос и принудительность эстетики. – Минск: Пропилен, 2000. – с.102-140.
8. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі. Пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Ермоленка. – Київ: Лібра, 2003
9. Узоры симметрии. – М.: Мир, 1980.
10. Вигнер Е. Этюды о симметрии. – М.: Мир, 1971.

Поступило в редакцию 15.01.2005

УДК 161.111

М.К. Трифонова

МУДРОСТЬ И ТРАДИЦИЯ

Если взглянуть на обозримое историческое время, скажем, последние несколько столетий, то можно сказать, что весь этот период человечество весьма активно действовало как субъект истории и накопило огромный опыт в деятельности, которую условно можно разделить на: практическую, познавательно-теоретическую и социально-преобразовательную. Но бросается в глаза, что по существу этот накопленный опыт никем по-настоящему не анализировался. В результате люди вновь и вновь (особенно в сфере социальной деятельности) повторяли одни и те же ошибки. (Это обстоятельство и послужило поводом для иронично-грустного афоризма: история учит нас только тому, что она ничему не учит.)

Получается, что историческая жизнедеятельность больших масс людей остается лишь в виде так или иначе «материализованного результата», которым могут воспользоваться следующие поколения. Сам же опыт созидания, опыт пройденного пути, проб и ошибок, поисков, открытий и заблуждений слабо закрепляется в исторической памяти и оказывается не востребованным. Почему? Ответ выглядит парадоксальным: потому что в арсенале человечества сегодня нет инструмента традиции, которая бы отбирала, отфильтровывала наиболее ценное из прошлого опыта, хранила и накапливала все исторически значимое. В результате за прошедшие века человечество совершило технологический прорыв, оно стало паразитально развитым в научном отношении, но... не стало мудрее.

Современный человек отличается в умственном отношении по сравнению, скажем, эпохи Сократа не тем, что он якобы стал умнее, но тем, что он имеет три преимущества, ибо в его распоряжении имеется: 1) опыт прошедшей с тех пор бурной мировой истории, который весьма поучителен; 2) опыт наработанных интеллектуальных технологий во всех сферах человеческой жизнедеятельности; 3) гигантский прирост научных знаний. Но удивительно, что опыт истории практически никто профессионально не изучает, (а историки лишь описывают ее события). Один только пример: прошло пятнадцать лет, как перестал существовать у нас социализм. Но так никто всерьез и не извлек уроков (как негативного, так и позитивного порядка) из весьма бурной, противоречивой, героической и во многом победоносной (взять хотя бы успехи в освоении космоса) истории СССР. А было бы очень важно осмыслить хотя бы такие проблемы, которые были предельно обнажены в свете этого опыта, например:

– способы и механизмы отрицания старого (культуры, религии, образования, науки, государственных институтов);

- соотношение революционной ломки и фундаментальности традиции, консервативных начал, вообще вопрос об экологии культуры и экологии социума.
- власть и демократия (так ли уж надо было закручивать гайки на каждом повороте истории?); перерождение политической элиты, подготовка подлинной национальной элиты;
- страх правящей элиты («номенклатуры») перед «рыночной экономикой» (вместо того, чтобы ее заставить служить обществу).

Между тем, в традиционных обществах опыт собственной истории осмыслился весьма интенсивно. Это обуславливалось задачами выживания. Любой положительный итог закреплялся и извлеченный из него урок для будущего формулировался в виде *системы стратегий выживания* и оптимального мироустройства. Эти бесценные крупинки стратегического понимания и составляли золотой запас мудрости. Он впитывался в ткань традиции. А отбор мудрых правил, законов и установлений происходил на основе положительной практики выживания.

С разрушением традиционных обществ практикование отбора и закрепления мудрых истин постепенно прекращается. Люди заняты борьбой друг с другом и различных социальных слоев, отстаивая преимущественно узкие материальные интересы. Проблема выживания как *общая цель общества* перестает осознаваться. Мудрость заменяется частными идеологиями и политтехнологиями достижения успеха отдельных лиц, кланов и классов за счет общества в целом.

Сегодня мы говорим о том, что нам нужна мудрость и что она имеет два варианта:

- мудрость, накопленная веками;
- мудрость нового типа и качества, которая бы отражала современную ситуацию и современный исторический опыт.

Но что из себя представляет эта «современная мудрость», откуда она может возникнуть, на чем она может базироваться? Из сказанного выше становится ясна технология и истоки, основания. Все дело в том, что необходимо заняться специальной аналитической обобщающей работой по осмыслению опыта истории ближайшего прошлого, причем, как отдельных народов, так и мировой цивилизации в целом.

Для чего нужно такое осмысление? Очевидно для того, чтобы понять, какие моменты действительно послужили выживанию тех или иных народов и регионов, а что было ошибочным, чего следует опасаться. На основе такого анализа можно делать и предсказания на перспективу. Именно так постепенно накапливаются крупинки мудрости современного типа.

Справедливо задать вопрос – а чем подобная аналитическая работа отличается от обычной деятельности современных историков, культурологов, политиков? Уже так много написано, - особенно в связи с переходом к третьему тысячелетию, - глубоких обобщающих трудов, в которых печальный итог предшествующего столетия (две мировые войны с миллионными жертвами, экологический коллапс, технологический и духовный кризисы, тупики международной политики и т.д. и т.п.) соседствует с не менее пессимистической картиной эволюции человечества и

за более длительный период. И нельзя сказать, что мало попыток найти глубинные истоки происшедшего и происходящего. Диапазон здесь очень широк: от несовершенства человеческой природы вообще до... происков дьявола.

Но весь вопрос в том, на каком уровне происходит анализ, какие задачи и цели исследователь ставит и какую методологию использует.

Мудрость непременно предполагает отсутствие тенденциозности, признание права на существование различных точек зрения, в том числе и, казалось бы, взаимоисключающих, но справедливых для различных интервалов вопроса, и многоуровневый, многомерный анализ. На мой взгляд, главная проблема здесь – почему человечество, несмотря на указанные выше обстоятельства, выжило, продолжает надеяться на счастливую жизнь и верить в прогресс? Стратегемы, ведущие к смерти человечества, в общем-то, понятны. А вот ясны ли нам стратегемы выживания? В любом патриархальном обществе и даже в первобытном племени они были скрыты, законсервированы и зашифрованы в традициях, обрядах, ритуалах и житейских правилах. Готовы ли мы, отбросив снобизм «суперцивилизации» отправиться учиться мудрости у прошлого? Но, по всей видимости, нет другого пути, чтобы обрести мудрость в настоящем, *современную мудрость*.

Во все времена существовали те или иные сохраняющие человека и «человекообразующие» технологии – миф, знание, образование, воспитание.

И, несмотря на различие эпох, исторических реалий и социальных характеристик, они, очевидно, несут в себе нечто постоянное, повторяющееся, общую сердцевину, ибо ставят в конечном итоге одну цель – помочь выжить сообществу и отдельному человеку.

Как известно, философия – любовь к мудрости. Возможно, XXI век – начало нового этапа: от философии – к обретению мудрости. На наш взгляд, это необходимая стадия развития человечества, без которой оно не выживет и не будет прогрессировать в нужном, естественном, природой предначертанном направлении («антропный принцип»). Вспомним, что *homo sapiens* – человек мудрый. Не заложен ли в имени (Лосев) божественный намек и знак?

Уже появилась «мудрая экология» (экософия), рождается «мудрая педагогика», есть даже Совет мудрецов при ООН. Но это пока фрагменты, отдельные ростки будущего глобального мировосприятия, мировоззрения, социальной позиции.

Мудрость как одна из доминирующих ценностей неизбежно должна прийти на смену доминанты ценности знания. Первое вбирает (не отрицая) вторую и доминирует над ней. Но произойти это может лишь при массовом осознании нужности, актуальности, необходимости такого перехода. Это должны понять политики, педагоги, врачи и журналисты, медики, бизнесмены и т. д...

Новая парадигма (как спасение, как шанс, как путь к прогрессу) нуждается в пропаганде, разъяснении, в стремлении дойти до каждого (так же, как в предшествующие столетия почти каждым была осознана и принята совсем не очевидная, с обывательской точки зрения, идея ценности научного знания).

Мудрость вступает на место философии, но не зачеркивая ее, а естественно сменяя устаревшие акценты и смыслы, как сменяется старая листва на

продолжающем расти дереве. Во многом сохраняется даже структура философского знания, наполняясь новым содержанием.

Аксиология – софийная аксиология, - где иерархию ценностей задает мудрость как *основа выживания* человека и человечества.

Гносеология – софийная гносеология, - занятая не поисками смысла «истины», а «*границами применимости*» истины, на основе интервальной позиции и методологии.

Онтология – не мир без человека (и доминанты духовного в мире), а мир, пронизанный духовным началом, мир, в котором человек – необходимая часть.

Также должны разрабатываться софийная педагогика (где основной путь человека – не путь к знанию, а путь к мудрости, добру, справедливости, счастью), софийная политика, основанная на диалоге, признании равноправности любой нации, большой и малой, софийная культурология, где главным, определяющим является традиция, а основной проблемой – изучение, описание, сохранение, утверждение и воссоздание ее.

Несомненно, что за предшествующие три столетия в европейских обществах удалось сформировать культ знания. Это, - в целом позитивное, - явление имело многочисленные социальные и психологические последствия (на которых мы не можем остановиться специально в рамках данной статьи). Теперь настал черед встать на путь культивирования мудрости. Какие последствия здесь следует ожидать? Во-первых, возрастет роль и авторитет людей преклонного возраста, патриархов-носителей мудрости. Не случайно их авторитет столь высок в тех сообществах, где культ мудрости в какой-то мере еще сохранился.

Изменится, видимо, и идеал молодого человека. Сегодня это либо «очкарик», надежды которого связаны с успешной карьерой в сфере интеллектуального труда, либо накачанный мускулистый «супермен», пробивающий себе дорогу в жизнь кулаками и отличающийся нравственной амбивалентностью. Мудрость же предполагает гармоничную юность, где равно важны и развитие ума, и развитие чувства, и формирование здорового тела, и устойчивую аксиологическую систему с акцентами на высшие общечеловеческие ценности, и развитие воли и готовности к самосовершенствованию и самовоспитанию. Если успешно прожитая жизнь, - по идеалам основанного на культе мудрости социума, - это жизнь, в итоге которой человек обретает мудрость, то в юности начинается этот путь, и к ней предъявляются особые требования.

Изменится, очевидно, и роль искусства. Сейчас наука выглядит как дело, достойное самого серьезного внимания, а искусство – воспринимается большинством как «индустрия» отдыха. Серьезное искусство – это дело немногих избранных, оно интересует немногочисленную элиту и, как нередко говорят сегодня, обречено на умирание. Для мудрости подобная позиция немыслима. Искусство родилось вместе с человечеством, оно – обязательный компонент формирования Подлинного человека, и классическое искусство требует не меньше внимания и поддержки государства, чем наука – как фундаментальная, так и прикладная.

Культ мудрости естественно приведет и к изменению «знаковых» фигур в обществе. «Кинодив», звезд порнографии или шоу-бизнеса сменяют люди творчества, мудрецы и художники, созидатели, гуманисты и альтруисты. Способность к озарению, вдохновению, открытиям и самосовершенствованию становится естественным идеалом, к достижению которого стремятся с детства. Уже сейчас среди школьников различного возраста стали проводиться конкурсы и игры (типа «Умники и умницы»), на которых побеждают творчески мыслящие, способные решать сложные психологические задачи дети. В будущем такие конкурсы станут массовыми и современное общество, наконец, поймет то, что очень хорошо понимали традиционные, племенные, родовые объединения: игры детей – это очень серьезно!

Вдумчивый читатель может заметить скептически – но вы же не открываете ничего нового. Гармония духа и тела, соединение развития интеллекта и физического совершенствования – это идеалы Древней Греции, особое уважение к старикам до сих пор культивируется у ряда народов, особенно живущих в горах, «вундеркинды», раннее пробуждение творческих способностей интересовали людей во все времена... Правильно, и не надо ничего изобретать. Нужно лишь собрать крупинцы мудрого отношения к человеку и людей друг к другу, рассеянные по разным эпохам и различным странам, объединить их и тогда, наконец, «кончится предыстория человека и начнется его подлинная история». Культ мудрости, в конечном итоге, и означает наступление времени «homo sapiens» («человека мудрого»).

Поступило в редакцию 4.02.2005

УДК 161.111

А.А. Костюк-Федорук

СОВРЕМЕННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ДВИЖЕНИЕ «НОВЫЙ ВЕК»

Мировоззрение как система взглядов, убеждений и верований, отражающих отношение к миру, человеку и обществу, содержит устойчивые (в историческом плане), так и более динамичные компоненты. Если первые обеспечивают существование данной системы в течение столетий и даже тысячелетий – то динамическая составляющая мировоззренческой парадигмы адаптирует ее к конкретному обществу, помогает понять современный смысл ставших классическими и даже традиционными положений и истин, увидеть их новые аспекты и следствия. Можно долго спорить, что должно серьезнее интересовать исследователя – философский фундамент миропонимания, прослуживший верой и правдой многим поколениям или варианты выстроенных в различные эпохи на его основе храмов, хижин и даже воздушных замков, но, на мой взгляд, этот спор бесперспективен: философу заманчиво изучать оба указанных аспекта, особенно в их соотношении, диалектике, сходстве и противоречиях. Подчеркнем, что проблема выглядит особенно интригующей именно тогда, когда фундамент мировоззренческой системы устойчив и достаточно стар (если не древен), а новые вариации отражают актуальные сегодня социальные настроения, взгляды и ожидания. Возникшее во второй половине XX века движение «Новый век», на наш взгляд, характерно таким сочетанием, о чем красноречиво говорит закрепившееся за ним название «космогуманизм». Используя идеи и даже гипотезы современной квантовой механики, психологии, космологии (такие как «антропный принцип», «голографическая Вселенная» и др.) это движение вместе с тем возрождает идеи гуманизма, могущества и совершенства человека. Философия для космогуманистов не метод для систематического исследования реальности, а средство, которое дает возможность научиться мыслить таким образом, чтобы прийти к ощущению единства.

Для гуманизма этого мировоззрения характерно «вписывание» человека в общую космическую схему. Само возникновение «Нового века» его апологеты объясняют астрономическими, точнее, астрологическими причинами: каждые 2100 лет Земля перемещается из одного зодиакального созвездия в другое, что сопровождается изменением психологического климата на Земле. Сейчас наступила «эпоха Водолея», сменившая «эпоху Рыб», и это время духовного роста, гармонии, взаимопонимания. Мэрилин Фергюсон в книге «Заговор Водолея» пишет, что новая эпоха порождает новые перспективы, которые человечество должно осознать и использовать. New Age претендует на то, чтобы предложить принципиально иную, чем существовавшие ранее, систему ценностей для социальной, экономической и технической сфер.

Как известно, для гуманизма всех времен существенно утверждение огромных возможностей человека. Проблема заключается в том, что или кто обуславливает существование (и реализацию) этих возможностей. Мировоззрение «нового гуманизма» отказывается от веры в личного бога в пользу веры в природу человека, его неограниченной способности изменять себя самого и общества в целом. Естественно, что при таком смещении акцентов существенно иное место в системе миропонимания начинает занимать психология, негативно относящаяся как к претендующему на объективизм бихевиоризму, так и пониманию глубинных основ человеческого поведения фрейдизму. Ее называют «психологией самореализации», «холистической» или «персоналистской». Поль Витц замечает в связи с этим, что *психология становится религией*, особой формой светского гуманизма, в основе которой лежит обожествление человеком себя самого.

Книги, написанные в этом ключе, так сказать, «самоучители по воспитанию и решению жизненных проблем», ныне выходят огромными тиражами и пользуются большой популярностью. Первой ласточкой в серии бестселлеров такого рода, по всей видимости, была вышедшая в 1964 книга Э. Бернса «Игры, в которые играют люди», тираж которой превысил три миллиона экземпляров. Через четыре года последовала вызвавшая всеобщий интерес монография «Со мной – все в порядке, с тобой – все в порядке», а затем публикации такого плана стали нарастать лавинообразно. Отметим, что сейчас многие авторы, пишущие в этом ключе, могут быть далеки от философских основ «Нового века» и их публикации – лишь дань своеобразной моде на литературу подобного рода. В качестве примера, на мой взгляд, можно привести выходящие одна за другой в последние годы книги молодого крымского психиатра Валерия Синельникова или выдержавшая не одно издание только на русском языке, изданная в 1997 году в Канаде книга «Подсознание может все» Джона Кехо, чьи лекции пользуются колоссальным успехом во всем мире. «Суперобучение 2000», «Разбуди в себе гения», «Искусство продуктивного мышления» и т.д. – все эти книги и подобные призывают к самосовершенствованию, учат ему и обещают победу над обстоятельствами, самим собой, болезнями и неудачами.

Пафос подобной литературы – утверждение безграничных возможностей человека. На первый взгляд кажется, что мы здесь сталкиваемся с мировоззренческими установками, близкими жизнеутверждающему гуманизму эпохи Возрождения. Однако более тщательный анализ позволяет говорить лишь об их слабой проекции, так сказать, «тихом эхе» этой эпохи. Книжки учат не вторгаться в мир и чувствовать себя его победителем, – а изменять себя, свой духовный настрой, самочувствие, самооценку, обещая, что в итоге победы придут сами. При этом речь идет и об успехе в бизнесе, и о счастливом браке, и об обретенном здоровье – в конечном счете, не важно о чем, лишь бы Вы этого хотели достаточно сильно и ... использовали те или иные психологические методика, рекомендуемые данным автором. Можно представить, к каким бедам, недоразумениям и разочарованиям обязательно приводит та абсолютизация субъективности, которая лежит в основе «гуманистического пафоса» подобного толка. Приведу пример из жизни. Моя знакомая аспирантка, увлекшись подобными книжками, вместо того,

чтобы усердно работать над диссертацией, методично изучая материал, обрабатывая и систематизируя его, читать необходимую литературу и страница за страницей идти вперед – каждый день часами представляла уже напечатанную и переплетенную рукопись, убеждала себя, что стала кандидатом наук, в воображении стадия за стадией проходила необходимые этапы предзащиты и т.д. После таких великолепных картин черновая ежедневная работа, очевидно, представлялась ей скучной и рутинной – и диссертацию она так и не написала. А чего стоит утверждение доктора В. Синельникова в популярной книге «Возлюби болезнь свою», что любые заболевания, – от злокачественной опухоли до насморка, можно и нужно лечить, в первую очередь, обращаясь не к докторам, а к своему подсознанию.

Безусловно, что подобная литература, конечно, повышает интерес к психическим явлениям, и последние десятилетия (начиная с 80-х годов прошлого столетия) он приобрел просто удивительные масштабы. Можно с определенной уверенностью сказать, что идеи «Нового века» сейчас заметно влияют на массовую культуру и в известном смысле формируют ее. Джеймс Сайр (см. «Парад миров», – Санкт-Петербург, изд-во «Мир») утверждает, что «... Новый век – это умонастроение, время которого пришло» [1, с. 181].

Растет массовый интерес к измененным состояниям сознания, к занятиям медитацией, гипнозам, истолкованиям сновидений и т.д. Джейн Хоустон (Фонд психологических исследований, Нью-Йорк) говорит, что наступает «время психонавтов» (по аналогии с астронавтами) и если человечество научится использовать огромный диапазон человеческого сознания, то наши праправнуки будут смотреть на нас, как на неандертальцев, ибо будут разительно отличаться от современного человека. Бывший редактор журнала «Look», социолог Джордж Леонард использует еще более сильную модель и предсказывает возникновение «новой человеческой природы», гигантский скачок в прогрессе человечества. Однако (и об этом в нашей литературе почти не пишут) среди средств развития таких сверхспособностей «Новый век» называл еще совсем недавно мистическую технику и (!) «грамотное использование наркотических препаратов». Правда, надежда на наркотики как стимуляторы творческих сверхспособностей себя не оправдала, но мистическая техника продолжает занимать в структуре мировоззренческих ожиданий этого направления большое место.

Между тем совершенно очевидно, кто извлек в период обостренного интереса философов и психологов «Нового века» к «расширяющим сознание» психоделическим препаратам наибольшую выгоду для своего бизнеса и продолжает ее извлекать на волне продолжения того же интереса в индустрии массовой культуры. Так ошибка в философско-мировоззренческих прогнозах, недостаточно осторожное обращение со святой святых – природой человека – обернулась, вместо широко разрекламированного взлета человеческого духа в будущем трагедией исковерканных человеческих судеб, особенно молодых, в настоящем. Кстати, это еще одна иллюстрация того, что, конечно, нельзя переоценивать, но нельзя и недооценивать роли философской позиции особенно получившей общественный резонанс. Цена ошибки здесь, в конечном итоге, может оказаться не меньше цены ошибки экспериментаторов и операторов на Чернобыльской АЭС, а даже –

значительно серьезнее. Остается только удивляться, что в нашей философской литературе так немного статей и книг, посвященных анализу, осмыслению сути мировоззренческих ориентаций и их социальных последствий этого, одного из самых распространенных и популярных сегодня философских течений, оказывающих большое влияние не только на представителей науки, социологов и деятелей искусства, но и на обыкновенного человека, потребителя культуры, особенно массовой.

«Новый век» пытается активно влиять и на современную политику, косвенно – через своих сторонников, непосредственно – благодаря организации «Граждане планеты», основанной в 1972 году, специальную Политическую Платформу Нового Века, разработанную Марком Сатиным и многочисленные политические партии (например, «Зеленых» в Германии), которые прилагают значительные усилия, отстаивая главные принципы этой философии, цели и задачи общественных преобразований, на ней основанные. «Преображенное человечество», возникновение «новой человеческой природы», человека, который научится управлять окружающим миром и самим собой, достигнув абсолютного здоровья – от таких перспектив захватывает дух. Написанные в стиле научной фантастики работы (например «Конец детства» Артура Кларка или «Чужестранец на чужбине» Роберта Хейнлейна) воспринимаются частью общей программы создания новой реальности. Воздействие на воображение дополняют подобные произведения в кинематографе – «Обед с Андре» Грегори, «Звездные войны» Джорджа Лукаса, ряд фильмов Стивена Спилберга. Но не является ли Новый Человек просто очередной утопией о человеке? Мировоззрение «Нового Века», обладающее огромным культурным влиянием и высокой степенью проникновения в массы, большей частью похоже на метафору или волшебную историю, в которую так хочется поверить. Правда, здесь широко используются новейшие научные термины, современные космологические и физические теории, но призрачность конечного идеала и путей достижения к нему, равно как и признание реального существования ведьм, эльфов и вурдалаков заставляет вспомнить знаменитую повесть братьев Стругацких «Понедельник начинается в субботу», которая носит подзаголовок «сказка для младших научных сотрудников». Многие теоретические построения анализируемой мировоззренческой структуры нередко невольно относишь к этому жанру.

Предлагаемая «Новым веком» политическая доктрина содержит три основных положения: а) расширение всемирного сотрудничества; б) усиление местной автономии; в) уменьшение власти и численности правительственной бюрократии.

Первое конкретизируется в идеи всемирного правительства, которое, по мнению теоретики космогуманизма, важно просто потому, что отражает тенденции к единству человечества, тенденции, получившие название глобализации и глобальной цивилизации. «В отличие от многих, возникавших в человеческой истории идей объединенного мира, которые сосредотачивали свое внимание на учреждении всемирного правительства, Новый век, то есть всемирная цивилизация, является результатом не столько политической деятельности, сколько холистического видения. Оно предполагает осознание того, что в жизни все

взаимосвязано и взаимозависимо, что мир состоит не из отдельных материальных элементов, а представляет собой совокупность связей и эволюция ведет к их синтезу и созданию еще более сложных структур» – утверждает Дэвид Спэнглер. По существу, мы сталкиваемся здесь с широко известным в философии приемом редукционизма, приобретаем то формы физикализма, то биологизаторства, когда сложные социальные структуры стремились пытались объяснить более простыми физическими или биологическими закономерностями. В данном случае за предельно широкими обобщениями просматривается одна общая идея – идея эволюции, которая естественным образом якобы неизбежно ведет к усовершенствованию социальной жизни. Космогуманисты почти не говорят о деталях будущего политического устройства, не предполагая в нем ни демократии, ни тоталитаризма, ибо, по их мнению, неуклонно развивающаяся в каждом человеке способность к самоуправлению сделает ненужными обе эти формы.

Усиление местной автономии при этом не предполагает возвращение к традициям, национальным приоритетам или интересам отдельных групп. Нет, считают космогуманисты, это следствие «автономизации» каждой личности, его персонального выбора и ответственности. Люди объединятся там и тогда, где и когда им захочется или они посчитают нужным, и такое объединение будет столь же полноправным, как и всемирное правительство. Власть, как считает Мерелин Фергюсон, которую индивид берет в свои руки, не поддается нормированию. (Следовательно, заметим мы, утрачивают смысл все правовые нормы и правила?) Каждый человек будет сам решать, что является правильным для него.

Каждый, кто знаком с историей гражданской войны в России в начале XX века, вспомнит, на что похожа эта позиция. Анархия? – безусловно! Но мы помним и о том, что в конечном счете анархия приводит не к свободе всех, а к произволу и ограничению свобод других, не вставших под это знамя. Космогуманисты «Нового века», естественно, пытаются уйти от подобных аналогий. Опора на индивидуальные решения, ведущая роль человеческой монады не предполагает, - подчеркивает Марк Сатин, - самоизоляции людей. Рост доверия между ними, интереса друг к другу приведут к объединению в целостное сообщество... Вновь – никакой конкретизации, только добрые пожелания и добрые надежды. Но ведь еще в Библии говорится, что благими намерениями вымощена дорога в ад. Впрочем, у «нового века» еще есть время подумать над деталями своей политической программы (если они осознают уязвимость сегодняшних прожектов). Тем более что третий пункт указанной программы мне представляется безукоризненным.

Возможно, перевод названия на русский язык не совсем точен и данное движение лучше обозначить не как «Новый век», а – «Новая эра», поскольку речь в нем идет не о предстоящем столетии «добра и справедливости», а о принципиально иной *эпохе*, которую предстоит пережить человечеству. Д. Андерхилл считает, что когда люди наконец осознают свою сущность, они «...смогут выключить солнце и снова включить его, превратить в лед океаны, а воздух – в золото, гармонично общаться без звуков и видимых знаков. Они смогут летать без крыльев и любить без страданий, смогут исцелять одной мыслью или улыбкой. Смогут заставить Землю

вращаться в обратном направлении или двигаться скачками; смогут расколоть ее или передвинуть... Не будет ничего, что было бы им не под силу» [1, с. 85-86].

Что же является причиной, первоисточком такой силы? Космогуманисты дают различные по форме ответы, но их суть сводится к одному – природа человека. Лучше всего, на мой взгляд, сформулировал эту позицию Гэри Зукав, поэтому я позволю себе достаточно пространную цитату: «Все, что существует, может формироваться в индивидуальные капельки сознания. Так как вы – это часть всего существующего, то можно сказать, что вы были всегда, хотя тот отдельный поток энергии, который является вами, образовался в какой-то конкретный момент. Представьте себе, что Бог – океан. Он был всегда. А теперь протяните руку и зачерпните из него чашку воды. Но индивидуальность, которой сейчас наполнена чашка, существовала всегда, не так ли? Так же обстоит дело и с вшей душой. Был момент, когда вы стали чашкой энергии, но она всегда являлась частью бессмертной первоначальной Сущности. Вы были всегда, так как то, чем являетесь вы, – это Бог или Божественный Разум, но Бог способен принимать различные формы-капельки, сокращая свою мощь до размеров небольших частиц индивидуального сознания» [2, с. 86].

Как достигается совершенство человеческого общества? Мы уже произносили это слово, которое для сторонников «Нового века» является ключевым, фундаментальным, наполненным особым содержанием. Это слово – «эволюция». Человечество благодаря ей просто «обречено» на движение по восходящей, от низшего уровня к высшему. Правда, не всех сторонников этого движения устраивает концепция эволюции как искупительной силы истории. Они, используя идеи христианства, прибегают к фигуре духовного спасителя, который, по их мнению, появляется на Земле приблизительно каждые две тысячи лет. Но возникает естественный вопрос – если человечество неизбежно и неуклонно движется к совершенству и непременно достигнет его, то есть ли смысл сегодня в каких-либо действиях, способствующих ему. Не будет ли это выглядеть столь же бессмысленно, как, скажем, организация общества помощи солнечному затмению или движению Земли по орбите? Чтобы противодействовать подобным взглядам, способным породить пессимизм и апатию, космогуманисты выдвигают такой тезис: действуя в гармонии с эволюцией, каждый человек может достичь такого уровня сознания, когда его действия способствуют ускорению наступления новой эры. Если значительное количество индивидов переходят на новый уровень, то это ощущается не только общим сознанием, но и всей Вселенной.

В одной небольшой статье естественно невозможно рассмотреть даже кратко все основные линии этого мировоззрения, тем более что оно настолько эклектично, что серьезный анализ потребовал бы исследовать и заимствование идей как из традиционной философии (от субъективного идеализма до прагматизма и постмодернизма), так и из новейших гипотез квантовой физики, космологии и генетики. Поэтому, в заключение остановимся лишь на двух характеристиках космогуманизма, которые, с одной стороны, обеспечивают его популярность и с другой – определяют (на наш взгляд) перспективы его развития в ближайшем будущем.

Своеобразное внимание к человеку. «Новый век» не призывает, как большинство гуманистов эпохи Возрождения, изменить социальные институты, чтобы сделать счастливым индивида. Он говорит: взгляните на самого себя внимательнее. Вы – источник и своих удач, и своих поражений. В Вас заложены такие возможности и силы, о которых раньше не подозревали. Начав изменять себя, вы немедленно изменяете и положение дел вокруг, и ситуацию во всей Вселенной, важно лишь найти нужные ключи к своей личности.

Такой призыв вряд ли найдет резонанс в традиционном обществе, где отношения «человек-социум» тонко сбалансированы и сплетены в единое целое. Но для маргинального человека Америки и Европы, потерявшего свои корни и вынужденного в одиночку противостоять миру, отстаивать свои интересы и место под солнцем, человека, занятого делами настолько, что некогда лишний раз взглянуть в зеркало – он звучит ошеломляюще и сенсационно. Оставим пока в стороне этот инструментарий, с помощью которого космогуманизм предлагает проникнуть в глубины своего «Я» (а это и наркотики, и медитативные техники, и шаманская практика и т.д. и т.п.) – подумаем, позитивен или негативен сам призыв. Мне кажется, что он более продуктивен, чем популярный в предшествующие столетия в Америке прагматизм и в конечном итоге, став элементом более глубокого «космомировоззрения» останется важной чертой позиции современного человека, позволяющей чувствовать себя творцом, а не рабом или объектом социальных манипуляций.

Оптимизм. Наш мир запутался в противоречиях техногенной цивилизации. На протяжении последних десятилетий мы столько слышали о техногенных катастрофах, экологических кризисах и грядущем апокалипсисе, что картины грядущего, рисуемые теоретиками «Нового века» воспринимаются как переход из темного и задымленного помещения в комнаты, полные света и свежего воздуха. Правда, каким же образом, – в конкретных деталях, – удастся человечеству решить свои глобальные проблемы – авторы этих картин не говорят (отвечая на соответствующие вопросы все тем же – призывом к совершенству), да и вряд ли готовы что-то предложить. Но на фоне крайней футурологической безнадежности такой заряд социального оптимизма не только нужен, он – необходим. Раньше его несла футурология марксизма, идея гармоничного общества теперь, видимо, наступил «Новый век». «Впервые в истории ключ к переменам находится в руках человека – человечество пришло к пониманию того, как происходит трансформация. Мы живем в эпоху великих перемен, когда мы можем сознательно слиться воедино с природой для стремительного преобразования самих себя и наших разваливающихся общественных институтов» [3, с. 383].

Список литературы

1. Jack Underhill, «My Goal in life», *Life Times Magazine*, Winter 1986/1987.
2. Gary Zukav, *The Seat of the Soul* (New York: Simon and Schuster).
3. Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy* (Los Angeles: J.P. Tarcher, Inc., 1980).

Поступило в редакцию 3.02.2005

УДК 161.47

Г.П. Балабанова

ДУХОВНОСТЬ КАК СТЕРЖЕНЬ КУЛЬТУРЫ

Духовность – коренная философская проблема, не сегодня человеческой мыслью и прогрессом поставленная, хотя и требующая в наши дни существенно нового подхода. Феномен духовности самым непосредственным образом связан с развитием сущностных сил человека, его смысложизненными ценностями и способами самоопределения в наличных формах культуры.

При этом социальные и культурно-исторические условия не только вызывают к жизни тот или иной тип духовности, господствующий в данном обществе и в данную эпоху, но и предопределяют понимание и переживание духовности как смысложизненной проблемы в идейных поисках отдельного индивида, социальной группы и социума в целом. Этим и можно объяснить, что восприятие и оценка духовности в русской культуре второй половины XIX и начала XX века глубинно отличается от восприятия и толкования этого феномена в западной культуре того же времени. Для этого достаточно сравнить два ряда имен: Достоевский – Толстой – Соловьев – Бердяев – Флоренский и Ницше – Шпенглер – Рильке – Т. Ман – Гессе.

Какое же место занимает духовность в культуре? Любая социокультурная деятельность людей глубоко противоречива по своей сути. С одной стороны, культура постоянно вырабатывает способы адаптации человека к природной и социальной среде, эффективные механизмы самосохранения индивида и социальной группы, равно как и общества в целом. С другой стороны, культура аккумулирует в себе такие общественные ценности, которые служат стимулом и катализатором для прорыва за устоявшиеся рамки исторического горизонта. Это те живительные токи, которые постоянно питают и обновляют человеческую цивилизацию, создают условия для выявления новых измерений человеческого бытия. Именно это и подготавливает самую возможность преодоления социального застоя, застывших форм человеческого бытия.

Таким образом, речь идет о той составляющей культуры, которая выражает собой меру человеческого в человеке, степень освоения людьми природной и социокультурной реальности в контексте самовыражения их универсальных сущностных сил. Отсюда «базируясь, в конечном счете на материальной основе, культурная деятельность имеет непосредственным стимулом и движущей силой внутренние духовные потенции человека, его духовные начала» [1 с. 18]. *Вот эта-то мера человеческого в человеке и есть духовность.*

В свое время К. Маркс, анализируя эволюцию исторических, социокультурных и экономических категорий, пришел к важному методологическому выводу. Даже самые абстрактные категории, такие как общество, человек, абстрактный труд, практика, в своей определенности представляют собой продукты исторических

условий «и обладают полной значимостью только для этих условий и в их пределах» [2 с. 17]. Так, категория практики обнаружила всю широту своей применимости, свой универсальный исторический смысл лишь на той стадии общественного производства, когда труд «не только в категории, но и реальной действительности, стал средством для создания богатства вообще и утратил ту сращенность, которая раньше существовала между определенными индивидами и определенными видами труда» [3 с. 42]. Несомненно, что перед нами общая закономерность становления социально-исторических категорий (движение от единичного к особенному и всеобщему). Указанное движение осуществляется при этом как бы в двух плоскостях – онтологической и теоретической. Известно, что категорию «абстрактный труд» удалось абстрагировать из экономической сферы жизнедеятельности людей, когда сам труд как реалья истории обнаружил свою универсальную природу.

Есть все основания утверждать, что в XX веке такие категории, как природа, экология, общество, культура, духовность, приобрели в силу самого исторического развития новый, общечеловеческий, всепланетарный смысл. Благодаря этому и в сфере мышления людей, на уровне теоретической рефлексии произошли важные сдвиги. Например, на наших глазах сформировался «экологический стиль мышления», системный, культурологический и интервальный подходы и т. п. Отсюда, в частности, можно сделать вывод о том, что любой стиль мышления есть стихийно складывающаяся в культуре система ключевых категорий, принципов подхода, сквозь призму которых та или иная эпоха истолковывает, оценивает и теоретически осмысливает общественное и природное бытие. При этом важно, что культура осуществляет стихийную селекцию тех или иных категорий в качестве ключевых, стилиобразующих элементов лишь по мере того, как данные категории не только в абстракции, но и в реальной действительности начинают играть качественно новую, универсальную роль.

Социокультурный опыт нашего столетия свидетельствует о том, что такие категории, как сознание, рациональное, разум, здравый смысл, сами по себе перестали быть реальной альтернативой историческому безумию, насилию, фанатизму, социальному злу. Более того, разум нередко сам оказывается в плену корыстных расчетов, корпоративных интересов, орудием бездуховности, технократической вседозволенности по отношению к природе.

Таким образом, произошло расщепление двух доньше сращенных в культуре категорий – духовного производства и духовности. «Духовность – бездуховность» – вот еще одна категориальная полярность, еще одно концептуальное сечение нашего века в самих основах человеческого бытия. Это сечение является новым выражением таких давно существовавших в культуре полярностей, как душа и тело, материальное и идеальное, добро и зло, истина и ложь. Если духовность есть подлинный нерв культуры, то бездуховность есть ее омертвляющее начало. Дело даже не в субъективных намерениях, а в тех глубинных установках, которые неизбежно порождают определенное отношение к результатам деятельности: бездуховный человек не может производить духовное.

Исторический опыт человечества XX столетия отмечен все более глубоким осознанием одного представляющимся на первый взгляд парадоксальным обстоятельства: духовная жизнь общества, равно как и продукты духовного производства могут быть *бездуховными*. В зависимости от того, кто и с какой целью производит духовные ценности, последние могут служить высшим гуманистическим идеалам, но могут и создаваться в узко прагматических, делаческих целях, ради наживы, карьеры, личного благополучия. В русском языке нет другого термина, который бы мог отразить эту глубинную антиномию форм сознания, как старое слово «духовность». Дело, конечно, не в слове, а в том, что за ним стоит. Но именно этот термин наиболее рельефно подчеркивает реальную парадоксальность ситуации: тот факт, что духовное как сфера жизнедеятельности может быть бездуховным.

Чтобы понять этот парадокс, следует с самого начала условиться о том, что семантика употребленных здесь понятий «духовное» и «духовность» совершенно различна. В самом широком смысле первое понятие служит средством демаркации материального и идеального, второе понятие служит средством демаркации внутри самой сферы идеального. В этом случае речь идет «о таких содержаниях сознания, которые определены не предметом отражения, а целями и ценностями человеческого общества» [4 с. 14]. В первом приближении можно сказать, что категория духовности служит фундаментальной демаркацией в рамках аксиологического измерения сознания. Но если выразаться более конкретно, то точнее было бы говорить и о работе сознания, и о социокультурной деятельности людей вообще.

Но что значит мера человеческого в человеке? Какими мерками можно измерить родовую сущность человека? /И если не забывать при этом, что любые такие мерки являются исторически ограниченными?/ Родовая сущность качественно отличает человека от животного. Человек способен к предметно-преобразовательной деятельности, к созданию материальных и культурных ценностей. В процессе своей истории люди научились познавательной деятельности, т.е. адекватному и ничем неограниченному постижению объективной истины, выработали в себе способность к творению добра, к восприятию и наслаждению красотой. Все, на что способен человек как родовое существо по мере развертывания истории реализуется в действительные силы и способности конкретных личностей. *Те реально функционирующие человеческие способности, которые образуют предельно общие основания человеческой деятельности, носят универсальный характер и обладают свойством бесконечного совершенствования, могут быть названы сущностными силами человека.* Примером такой силы служит способность людей адекватно, конкретно и бесконечно познавать объективный мир. Отсюда духовность можно определить как культурную ориентационную деятельность, направленную на максимальную, свободную и гармоническую реализацию сущностных сил и потенций человека.

Однако в исторически конкретном человеке развивались не только такие силы, которые обеспечивали реальный прогресс общества и личности, но и такие негативные силы, потребности и интересы, которые тормозили развитие,

задерживали процесс исторического созидания человеком самого себя. Речь идет о таких качествах, как эгоизм, лень, невежество, тупость, нравственная глухота, корыстолюбие, склонность к паразитическому образу жизни, различные формы потребительского сознания. Диалектика истории заключается в том, что общественные отношения и структуры, социальные условия в зависимости от той или иной эпохи в разной степени усиливали, развивали, культивировали не только человеческое в человеке, но и бесчеловеческое, т.е. порождали такие явления, как социальная несправедливость, эксплуатация человеком человека, и такие качества, как насилие, жестокость, властолюбие, эгоизм.

Иными словами, вопрос о том, какие качества разовьются в человеке — это зависело в немалой степени от того, какие стимулы находил человек в данных социальных условиях. При этом даже в одних и тех же социально-экономических условиях разные люди имели разные стимулы в зависимости от их социального положения. Поэтому как социальный прогресс, так и социальное зло — это не нечто абстрактное и внеисторическое, оно всегда имело конкретные исторические причины.

Однако можно ли сделать из приведенного выше определения духовности вывод о том, что духовность — это всё то, способствовало прогрессу общества и личности? Здесь мы подошли к очень важному пункту. Ещё одна грань диалектики истории заключается в том, что даже реакционные силы, насаждая всем своим образом жизни невежество, отсталость, забитость, вместе с тем так или иначе заинтересованы в определенном прогрессе хотя бы в области экономики. А это значит, что они вынуждены изыскивать стимулы для развития сущностных сил человека. Но механизмы стимулирования при этом носят крайне противоречивый характер. Если рассматривать человека не как самоцель, а лишь как средство эксплуатации и наживы, то можно использовать такие стимулы, когда человек под давлением определенных социальных условий будет развивать в себе те или иные сущностные силы, но развивать их не как цель, а как средство выжить, адаптироваться к социальной среде. В этом случае стремление к истине может обернуться гибелью добра, а желание творить добро - фанатизмом инквизиторских костров, сжигающих еретиков. Сущностные силы человека становятся на службу утилитаристско-эгоистическим интересам. На примере западной цивилизации К.Маркс показал, что последняя создала «систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступают лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное само по себе» [5 с. 594]

Как ответ на тенденции такого рода возникали, охваченные культуротворческим пафосом, великие творения искусства, философские системы, новые типы мирозерцания. «Их одушевляло стремление восстановить нарушенную «космическую связь» человека и природы, восстановить нарушенную «гармонию универсума», заново обрести утраченную универсальную меру, на основе которой общество, соблазненное утилитаристски-технической

цивилизацией, могло бы вновь заключить мир со своей собственной «естественной средой» [6]. В духовности всё многообразие культурных явлений как бы схвачено прочными скрепами, подчинено высшему внутреннему единству, благодаря которому и сам человек как носитель культуры развивает в себе не какую-то одну сущностную силу, подчиняющую себе все остальные физические и духовные качества, а выступает как целостное существо. Хотя целостность эта всегда исторически ограничена, именно она питает в человеке любые порывы к универсальной гармонии, к той самой мере, в которой воплощено единство истины, добра и красоты - т.е. объективного, общечеловеческого и индивидуально-личностного моментов человеческого существования.

Духовность как высокий гуманистический смысл и нерв культуры, как её «живая душа» и в жизни отдельного индивида, и масштабах исторического времени обнаруживает себя как универсальность потребностей и внутренняя целостность личности, как абсолютное выявление «творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному масштабу*» [5., с. 594]

Отсюда духовность можно определить как такую смысложизненную ориентацию исторического субъекта (личности, социальной группы, общества), в соответствии с которой любой конкретный человек в качестве носителя сущностных сил рассматривается по отношению к самому себе и по отношению к другим людям как самоцель и никогда как средство. Такое понимание духовности позволяет прояснить *объективную основу* гармонического сочетания личных и общественных интересов в обществе.

В своё время капитализм продемонстрировал своё историческое преимущество перед феодализмом благодаря тому, что он создал действенные материально-экономические стимулы развития человеческих талантов и способностей. Низведя эти последние до статуса товара, в качестве носителей «системы всеобщей полезности», капитализм вместе с тем нашел объективные средства /на основе механизма спроса и предложения/ измерения ценности тех или иных человеческих способностей а, следовательно, и способы их стимулирования. Но поскольку главная цель рыночной цивилизации - получение прибыли, то собственникам всё равно, на чем наживать капиталы - на добывании научной истины (когда только она способна обеспечить прибыль) или на поощрении подлинной красоты высокого искусства (если последнее имеет коммерческий успех) или на культивировании дешевых зрелищ так называемой массовой культуры. Коммерциализация равно эксплуатирует (и стимулирует) как человеческое в человеке, так и то, что объективно тянет человека назад, пробуждает в нем корыстолюбие, эгоизм, вещизм, тягу к наркотикам и т.п. Более того, она воспроизводит систему механизмов, стимулирующую психологию потребительства как массовидный социальный феномен. Но даже тогда, когда рынок вынужден стимулировать развитие сущностных сил человека в сфере производства, он отрывает их одна от другой, а нередко и противопоставляет их друг другу, так что истина начинает служить

антигуманным целям, а красота порождает зло. Перед нами одна из глубочайших антиномий современного мира: он бездуховен как в сфере производства, (хотя и опирается на развитие человеческих сущностных сил), так и в сфере потребления, (хотя потребление - это то, что, казалось бы, изначально гуманистично по самому своему содержанию).

Конечное историческое преимущество подлинно демократического общества заключается только в одном - в том, что обеспечивает свободное и полноценное развитие сущностных сил человека, делая их соотношение всё более гармоничным, целостным, глубоким и обуславливая тем самым неуклонный моральный и культурный прогресс человека.

Духовность можно охарактеризовать следующими признаками:

- Свобода (свободный труд, ничем не стесняемая самореализация человеческого в человеке).
- Универсальность (бесконечность потребностей в духовном освоении мира человеком, неограниченный прогресс и совершенствование способностей).
- Целостность (наличие ценностной координации и субординации основных смысложизненных установок личности).
- Открытость к человеческому общению (поиски взаимопонимания, открытость к диалогу людей, народов, культур).

Список литературы

1. Семenov В. С. культура и развитие человека. – «Вопросы философии», 1982, № 4.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1.
4. Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки. - «Вопросы философии». 1987, №3.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1968.
6. Давыдов Ю. Н. Культура - природа - традиции. // Традиция в истории культуры. – М., 1978.

Поступило в редакцию 18.01.2005

УДК 145.6

В.В. Бурак

КУЛЬТУРНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Ни одно сколько-нибудь значимое событие в экономике, политике, культуре не может быть адекватно понято без соотнесения его с процессами глобализации. Реализация культурных, экономических и политических стратегий в современном мире происходит в условиях жёсткой взаимозависимости и острейшей конкуренции, борьбой за экономическую, политическую и культурную власть в мировом масштабе. При этом непрерывно происходит производство, распределение и перераспределение властных функций в том числе и в культурной сфере. Конституирование, проектирование, конструирование и функционирование властных культурных стратегий на всех уровнях, необходимо рассматривать в контексте глобализации. *Актуальность* данной работы заключается в исследовании стратегий борьбы за власть в культурном поле глобализирующегося мира. *Проблема*, исследуемая в данной статье, предполагает анализ условий перехода от культуры базирующейся на традиционном мировоззрении и культурой фундированной постмодернистскими мировоззренческими инициативами. *Целью* статьи является обнаружение фундаментальных противоречий характерных для культурной ситуации сегодня в контексте углубляющихся процессов глобализации.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: РАЗНООБРАЗИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫХ КАРКАСОВ

Одним из наиболее масштабных и резонансных явлений современности является совокупность событий и ожиданий, условно именуемых «глобализацией». Почему условно? Да по той причине, что далеко не все исследователи именуют процессы экономической, политической и культурной унификации, происходящие в планетарном масштабе, именно «глобализацией», предпочитая термины: «мировая интеграция», «интернационализация» и другие. Кроме того, тенденции аналогичные нынешним они отмечают и для предшествующих эпох (христианизация, Великие географические открытия, империализм конца XIX – начала XX веков и др.).

Однако нужно заметить вопреки всем критическим замечаниям по отношению к адекватности использования термина «глобализация», что несомненными чертами современности являются скорость взаимопроникновения труда и капитала, унификация технологий и культурных стереотипов. Поэтому, несмотря на противоречивые трактовки ключевого понятия, можно считать его вполне релевантным для описания всего множества синхронных событий происходящих в мире сегодня. Когда мы говорим о власти в планетарном масштабе, то неизбежно выходим на обсуждение такого многомерного процесса как глобализация.

Дискуссии о терминологическом и теоретическом статусе «глобализации» стали едва ли не главной темой экономических, политологических, социокультурных и философских исследований, форумов и конференций. Сотни книг и

тысячи статей посвящённых этой спорной и многоаспектной теме ежегодно выходят во всём мире. Однако, не все авторы отделяют «идею» глобализации от «реальности» глобализации. Учёные ищут тот исторический пункт, после прохождения, которого рефлексия относительно радикального ускорения продвижения денежных потоков, новейших технологий, обмена идеями и передвижением людей в планетарном масштабе стала необратимой.

Конечно, в рамках данной статьи не место обсуждать издержки связанные со всем многообразием термина «глобализация». Быть в центре страстных дискуссий - это неизбежная судьба всех популярных, слов и выражений. То же самое было с «постмодернизмом», с «дискурсом», «нарративом», «духовностью». Тем не менее, оказалось, что термин «глобализация» стал не только частотным на всех уровнях обсуждения: от академических изданий и международных конференций, до газетных статей и теленовостей.

Неизбежно возникает вопрос о приоритете дефиниций и концептуализации популярного понятия. Интересно, в этом отношении, мнение авторитетной группы исследователей, комплексно изучавших феномен глобализации. Согласно Хелду, Гольдблатту, Макгрю и Перратону: «Впервые это понятие появилось в работах французских и американских авторов в 60-е г. XX в., а сегодня вошло во все основные языки мира. Тем не менее, оно нуждается в точном определении. В самом деле, глобализация грозит опасностью превратиться в расхожее клише нашего времени (если этого ещё не случилось), стать расплывчатой идеей, которая охватывает всё – от мировых финансовых рынков до Интернета, - но которая мало что даёт для понимания современных условий человеческого существования» [1, с. 1]. Чтобы устранить этот «эффект смыслового расширения» рассмотрим ещё несколько точек зрения на вопрос о генеалогии понятия «глобализация».

Например, В. И. Иноземцев, утверждает, что: «...вплоть до 1987 года в базе данных библиотеки конгресса в Вашингтоне не содержится упоминаний о книгах, в названии которых использовалось бы понятие «глобализация» [2, с. 38]. Разумеется, оно употреблялось и имело место в книгах и статьях гораздо раньше. «В научный оборот его ввёл Р. Робертсон, впервые использовавший данный термин в 1983 г. В 1985 г. он дал его подробное толкование, а в 1992 г. изложил основы своей концепции в специальном исследовании» [2, с. 38].

Автор провокативной и парадоксальной монографии «Что такое глобализация?», вышедшей в Германии в 1997 году, Ульрих Бек, исследуя вопрос о приоритете использования терминологии связанных с глобальными изменениями в мире, ссылается на известного английского социолога Энтони Гидденса, который в 1998 году заметил, что ещё в 1988 году термин «глобализация» почти не присутствовал в научных дискуссиях, но десятилетие спустя это слово стало пожалуй самым модным во всех видах дискурса [3, р. 28]. Далее У. Бек показывает, как шведский исследователь Г. Терборн обнаруживает появление термина «глобализация» в академических работах в первой половине 90-х годов двадцатого века. В то же время Г. Терборн отмечает появление французского термина «мондиализация», близкий по смыслу понятию «глобализация» уже к началу 50- годов. [4, с. 283].

Возможно, под «мондиализацией» нужно понимать просто «планетарное измерение» какого-либо политического события, и прежде всего, такие его характеристики как «резонансность» и «дальнодействие». Концептуализация глобальных процессов при помощи термина «мондиализация» является первой попыткой мыслить отдельные события как элементы единого процесса. Но, разумеется, экономические и политические процессы в 50-е годы не равновелики тем процессам, которые стали проявлять себя в 90-е годы после «падения Берлинской стены», экспоненциального роста сотовой мобильной связи и Интернет (в 1989 году примерно 30 тыс. пользователей, а в 2002 году уже 689 млн. пользователей). Итак, «мондиализация» это первая попытка осмысления различного рода мирных экспансионистских проектов в XX веке.

Когда используется термин «глобализация» то мы имеем в виду совокупность экономических, политических, социальных и культурных действий, целью которых является максимализация воздействия «акторов» и «игроков» глобального процесса (англ. *global actor*, - деятель в глобальном масштабе, или, *global player* - участник глобальной игры).

Если же речь идёт «глобализме», то здесь нужно учитывать политический аспект, поскольку за глобализмом часто скрываются геополитические стратегии власти, обеспечиваемые определённой идеологией. Именно глобализм вызывает ответную реакцию в виде «антиглобализма». Все эти процессы, стратегии, контрстратегии планетарного масштаба заставили представителей различных академических дисциплин заняться феноменом глобализации.

КУЛЬТУРА, ВЛАСТЬ И ОСНОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

Экономические и политические явления и тенденции, несмотря на их масштабность и значимость для сегодняшнего и завтрашнего дня, по большей мере исходной точкой имеют утилитарно-прагматические основания. Когда мы переходим к анализу культурных явлений, то разумеется мы не можем не учитывать также некоторой доли прагматизма, а также экономической и политической ангажированности культурных процессов (можно провести параллельное сравнение с ситуацией в мировом спорте, где зачастую трудно отделить игровой, медицинский, экономический и политический аспекты). Отсюда и соответствующая терминология: «культурная политика», «экономика культуры», «шоу - бизнес» и т.д. Чтобы понять механизм функционирования культуры в планетарном масштабе необходимо учесть радикальный сдвиг мировоззрения, произошедший в последние десятилетия. При этом, необходимо также понимать различия между традиционными формами культуры и современной культурой, которая по существу из маргинальной зоны выдвигается в «центр», оттесняя традиционную культуру в периферийную зону.

В доиндустриальную эпоху мировоззрение, лежащее в основании всех форм традиционной культуры, фундировало, базирующуюся на мифе и религии, целостную, устойчивую и консервативную, континуальную картину мира. Основными «несущими» конструктами этого мировоззрения были образы, метафоры, символы. Мифы и священное предание были все объясняющими

метанарративами не поддающимися рефлексии. Посредством ритуала культурные формы «внедрялись» в индивидуальное и массовое сознание, закреплялись в нём, и служили способом идентификации подлинности культурных событий, обеспечивая их «легитимность», устойчивость и «вечность».

В индустриальную эпоху (эпоху модерна) основными нарративами, фундирующими культурную деятельность, рецепцию культурных явлений и обеспечивающими культурную адаптацию индивидуумов, становятся различного рода идеологии, сконструированные уже на основе рациональных понятий. Если миф апеллирует к традиции, к далёкому прошлому, то, различного рода социальные теории ориентированы на далёкое будущее. Анархизм, социализм, коммунизм – футуристичны и антитрадиционалистичны. Но, также как и мифы предшествующей эпохи, они были направлены на то, чтобы формировать целостную, континуальную картину мира. Правда, в отличие от предшествующих нарративов, вместо устойчивости и консерватизма, идеологиям имманентна динамическая интенция, а, кроме того, они основаны на идее прогресса.

Что касается мировоззрения постиндустриальной эпохи, то, прежде всего, нужно отметить, что оно, конечно же, не претендует на континуальность и внутреннюю непротиворечивость. Несмотря на тенденцию к глобальной вестернизации мира, существуют различные сильные контрдвижения, которые условно можно обозначить как религиозно-фундаменталистские. Поскольку, тем не менее, наибольшим экономическим и научно-техническим потенциалом обладает именно западная версия глобализации, то учитывая формат данного исследования, обратимся к анализу мировоззренческих оснований именно постиндустриального мира. Коротко говоря, эпоха модерна, фундированная рациональностью, как в теории, так и в практической деятельности, завершилась к началу 60-х годов XX века, а к началу 70-х годов в западной Европе и Северной Америке стало шириться антимодернистское движение под собирательным именем «постмодерн».

ОТ МОДЕРНИСТСКОЙ КАРТИНЫ МИРА К ПОСТМОДЕРНИСТСКОМУ КОЛЛАЖУ: *THE WORLD-VIEW SHIFT*

Одним из знаковых явлений эпохи глобализации является феномен мультикультурализма. Это объясняется прежде всего сменой мировоззренческих координат, благодаря широкомасштабной интеллектуальной и организационной работе мыслителей – постмодернистов. Существенным мета-культурным событием последних десятилетий XX века в западном мире и на его периферии, несомненно оказалась смена мировоззренческих оснований, что в упрощённой форме выражается оппозицией “современность – постсовременность”, “модерн – постмодерн” или “модернизм – постмодернизм”. Сначала косвенно, а затем и по существу, дискуссия о мировоззренческих основаниях современной эпохи актуализировалась и в Украине.

Проблема политического, экономического, эстетического и этического выбора “между прошлым и будущим” стала краеугольным “философским камнем” духовной ситуации времени не только для философов, но и для общества в целом. В европейском обществе уже в течение четырёх последних десятилетий принципиально обсуждается конфликт между модернистским и постмодернистским

(постсовременным) мировоззрением. Очевидно смещение мировоззренческих координат, налицо сдвиг (*shift*), изменение общей диспозиции, передислокации интеллектуальных сил. Этот интеллектуальный/идеологический «перекрёсток» пока что «перепрыгнуть» никак не удаётся, ни «там», ни «тут».

Нужно отметить, что рефлексия по отношению к этому фундаментальному сдвигу в области мировоззренческих координат, существенно запоздала в отечественных академических философских исследованиях, как и на всём постсоветском пространстве. Если первые работы Ж. Бодрийара, Ж. Делёза, Ж. Дерриды, Ж.-Ф. Лиотара, Ги Дебора и др. посвящённые осмыслению радикальных изменений того, что происходит с обществом, культурой и человеком на Западе были опубликованы в конце 60-х гг., то переводы и комментарии к этим работам на славянских языках появились лишь в 90-х гг. XX века. Таким образом, как в технологическом и социальном, так и в рефлексивном и мировоззренческом плане отечественная мысль оказалась в ситуации «черепахи, пытающейся догнать Ахилла».

Ещё не дочитав до конца «классические» тексты постмодернистского круга, не подвергнув их критической рефлексии (к чему обязывает профессиональное кредо философа) появились многочисленные апологии и апологеты «постмодернизма». Вместо того, чтобы внимательно рассмотреть онтологические основания эпохального «смещения» (англ. *shift* 1) *изменение, перемещение, сдвиг; 2) смена, перемена, чередование*), внимательно исследовать условия и детерминацию перехода от «модерна» к «постмодерну», соотнести это с «местными» условиями, отечественные мыслители (разбираясь по принципу: «наши» - «ваши»; «за» и «против»; «позитивное» или «негативное» явление) разделились (как всегда) на две непродуктивные в эвристическом плане группы.

Одни из них, интеллектуальные «модники» и «модницы», начали «с придыханием» повторять малоосмысленные фразы, в которых загадочно-интригующе чередовались: «дискурс», «деконструкция», «постмодерн», «симулякр», «ризома», «психоанализ» и другие. Менялся порядок слов, указывая лишь на то, что употребляя эти таинственные (*enigma*) словосочетания, используя «эзотерический язык» (*arcane*) постмодернистов, «говорящие» на этом «птичьим языке», весьма «продвинуты» и приобщены к «новейшим» (т. е. «тридцатилетней свежести») идеям современной философии.

«Классические», «аутентичные» постмодернистские тексты достаточно просто идентифицировать. Они специально сконструированы как «пазл» (англ. *puzzle* 1) *вопрос, ставящий в тупик, головоломка, загадка, 2) игрушка, ребус, мозаика*), что с необходимостью ведёт к недоумению, интеллектуальному затруднению, фрустрации, растерянности и замешательству читателя.

В общем, «постмодернизм» и «всё, всё, всё» стали восприниматься как эдакая «модная штучка», как «пароль» эксклюзивного доступа к «философскому зазеркалью», как «пропуск» в «интеллектуальный спецбуфет». Философы-постмодернисты воспринимались точно так, как известные французские кутюрье (фр. *haute couture parisienne* — *первоклассные парижские модельеры*). Восприятие постмодернизма оказалось симметричным рецепции парижской моды (фр. *haute*

couture - высокая мода; англ. *fashion show*) в далёкой провинции. Было конечно же, много амбициозности, высокомерия и чванства (фр. *hauteur*, 1) *высота* 2) *высокомерие*).

Постсоветский философ-постмодернист это *man of fashion* (человек, во всем следующий моде). Сформировавшийся тип можно было бы обозначить как *haute/hauteur*. Адекватность восприятия нового культурного феномена и осмысление его явно отсутствовала.

Другая группа философов, консервативно настроенных мыслителей - *man to go out of fashion* (англ., *выходить из моды, быть старомодным*), также, в силу исторических обстоятельств, не вполне знакомых с ключевыми текстами постструктурализма-постмодернизма, повторяла избитые "истины": о "кризисе западной культуры", и опять же, в который раз, о "кризисе современной буржуазной философии". И эти, вторые, в принципе, заняли честную позицию, ведь лучше быть старомодным, чем "человеком без свойств", "чистой рецептивностью".

На самом деле, то, что многие, не различая и не вполне понимая, называют "постмодернизмом" достаточно разнородно, противоречиво и интеллектуально "диверсифицировано". Каждый, кто серьёзно желал разобраться с тем, что собой представляет «постмодернизм», каковы его принципы и стилиобразующая форма, должен бы сделать, прежде всего, различие между постмодерновой культурой (*postmodern culture*) и постмодернистской философией (*postmodernist theory*).

"Постмодернистская философия" – это рефлексия по отношению к тому, что происходило в некоторых западных странах в 50-е и 60-е годы (осмысление уроков фашизма, войны во Вьетнаме, молодёжные студенческие бунты в университетах Беркли и Сорбонне). Это прежде всего переосмысление реального опыта радикальной интеллигенции, социально-этических и эстетических экспериментов, включая сюда: "рок-революцию", "LSD-revolution", "сексуальную революцию", контркультуру (*counter-culture*), культуру андеграунда, и художественного авангарда (*underground culture*).

В отличие от советских и постсоветских философов, не знакомых с той реальностью, которая стала предметом анализа и "перечитывания-переписывания" французскими, а затем американскими философами. Так называемые "постмодернисты" философствовали *de profundis*, что называется, «из глубины» резиньации, болезненного разочарования в ценностях модерна: религии, политики, образования и самой философии.

«Там», «у них», был реальный *shift* (где основным значением этого английского понятия является - *изменение, перемещение, сдвиг, с последующим действием; to bring about, produce a shift in — производить, вносить изменения*). Был, прежде всего, обнаружен "объект" (*postmodernity, postmodern culture*), затем детально описан литераторами, и только позднее появилось его осмысление - *postmodernist theory*.

"Здесь", "у нас", мы скорее всего имели дело с другим смыслом английского термина. Когда рассматривается постмодернизм без онтологических оснований, то пишется "история болезни" в отсутствии "постмодернистского тела". Поэтому приходится "хитрить", говорить с многозначительными намёками. Кстати, одна из

коннотаций слова *shift* - *переодевание*; другая - "*сознательное введение в заблуждение*" (*make a shift* - *уловка, увертка, хитрость*).

Таким образом, случилось не осмысление и рефлексия над тем "что с ними происходит", "что с нами происходит", а производство некоего "псевдодискурса" - "псевдомимесиса". Состоялась "дистанционная псевдоэмпатия", вариант философской, "дистанционной любви/ненависти к дальнему".

Констатируем, что продолжающееся сосуществование ситуации модерна и постмодерна и рефлексия по отношению к данному положению дел незавершены. Мы одновременно имеем дело с "незавершённым модерном" и "незавершённым постмодерном". Сегодня *modernity* and *postmodernity* синхронны, а не диахронны. Тем не менее, можно сделать некоторый "эпистемологический эскиз" произошедшего смещения мировоззренческих оснований рубежа тысячелетий.

Модерн, современность, эпоха модерна (*modernity*) начало которой совпадает с возникновением эпохи Нового времени (*Modern age*) – является эпистемологическим топосом производства дискурсивных практик современного общества (*modern society*). Эта эпоха маркирована такими историческими событиями как: Просвещение, классическая механика, Французская буржуазная революция, появление национальных государств в Европе, индустриальная революция, классический капитализм, экспоненциальное развитие науки и техники, интенсивная урбанизация. Постепенно сформировался и специфический стиль мышления, фундирующий мировоззрение модернистского типа: рационализм, генерализирующие методы познания, научные классификации, принцип объективности истины, детерминизм, уверенность в прогрессивном развитии человечества, универсальность, уверенность в существовании общечеловеческих ценностей (аксиологический реализм), социальный утопизм.

Постсовременность, постмодерность (*postmodernity, postmodern culture*), и постмодернистская философия (*postmodern philosophy*) характеризуются: иррационализмом, экстравагантностью, методологической эклектикой, релятивизмом и плюрализмом, эпистемологической неуверенностью, организацией текста по типу коллажа, скепсисом по отношению к идее прогресса, уверенностью в том, что ценности детерминированы социально и индивидуально, акцентируется фрагментарность и мозаичность культур, обусловленных консьюмеризмом и вездесущностью масс-медиа.

Мы сегодня находимся в ситуации, когда нам навязывают идентификацию "буферного государства" и "культурной периферии", когда нужно ответить на вопрос о нашей самоидентичности и европейской идентичности (или какой-то иной). Проблема не может быть адекватно поставлена и проработана без анализа реального (или виртуального) сдвига (*shift*), *произошедшего/происходящего* в рамках западного мировоззрения.

Вероятно, было бы продуктивным не ставить вопрос радикальным образом: "Или – или?". Сегодня важно ответить на более сложные вопросы: Можно ли "сконструировать" мировоззрение, для решения практических задач? Как соотносятся: "мировоззрение" и "национальная идея"? Стоило бы обратиться к специальным фундаментальным трудам такого немецкого мыслителя,

фундаментально исследовавшего природу мировоззрения (*Weltanschauung*), как В. Дильтей. Нельзя обойти также вниманием результаты исследований ментальности французских мыслителей из "Школы Анналов" В методологическом отношении здесь, видимо, будет продуктивен интервальный подход, позволяющий учитывать многомерность сложных, многовекторных ситуаций.

МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ: «ДВОЙНАЯ БУХГАЛТЕРИЯ» ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Отчётливо выраженный антирационализм в эпистемологии, релятивизм в аксиологии, атеизм и гедонизм стали теми основными параметрами, которые оказали решающее влияние на формирование мировоззрения в странах так называемого постиндустриального мира. С одной стороны, принципы мультикультурализма и политкорректности – характерный признак современного цивилизованного мира. С другой стороны, скоростной трансфер культурного коммерческого продукта, не имеющего национальной идентификации, ведёт к демонтажу специфического культурно-исторического типа мировоззрения, размывает его границы, делает его мозаичным, эклектичным и, как следствие, аморфным и неустойчивым. Для более эффективного проведения глобализации такое пластичное, «гуттаперчивое», рекомбинированное мировоззрение наиболее желанный вариант. Поэтому, сохранение этно-культурной идентичности (предполагающее герметичность культуры) в условиях господства массовой коммерческой культуры является весьма проблематичной, поскольку постмодернистская открытость предполагает разомкнутость культурных горизонтов.

Главная опасность для культуры, на наш взгляд, происходит вследствие самообмана культурного сознания ангажированного мультикультуральной установкой. В эпоху глобального капитализма невозможен декларируемый постмодернистской философией мультикультурализм, как взаимное признание и автономность «больших» и «малых» культур, как и сам принцип ранжирования культур. Достаточно аргументировано разрушает иллюзию пропагандируемой мультикультуральной идиллии словенский философ Славој Жижек. Он задаётся полемическим вопросом: «Как в таком случае мир Капитала соотносится с формой национального государства в нашу эпоху глобального капитализма? Быть может, лучше всего эти отношения было бы назвать «автоколонизацией»: в условиях полного мультинационального обращения капитала мы перестаём иметь дело со стандартной оппозицией между капиталом и колонизированными странами; глобальная компания как бы перерезает пуповину, связывающую её со своей матерью-нацией, и относится к стране своего происхождения просто как к ещё одной территории, которую нужно колонизировать». [5, с.107-108]. Следовательно, мультикультурализм становится условием денационализации культур, поскольку «сильные» культурные субъекты - нежелательные конкуренты в условиях экономико-культурной колонизации. Мультикультурализм формально усиливает позиции культурных меньшинств, делая шансы на выживание в культурном поле «борьбы за существование» как будто бы равными для «больших» и «малых» культурных акторов. На деле, мультикультурализм ведёт к сегментированию культурного целого, ослабляя позиции этнических и национальных культур перед

лицом культурной унификации («голливудизации», «диснейлизации», «макдональдизации» и т.д.)

В настоящее время вектор культурно-экономических стратегий направлен таким образом, что воздействие, благодаря вездесущности СМИ оказывается непосредственно на сенсорику человека, и, опосредованно на его тело и «тело» самой культуры. Идут процессы унификации на уровне ментальных форм. Классический субъект с его рациональной установкой уже не востребован в качестве объекта приложения власти. То, что немецкие мыслители обозначают как *Weltanschauung*, «мировоззрение» (по-английски – *world of view, ideology, world outlook*) в современной французской традиции называется *ментальностью* (*mentalite*). Говоря упрощенно, ментальность это способ организации нашего опыта повседневности, содержание нашего обыденного сознания. В марксистской философии более адекватным переводом для термина «ментальность» было бы понятие «обыденное мировоззрение», а для корреляции с понятием «идеология» было бы понятие «теоретическое мировоззрение». Таким образом, нынешняя опасность размывания традиционных культурных форм происходит не из идеологических и политических источников, но посредством лавинообразных процессов консьюмеризации, через работу структур повседневности.

Выводы. Исследование стратегий борьбы за власть в культурном поле глобализирующегося мира должно базироваться на анализе прежде всего политико-экономических процессов. Это предполагает рассмотрение условий перехода от культуры базирующейся на традиционном мировоззрении к культурным формам, продуцируемым постмодернистскими мировоззренческими инициативами. Это и приводит к обнаружению фундаментальных противоречий характерных для культурной ситуации в контексте углубляющихся процессов глобализации.

Список литературы

1. Хелд Д. и др. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. / Пер. с англ. В.В. Сапова и др. – М.: Праксис, 2004.
2. Иноземцев В. Л. Глобализация – наивная мечта XX века // Человек. – 2003, №5.- 38 – 44.
3. Giddens A. The third way. The renewal of social democracy. Cambridge: Polity Press, 1998.
4. Бек У. Что такое глобализация? - М: Прогресс – Традиция, - 2001.
5. Жижек С. Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм./Пер. с англ. А. Смирнова. – СПб.: Алетейа, 2005.

Поступило в редакцию 18.02.2005

УДК 121.8+56

А.В. Гадеев

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ КОНЦА 30-Х ГОДОВ XX ВЕКА

Актуальность темы 60-летия победы во Второй мировой войне притягивает многих ученых к протагонистам международных событий, особенно к тем, кто, несмотря на идеологическое неприятие партнера по переговорам, попытался преодолеть противоречие во имя борьбы против германского нацизма. Среди работ, которые изданы в последние годы, анализирующих предвоенный период и начало Второй мировой войны следует назвать Иванова Р.Ф. «Сталин и союзники. 1941-1945 гг.»; коллективный труд «Восточная Европа между Гитлером и Сталиным 1939-1941 гг.»; сборник статей «Нападение Германии на Советский Союз, 1941»; дискуссия по поводу «тезиса о превентивной войне»; работа М.Д. Кэрли. 1939. «Альянс, которого никогда не было, и начало Второй мировой войны» и т.д. Большинство авторов сочетают анализ общих тенденций развития международных отношений в Восточной Европе с выявлением специфики внешней политики различных государств.

В связи с международной ситуацией конца 30-х годов XX века вправе говорить о таком феномене международных отношений, как идея упущенных возможностей. Этот термин уже давно начал использоваться отечественными учеными. Можно сказать, что в те тревожные годы участники европейской политики недооценили агрессивную сущность и ударную силу фашизма, упустили из виду ту смертельную опасность, которую нес фашизм всему человечеству [1, с. 83]. Если исходить из исторических реальностей, то не может не возникнуть подозрение в том, что война - это неотъемлемая врожденная составляющая самой человеческой природы, точно так же как тяга к игре, пению, снятию стресса, потребность в сатурналиях, вальпургиевых ночах, маскарадах и т.д. Конечно, она порождается вполне осязаемыми материальными, экономическими, социальными, династическими, религиозными и иными факторами. Однако история предоставляет множество примеров, демонстрирующих, что устранение этих и подобных факторов не всегда приводило к устранению самих войн из жизни стран и народов. И. Кант не без оснований говорил, что история в целом никоим образом не свидетельствует о человеческой мудрости, скорее, она летопись человеческого несовершенства, безумия, тщеславия и порока. Этими качества обладали многие лидеры западноевропейских стран и Японии в первой половине XX века. Часто сравнивают Гитлера и Сталина. А почему бы не сравнить Гитлера и Чемберлена, от которых сильно зависело начало второй мировой войны. По-видимому, не лишены основания аргументы и доводы тех авторов, которые считают присущие человеку от рождения злое начало, иррациональные и разрушительные побуждения, гордость,

тщеславие и корыстолюбие не последними по значимости мотивирующими факторами общественно-исторического развития, важным компонентом которого являются войны. Как не без оснований отмечал Гегель, движение истории осуществляет ее «дурная сторона», «порочное начало» - неповиновение. Более того, неповиновение, непокорность и мятеж, наряду с другими факторами, стали немаловажным стимулом общественно-исторического прогресса. Общество, в конечном счете, живет и развивается по законам, корни которых лежат в природе человека. Это в первую очередь относится к разного рода конфликтам и войнам. И действительно, любая война развязывается и ведется не богами или демонами, а обыкновенными людьми, и, чтобы понять ее природу, необходимо выяснить, какие именно человеческие качества ее вызывают. Здесь необходимо учитывать не только разумное и доброе начала человека, но и реальность его несовершенства, его страсти, зависть, алчность и т.д. Необходимо преодолеть избыточную, слишком восторженную, по сути дела не выдержавшую испытания историей веру в человека, вышедшую из гуманистической традиции с ее постулатом - «человек мера всех вещей». История изобилует примерами, свидетельствующими о том, что человек, слишком многое возомнивший о себе и слишком многое себе позволяющий, при определенных условиях может быть просто опасен для целых стран и народов, а то и для всего мирового сообщества. Ибо приходится констатировать правоту Шеллинга, который говорил, что в человеке «содержится вся мощь темного начала и в нем же содержится и вся сила света. В нем — оба средоточения: и крайняя глубина бездны и высший предел неба». С этой точки зрения, тайна и таинство жизни включают в себя наряду с устремленностью ввысь, в сферу сверхличного, божественного, также мистерию греха, греховного начала, отрицания того, что мироздание, соответственно, и жизнь, как интегральная часть его, полны роковых противоречий. Сама свобода человека предполагает возможность выбора одной из множества альтернатив, в том числе и выбора между добром и злом. К тому же исторический опыт воочию продемонстрировал, что не существует каких-либо гарантий торжества начал добра и разума в мировом бытии. Проявляясь и активно действуя в облике явлений этого мира, зло слишком часто торжествовало и торжествует свою победу. Однако неизбежность и неустранимость мирового зла отнюдь не означает тщетность и обреченность борьбы с ним. Именно в вечной борьбе со злом, в конечном его преодолении, человеку суждено реализовать свои сущностные характеристики, каждый раз заново утверждать свои права и притязания на жизнь на началах добра, доказывать, что зло не есть нечто непреложное и что оно отнюдь не правит миром.

Данные философские рассуждения позволяют под определенным углом зрения посмотреть на диалектику политических отношений 30-х годов в Европе, на активную политику одних стран и пассивную политику других стран. По-прежнему вызывает интерес проблема англо-франко-советского сближения. Среди сторонников англо-франко-советского сближения выделяют наркома иностранных дел СССР М.М. Литвинова, заместителя министра иностранных дел Великобритании Р.Г. Ванситгарта, советского полпреда в Лондоне И.М. Майского. Вместе с тем, история показывает, насколько хрупкой являлась основа этого

сближения. Выход на первый план последовательного антисоветчика Н. Чемберлена и А. Идена в Великобритании, Э. Даладье во Франции подрывали основу переговоров. По мнению многих ученых уже в 1936 г. руководители Великобритании и Франции исключали возможность сближения с Советским Союзом. В связи с этим надо подчеркнуть, что это произошло до того, как сталинские репрессии реально ослабили Красную Армию. Основной причиной стало «опасение войны, которое было сравнимо с опасением революции - и опасением победы». По этой причине советско-французское сближение, начатое в середине 1930-х годов, не было подкреплено результативными военными переговорами. В научной литературе: подробно рассматривается европейская ситуация накануне Мюнхенского соглашения. Большинство исследователей считает, что по вине руководителей Великобритании и Франции не был использован шанс, остановить германскую агрессию против Чехословакии.

История повторяется в конце XX века. Европа ничего не смогла сделать (а может и не захотела) для предотвращения американской агрессии против Югославии. Цивилизованная Европа очередной раз была поставлена в угол за плохое поведение. Несмотря на крайне негативную советскую, позицию в отношении Мюнхенского соглашения, советские руководители не давали повода в конце 1938 г. для утверждения о том, что они отказались от политики европейской безопасности и сотрудничества с Великобританией и Францией, несмотря на то, что в конце 1938 г. усилились слухи о том, что следующей целью Германии станет советская Украина. 5 января 1939 г. германская сторона предложила советскому руководству возобновить переговоры о предоставлении кредита. При этом подчеркивалось, что переговоры не будут сопровождаться обсуждением каких-либо политических условий. Одновременно СССР подтвердил свою расположенность к продолжению переговоров с Великобританией и Францией.

И даже в марте 1939 г., когда в связи с германской оккупацией Чехословакии ситуация в Европе резко ухудшилась, Чемберлен продолжал надеяться на соглашение с нацистами. Существует уверенность в том, что Чемберлен являлся основным препятствием на пути соглашения о сотрудничестве с СССР. Попытки ряда политических деятелей, например, Ванситгарта осуществить зондаж с целью возобновления переговоров об англо-франко-советском соглашении скептически были встречены советской стороной. Тем не менее, Литвинов предпринял одну из последних попыток накануне своей отставки с поста наркома иностранных дел, предложив английской стороне проведение конференции шести стран: Франции, Великобритании, Советского Союза, Польши, Румынии и Турции. В ответ британская сторона ограничилась направлением в Москву 23 марта 1939 г. секретаря департамента заморской торговли Хадсона с целью проведения торговых переговоров. По итогам визита Хадсона Литвинов пришел к выводу, что британская сторона не имеет серьезных намерений заключить военный союз с СССР. Более того, когда ТАСС сообщил по итогам визита Хадсона, что имели место политические консультации, британская сторона решительно опровергла это сообщение.

Состоявшийся в апреле 1939 г. обмен мнениями между тремя странами показал, что английские и французские представители категорически отказывались распространить гарантии на балтийские государства и Финляндию. Чем руководствовались лидеры западных стран, уклоняясь от обязывающих соглашений с СССР? Можно привести аргумент, который советская историография обходила молчанием: Чемберлен и Даладье были уверены, что СССР не располагал достаточными силами, чтобы защитить себя, не говоря уже об участии в коллективных действиях против Германии

На самом деле, это был очень важный аргумент, принимавшийся в расчет британскими и французскими руководителями при выборе стратегического партнера. Многие напротив, подвергают сомнению этот аргумент и пытаются доказать, что, несмотря на сталинские репрессии против командного состава Красной Армии, она могла бы оказаться ценным союзником для западных стран в затяжной войне против Германии. Еще одним обстоятельством, влиявшим на британскую политику, являлся тот факт, что стратегический интерес западных стран, прежде всего, Великобритании находился за пределами Восточной Европы. Отставка Литвинова, по мнению многих исследователей не внесла существенных изменений в советскую внешнюю политику. Поворотным в политике СССР стал другой день, 14 марта 1939 г., когда стало ясно, что Франция и Великобритания проявляют неуступчивость в отношении взаимных гарантий западных границ Советского Союза. Не без оснований, советское руководство выражало свое беспокойство тем, что Германия может осуществить нападение на СССР через балтийские государства или Финляндию при полном бездействии западных держав. В начале июня Эстония и Латвия подписали договоры о ненападении с Германией, и германские офицеры провели инспекцию пограничных укреплений этих стран

Надо полагать, что нет никаких доказательств советско-германского сближения вплоть до прибытия английской и французской делегаций на военно-политические переговоры в Москву. Низкий уровень представительства делегации давал советской стороне достаточные основания подозревать западных руководителей в нежелании результативного исхода переговоров. Кроме того, из правительственных источников в Лондоне исходила утечка информации в прессу о секретных военных переговорах. Наконец, масла в огонь подлил младший парламентский секретарь по иностранным делам Батлер своим выступлением 31 июля 1939 г. в палате общин британского парламента, в котором «он выразил сомнения в советских обязательствах защищать независимость стран Балтии. Молотов был рассержен». Современные архивные документы, появившиеся в последнее время, дают возможность более обстоятельно и детально проанализировать суть процессов во внешней политики. Накануне прибытия англо-французской миссии в СССР советское руководство получило из Берлина предложения (хотя и в общей форме) о разделе сфер влияния в Восточной Европе между двумя государствами. За четыре дня до начала англо-франко-советских переговоров Политбюро ЦК ВКП (б) приняло решение начать официальное обсуждение германских предложений. Глава советской делегации К.Е. Ворошилов получил инструкции на ведение переговоров в ультимативной форме. В свою очередь, английские и французские партнеры дали

все основания для срыва переговоров. Переговоры между Германией и СССР вступили в завершающую стадию, и 19 августа 1939 г. Молотов передал министру иностранных дел Германии Риббентропу проект советско-германского пакта о ненападении и предложил подписать секретные протоколы. Заключив пакт с Гитлером, Сталин, по моему мнению, совершил ту же самую ошибку, что и французы и англичане: он считал, что «можно иметь дело с Гитлером, или, по крайней мере, оттянуть неизбежный конфликт до тех пор, пока Советский Союз не станет сильнее». В российской историографии доминирует точка зрения, что после заключения пакта Риббентропа-Молотова советское руководство «сожгло все мосты» для продолжения переговоров с Лондоном и Парижем. Многие ученые делают акцент на том, что продолжение дипломатических контактов между Лондоном, Парижем и Москвой оставляло советскому руководству иные варианты борьбы за национальную безопасность.

Сегодня, когда западные исследователи бросают в адрес СССР обвинения в развязывании войны, следует со всей определенностью сказать, что именно правящие деятели Англии и Франции несут тяжелую ответственность за свою близорукую политику попустительства Германии и за попытки соглашения с ней за спиной за счет СССР [1, с. 85]. В конечном счете, эта политика подорвала возможность формирования антигитлеровской коалиции в конце 30-х годов, а во многом привела к трагическим последствиям 1939 года. Есть еще один чрезвычайно важный аспект. Можно было бы подойти к этому периоду, являвшемуся одним из экстремальных в истории XX века, с более широких позиций, задавшись вопросом о том, как вообще должны вести себя политические партии и лидеры в такой момент, когда на карту поставлены судьбы человечества. Не следует ли найти в себе силы подняться над сиюминутными выгодами и эгоистическими интересами, чтобы осознать бремя ответственности перед человечеством, перед мировой цивилизацией и, преодолев острые разногласия между государствами, отыскивать пути и способы достижения соглашения и компромисса.

Подходя с таких позиций, мы сможем найти новые грани и новые характеристики действий европейских стран и их лидеров в канун Второй мировой войны, понять и обусловленность их поведения объективными факторами международного развития, и их просчеты. Такой подход позволит нам с новой силой и под новым углом зрения, рассмотреть опыт предвоенного периода и усвоить этот урок-предупреждение, который дает нам предыстория Второй мировой войны.

Список литературы

1. Гадеев А.В. Вторая мировая война. Анализ западных концепций. – Керчь, 2004.

Поступило в редакцию 18.01.2005

УДК 156.8

Т.В. Черепанова

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

Харизма как вид социального взаимодействия лидеров и масс, приобретает большое значение в периоды, когда на повестку дня страны ставится вопрос о сохранении её целостности и поиска выхода из возникшей критической ситуации. Современные исследователи, вслед за М. Вебером определяют харизму как качество личности, которая благодаря дарованной свыше благодати, дара, способна оказывать на окружающих сильное влияние. Причем природа этого влияния сводится к божественной одаренности личности сверхъестественными способностями. Вследствие такого объяснения, в последнее время понятие харизмы вошло в широкий научный, публицистический и повседневный оборот.

Харизма, как феномен, имеет значение для социологической науки с точки зрения исследования её социального, политического или экономического последствий для общества в целом. Исходя из веберовской трактовки, харизма есть революционная сила, основная функция которой – установление нового социального порядка, чуждого всем предыдущим традициям. Харизма пробуждает внутренние силы общества, трансформируя «...направления мышления и действия при полной переориентации всех установок ко всем отдельным формам и к «миру» вообще» [1, с. 647-649]. Таким образом, харизма порождает в обществе харизматический процесс, который приводит к качественным изменениям всех структур общества.

Для исследования харизматических процессов, необходимо выделить предпосылки этого явления социальной жизни. Выделение в харизматическом процессе одной или нескольких детерминант даст возможность исследователям прогнозировать возможную реакцию населения на ту или иную ситуацию. С этой целью необходимым представляется выделение социокультурной и кризисной составляющей харизматического процесса в отдельные социологические категории.

Харизматический процесс подчинен основным социальным закономерностям, определяющим направление развития той или иной ситуации в обществе. Социологическая наука подходит к данному процессу с двух позиций, выделяя первостепенность социального или лидерского детерминизма. М. Вебер и многие его последователи, придерживаются той точки зрения на харизматический процесс, которая исходит из кризисной детерминанты этого процесса. Социальный, политический или экономический кризис в обществе, по их мнению, формирует в обществе склонность к поиску содействия сильной воли, воплощать которую, призван харизматический лидер. В общественном сознании терпящего кризис общества, нарушаются механизмы, обеспечивающие гармоничное

функционирование системы внутренних и внешних связей. В связи с нарушением равновесия системы, актуальным становится процесс поиска личности, которая может вернуть утраченное status quo. Кризис, в данном случае, выступает в роли стимула для поиска личности спасителя.

Подход к исследованию природы возникновения харизмы и связанного с ней процесса, как необходимой составляющей кризисного общества, несомненно имеет рациональное зерно. Тем не менее, этот подход сужает рамки данного явления только как неизбежного элемента кризисного общества. В этом подходе не рассматриваются те ситуации, когда возникновению харизматического процесса не предшествует кризис. И, наоборот, обстоятельства, когда в стране имеется состояние ярко выраженного общественного кризиса, тем не менее, не возникает харизматический процесс.

Р. Лепсьюз, исследовавший харизматический процесс, имевший место в Германии в период прихода Гитлера к власти, выделяет в нем два последовательных этапа: скрытую и явную харизматическую ситуацию [2, р. 53-54]. Скрытая, латентная ситуация включает культурную легитимацию харизмы и социальный опыт кризисных ситуаций, сочетание которых может привести к подобному явлению. Скрытая харизматическая ситуация переходит в явную только в случае появления подходящей фигуры лидера, которого общество принимает в качестве спасителя, наделяя его харизматическим ореолом и вверяя ему ответственность за судьбу общества.

КУЛЬТУРНАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ ХАРИЗМЫ

Культурная составляющая харизматической латентной ситуации представляет собой совокупность национальных культурных традиций почитания харизматического лидера.

Это особый вид национальной ментальности, дающий основания предполагать, что в данной культуре возникновение харизматического лидерства возможно. Корни харизматической предрасположенности лежат глубоко в истории народов в виде архетипов, образцов и символов, определяющих характер реагирования на исторические события или властные отношения. Французский социолог Г. Лебон исследовавший взаимосвязь масс и харизматических лидеров предполагает, что национальный менталитет детерминирован моральной и интеллектуальной идентичностью, в совокупности представляющих душу народа [3, с. 9]. В странах, где монархические и авторитаристские формы власти имеют глубокие социокультурные корни, харизматическое лидерство имеет большие шансы, чем в странах, где сильны демократические или либеральные традиции. Этот тезис можно подтвердить, проанализировав социокультурные предпосылки харизматических процессов в странах, где они имели наиболее яркие выражения в XX веке: в Германии и России.

Из истории известно, что некоторые народы, например немцы, более склонны к харизматическому типу лидерства. Многовековая борьба за национальное единство и независимость немецкой государственности, породили такие черты истинно немецкого характера как воинственность, авторитаризм, педантичность в любых делах, дисциплинированность и фанатическая преданность сильной власти. Эти

черты формируют пресловутый арийский характер, переросший в XX веке в идейно-политическое течение национализма и расизма. Для того, чтобы представить масштабность склонности немцев к сильной власти, достаточно вспомнить наиболее почитаемых немцами политиков Фридриха Великого и Бисмарка – людей железной воли и жестокости. Неудивительным представляется в этой связи тяготение немецкого народа к сильному, авторитарному руководителю немецкой нацией, управляющего немецкой сверхнацией. Превосходство немецкой нации воспевается в мифах, легендах, произведениях искусства. Особенно очевидным оно становится в начале XX века, когда под влиянием некоторых выдающихся философов-германофилов формируется образ настоящего арийца и складывается националистическая доктрина пангерманизма.

Еще одной уникальной чертой немецкого народа в начале XX века является всеохватывающая склонность к оккультизму и магическому мышлению. При всей своей склонности к точным наукам и философии, сознание немецкого народа все же остается глубоко иррациональным, подверженным метафизическому восприятию мира. Складывается особый миф об арийском превосходстве, поддерживаемый учеными и творческими деятелями времен правления Гитлера. В своих произведениях эти авторы проповедовали немецкий дух, восходящий к духу могучих предков, якобы справедливо властвовавшими над миром. История германского народа подвергалась магическому истолкованию, где немцы отождествлялись со священным богоизбранным народом, чье превосходство пытались подтвердить национальными мифологическими сюжетами.

Таким образом, идея национального превосходства, глубоко укоренившаяся в немецком национальном сознании ко времени прихода к власти Гитлера, способствовала реализации Гитлером основных чаяний немецкого народа. Гитлер в своих публичных выступлениях, умело используя оккультизм немецкого сознания, доказывал превосходство арийской расы и её право на мировое господство. Именно подогревание мистического мировосприятия на почве расового превосходства вознесло Гитлера на пьедестал, окружив его харизматической аурой.

Несколько иная трактовка национальной склонности к сильной власти сложилась в исследованиях менталитета русского народа. Так, если германская история рассматривается в духе непрерывной вражды с другими нациями и рьяной воинственности, то русскому народу более свойственно покорное почитание и боязливая отстраненность от власти. На такое восприятие власти у русского народа наложила отпечаток многовековая традиция монархизма и устойчивость христианских догм. Покорность власти монарха, «помазанника божьего», для русского человека есть моральный долг перед богом. Легитимация монаршей власти таким образом, ставит высшую государственную власть в недостижимое положение, а покорность и почитание власти является святой обязанностью для русского человека.

Воспетая терпеливость, миролюбие, отсутствие агрессии по отношению к другим народам, тем не менее, не позволяет русскому сознанию терпеть угнетение со стороны пришлых завоевателей. История российского государства знает множество примеров, когда на борьбу с внешним агрессором, прежде разрозненный

народ, встает как один на борьбу за свободу и независимость. Таким образом, харизматический лидер воплощает для русского народа идею борьбы за независимость от внешних сил, тогда как внутренняя покорность для русского характера является вполне приемлемым и, даже более того, привычным состоянием.

Итак, культурная составляющая латентной харизматической ситуации кроется в специфичности культурной традиции в отношении власти. Эта специфичность должна содержать более или менее интенсивную идею того, что некие трансцендентные силы способны влиять на человеческую судьбу. Носителем этой силы считается личность, экстраординарные способности которой дают ей возможность осуществлять в мире людей такие трансформации, которые не доступны рациональному осмыслению.

СОЦИАЛЬНЫЙ КРИЗИС

Культурная легитимация харизматического лидерства усугубляется осознанием и опытом кризиса. Субъективное ощущение кризиса, проявляющееся в осознании индивидуальной слабости и бессилия влиять на него, дополняется и усиливается реальным объективным кризисным положением в стране: в экономической, политической и социальной сферах.

Процессы модернизации в социальной и политической сферах, усиливает индивидуальное чувство кризисного состояния. Кризис сознания характеризуется состоянием anomie, кризисом идентичности, фрустрацией, побуждающей обращаться к суевериям, мифам, предрассудкам. Правила и закономерности прежнего социального пространства перестают действовать, прерывается преемственная связь между поколениями людей. Прежний опыт не передается в кризисном обществе посредством знаний и правил, заменяясь комплексом мифосюжетов, где основным элементом является система символов. При этом, кризисное сознание освобождается от сложной процедуры рефлексирования, ограничиваясь готовыми образами и шаблонами, заключенными в мифе.

Кризис, сопровождающийся социокультурными сдвигами в мировоззренческой сфере, наполняет субъективный мир индивида хаотической разобщенностью его составных элементов. Прогрессирование кризиса практически исключает способность сознания адекватно воспринимать все многообразие модернизации, уступая место упрощенным схемам структурирования мира, осуществленным в мифе. Кризисное сознание воспроизводит, таким образом, наиболее архаическую форму восприятия реальности, иррационализируя сам кризис и пути его преодоления.

Находясь в состоянии anomie, под угрозой потери идентичности, утратой чувства принадлежности к группе, индивиды испытывают необъяснимую, подсознательную тягу к сильной власти, открывающей перспективы благополучного разрешения кризиса. В первую очередь к сильной направляющей руке, вождю, с идеей радикального преобразования системы, способного контролировать мощные разрушительные силы и гарантирующего спасение.

Остановимся более подробно на причинах и следствиях социального кризиса, взяв за основу теоретические разработки Э. Дюркгейма, чей труд о влиянии

социального кризиса на социальное и индивидуальное настроение внесло заметный вклад в социологическую науку.

Аномия, детально исследованная в трудах Дюркгейма с целью выявления социальных процессов в ситуации недостаточной регламентации, определяется как состояние безнормности, отсутствие ценностей в обществе. Дюркгейм теоретически воссоздал современное ему индустриальное общество, испытывающее на себе техногенные перегрузки и связанные с ними социальные конфликты. По его мнению, нарастающий рост механизации труда, сопровождающийся социальным отчуждением, порождает такие социально-психические явления, как безверие, уныние, крушение идеалов. Этот процесс затрагивает все общественные структуры в целом, приводя к аномии в структуре общественного сознания всего общества [4]. Достигая всеобщности, аномия затрагивает все социальные структуры и отношения.

Согласно представлениям Дюркгейма, человеческому сознанию свойственно дихотомическое представление о священном и светском. Священное проникает в сознание еще на заре истории, поскольку невозможность познания окружающего мира подсказывает людям ощущение присутствия каких-то внешних сил, и эта высшая сила исходит от общества. Члены общества постоянно осознают свою зависимость от общества, которое требует от своих членов отказа от индивидуальности в пользу общества. Объединяясь с членами общества, человек участвует в коллективном ритуале, цель которого в приобщении к сакральному. В сообществе непременным условием являются исполнение ритуалов и традиций, отсутствие же этих общественных символов отражает непрочность, временность сообщества. Совместные праздники и ритуалы предполагают взаимное сплавление членов сообщества, каждый член которого четко идентифицирует себя с ним.

Немаловажным моментом подобного процесса взаимной консолидации членов группы является идентификация с вождем, предводителем и гарантом символов общества. Вождь, в представлениях Дюркгейма, есть порождение общественного сознания, суть которого сводится к сакрализации общества [5, с. 3-4]. Вождь предстает как сама персонифицированная общность, он наделен символами сакрального и священного в силу общественной значимости. Таким образом, вождь значим в общности не в силу своих внутренних качеств, он наделяется свойствами сакрального, исходя из потребностей общности в идентификации. Утрата обществом чувства связи на основании единого вождя, значимых символов, обеспечивающих единство, рождает чувство потери единого жизненного стержня. Это состояние сродни всеобщему шоковому состоянию, потрясающему все уровни социальной жизни. В эти периоды социальные взаимодействия приобретают наиболее активный характер, вызывая так называемые коллективные «бурления», как основной движущей силы революций и войн. «Бурление» затрагивает все сферы жизни общества, вовлекая подобно воронке в свой круг все общество [6, р. 210]. Индивидуальные отличия в этом состоянии сглаживаются, личность утрачивается, уступая место коллективному агенту, массе. В массе личность приобретает иные, отличные от его обычного состояния черты, особую активность и храбрость. Единство и сплоченность массы достигается за счет объединения вокруг лидера и его идеи.

Лидер, описанный Дюркгеймом, вполне соответствует харизматическому типу лидера М. Вебера. В работах Дюркгейма нет прямого упоминания о харизме, тем не менее, его разработки относительно кризисных социальных предпосылок харизмы явственно указывают на важность этого аспекта при исследовании данного феномена. Проблематика социальных состояний, подробно представленная в его работах, дает основание предполагать непосредственную связь социального кризиса и харизматического процесса.

Состояние неопределенности и двойственности, которое испытывает индивид, находящийся в состоянии кризиса, лишает его ощущения порядка, гарантированного связью с центром. Утрата ощущения порядка делает людей более склонными к поиску субъекта идентификации в лице харизматических лидеров. Харизматический лидер конструирует в сознании некий символический порядок, модель идеального общества.

Таким образом, для исследования особенностей кризисного общества и места в нем харизматических лидеров, необходимо более детально рассмотреть теоретические аспекты взаимодействия массы и лидеров в обществе. Начать было бы логично с работ Т. Парсонса, в трудах которого широко представлены как собственные разработки, так и анализ взглядов М. Вебера относительно харизмы.

Роль и место харизмы в социальной структуре определяется ее связью с упорядоченностью социальной системы. Парсонс определяет харизму как свойство некоторых индивидов или действий отличаться от повседневного, рутинного устройства реальности [7, р. 662-669]. По отношению к подобным состояниям общество испытывает особое уважение и почтение, возводя их в священное. Харизма обеспечивает функционирование в обществе моральных ценностей, роль которых, наряду с почитанием священного, заключается в согласованности социальной системы. Харизма входит в систему представлений о сверхъестественном, тем самым, обеспечивая легитимность должного порядка.

Таким образом, Парсонс определяет харизматическое свойство особым качеством индивидов или вещей, которое легитимирует социальное действие в обеспечении порядка. Харизматическое качество приписывается лидеру в силу его связи со священным, придавая его действиям теологическое значение. Вклад Парсонса в разработку теории харизмы как особого рода социального действия, помимо его теософского значения, подводит базу под исследование харизмы как эмпирически наблюдаемого действия, имеющего место при объяснении глобальных социокультурных изменений. Идея Парсонса о соотношении харизмы с легитимностью тех или иных преобразований особенно ценна при анализе модернизационных процессов в обществах, находящихся в состоянии перманентного кризиса.

Идея Парсонса о связи харизмы со священным, как свойством центра социальных изменений, получила дальнейшее развитие в исследованиях Э. Шилза, Ш. Айзенштадта, К. Гиртца и др. В этих разработках также заметно влияние ряда творческих идей Дюркгейма и Вебера относительно харизматического феномена. Авторы данного подхода, принимая теорию харизмы М. Вебера, исследуют её несколько с другой стороны. Соглашаясь с тем, что рациональный и традиционный

типы авторитета являются санкционированными традициями и законом, то, предполагают авторы, харизма и есть эта санкция, дающая право на всякое лидерство.

Харизма, по мнению упомянутых авторов, олицетворяет метафизическую потребность людей в порядке. Порядок есть установленное соотношение внутри социальных систем, дающее индивидам чувство стабильности. В повседневной жизни существуют определенные смыслы, концепции социальной реальности, взаимодействие между которыми упорядочено и наделено смыслом. Общество функционирует согласно той системе ценностей, которая по мнению Шилза регламентирована центральным сектором общества.

Харизма, согласно этой концепции, как важная составная часть социальной жизни, располагается в этой центральной зоне социума [8, с. 121]. Близость к центру определяется для харизмы её связью с регламентирующим, всеобъемлющим законом бытия, символическим пространством человеческого существования. Харизма в этой связи приписывается тем индивидам, которые находятся в непосредственной близости к основополагающему центру мироздания, что облакает их авторитетом, дающим право на властвование. Харизма осуществляет, по мнению Шилза, связь с сакральным миром. Она воспринимается как божество, создающее универсум, контролирующая социальный порядок и руководитель инновациями [9, с. 348].

Нарушения во взаимодействии между правящим центром общества и его периферией, разрыв регламентирующих связей, вызывает в сознании чувство утраты равновесия, угрожающее разрушением всей системы. Социальный порядок разрушен настолько, насколько индивидуально ощущаемый разрыв между структурами общества отражен в сознании. Таким образом, осознаваемый кризис требует содействия в уравнивании социальной системы от могущественного лица, приближенного к центральным структурам общества, роль которого исполняет харизматический лидер.

ВЫВОДЫ

Харизма, таким образом, представляет собой социальный механизм, служащий как сохранению и поддержанию символического порядка, гарантирующего восстановление разрушенного социальным кризисом взаимодействия между жизненно важными сферами общества, так и служащий модернизации социальных систем и отношений. Нарушение в функционировании социальной системы порождает потребность в личности или событии, которое обеспечит восстановление порушенного кризисом соотношения между жизненно важными элементами бытия. Разрушение традиционных связей центра и периферии, утрата в связи с этим привычных символических структур, вызывает у индивидов чувство растерянности, приводя к фрустрации, сопровождающееся утратой социальной, национальной, религиозной и др. идентичности.

Наличие в обществе скрытой харизматической ситуации, выраженной в исторической обусловленности харизматического лидерства и наличием яркого кризиса, переходит в явную харизматическую ситуацию при появлении достойного претендента на харизматическое лидерство. Личность лидера, способного

воплотить роль великого вождя, требует глубоких социально-психологических исследований.

Список литературы

1. Вебер М. Политика как призвание и профессия. Вебер М. // Избранные произведения: Пер с нем., сост., общ. Ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. Гайдено П. М., Прогресс, 1990.
2. Rainer Lepsius. Charismatic Leadership: Max Webers Model and Its Applicability to the Rule of Hitler. \ \ Changing Conceptions of Leadership, Springer Verlag New York Inc., 1986 Chapter 4.
3. Лебон Г. Психология народов и масс СПб., 1995
4. Дюркгейм Э. Самоубийство: социологический этюд. СПб, Союз 1998.
5. Дюркгейм Э. Первичные формы религиозной жизни. – К., 2004.
6. Дюркгейм Э. Хрестоматия по социологии религии. Сост. В. И. Гараджа, Е.Д. Руткевич М. Аспект Пресс 1996.
7. Parsons T. The structure of social action: Glencoe: The Free press. 1949.
8. Shils E. Centre and Periphery. The Logic of Personal Knowledge: Essays 1961.
9. Шилз Э. Общество и общества: макросоциологический подход// Американская социология: перспективы, проблемы, методы. М., Прогресс, 1972 С. 341-359

Поступило в редакцию 12.02.2005

НОМОЛОГИЧЕСКАЯ И ИГРОВАЯ КОНЦЕПЦИИ КАК СТРАТЕГИИ ОТНОШЕНИЯ К БЫТИЮ.

В последние годы наблюдается экспансия игровой методологии на различные сферы человеческой деятельности, и даже возникла угроза абсолютизации игровой парадигмы. Пожалуй, уже достигнут предел распространения понятия игры, и сейчас приоритетным оказывается уточнение границ его применимости [1, с. 252]. Обращается внимание на амбивалентный характер игры, на некоторые ее негативные моменты (например, тоталитарных игр). Иными словами, первоначальный период универсализации игры ныне сменяется вторым, более придиричивым и осторожным, широким и строгим кругом рефлексии.

Актуальность темы определяется проблемой экспликации предпосылок игры, прояснения онтологических условий самой ее возможности обнаружения фундаментальных оснований. Предметом исследования становится вопрос об устройстве мира, в условиях которого возможна игра. Очевидно, что в терминах детерминизма возможно описание лишь некоторых черт игры - ее условий, правил и закономерностей. Также недостаточно для адекватного описания игровой ситуации привлечения категории случайности. В этом случае "игра" представляется лишь отклонением от нормы, нарушением закона, увеличением хаоса. Случайность без цели, без смысла задает игру как произвол, а ее реализация может привести лишь к игровой смерти (по аналогии с тепловой) вселенной.

Цель работы состоит в обнаружении качеств игры, ее тактики и стратегии в отношении установившихся условий бытия.

Для определения задач игры, для раскрытия ее тактики и стратегии необходимо использование концептов телеологии: цели, целесообразности, целеполагания. Но алгоритмический подход должен быть дополнен аксиологическим. Кроме понятий теории возможных миров необходимы категории долженствования, ценности и смысла. Только тогда в мире обнаруживаются модусы свободы и творчества, становится возможной постановка вопроса о ценности игры, о ее смысле.

Почему человек играет? Есть ли в этом необходимость или это только его желание? Что изменяет процесс игры в окружающей реальности и в нем самом? Становление и самоизменение субъекта в игре и через игру касается его одного, или трансцендирование преобразует всю человеческую природу? От ответа на эти вопросы зависит миропонимание человека, выбор жизненной стратегии и своего места в мире.

Игру мы будем рассматривать как абстрактный феномен, некий ее инвариант, как она есть сама по себе вне конкретных форм и проявлений. Игра – это самоочевидная целостность, ее нельзя разложить на элементы, свести к чему-то

простому. Игру невозможно вывести из того, что было раньше, нельзя свести ни к чему известному. Она всегда нечто совершенно новое. Игра – это нечто, способное самоактуализироваться, осуществляться и совершенствоваться.

В каждой культуре есть две противоположные тенденции: стремление к стабильности, воспроизводству традиционных форм жизнедеятельности и поиск новых смыслов и ценностей. Эти тенденции имеют в своей основе определенные типы мироотношения, некие экзистенциальные проекты, скрытые предпосылки которых необходимо прояснить.

В первой тенденции проявляется стремление к постоянству и накоплению благ, забота о стабильном существовании и преемственность традиций. А во второй – выход за пределы наличного бытия, открытость навстречу неизвестному, творческий поиск новых ценностей. Эта тенденция выражается в различных игровых формах жизнедеятельности человека: в детских играх, празднике, спорте, в разных видах искусства, генерирующих новые смыслы.

В соответствии с этим уместно условно выделить две стратегические позиции в отношении к бытию: серьезную и игровую. Как обнаруживается, в таком схематичном разделении есть и онтологический смысл.

Первая позиция ориентирована на действительность, устремлена к определенности и законченности, имеет свое основание в сущем. Традиционная культура адаптируется к реальному положению вещей, приспосабливается к условиям и закономерностям внешнего мира. Она относится к окружающему миру как к чему-то ставшему, предзаданному и неизбежному, и все принимает всерьез. Причинность и необходимость, довлеющие над нами своей принудительностью, признаются и принимаются как данности, с которыми нужно смириться. Мир противостоит человеку как нечто чуждое и враждебное, которое возможно лишь слегка обустроить и взаимоотношения с ним представляются только в виде труда и борьбы. Отсюда вытекает значительная роль познания, науки и технологий для ориентации в нечеловеческом мире и преобразования его по своим критериям. Любое прогнозирование и управление, по сути, являются попыткой манипулирования бытием, недаром термин “естество-испытание” имеет тот же корень, что и слово “пытка”.

При философском анализе этой тенденции обнаруживается первостепенное значение таких категорий, как причинность, закономерность и необходимость. Главным в таком мироотношении является привязанность к прошлому, прошедшему, сбывшемуся, уже случившемуся, ставшему и завершенному. Мир мыслится в субъектно-объектной схеме как нечто материальное и предметное. Бытие дано человеку лишь в качестве предметов, законов и целей.

При всей успешности этой стратегии, в ней все же подразумевается собственная исходная слабость, зависимость от внешних обстоятельств. Окружающий мир здесь – данность и несомненность, нечто полностью определенное, которая обременительна, которая ограничивает и закабаляет человека, ставя его в один ряд с другими объектами. Человек предстает и противостоит бытию, принимает закрытую позицию по отношению к миру, “уходит в глухую защиту”.

Поэтому и возникают умозрительно спроектированные представления о желанном будущем. Вводятся категории возможного, должного, цели и производные от нее понятия целеполагания и целесообразности. Цель - это несколько улучшенное прошлое, отчужденное и опрокинутое в будущее. Ведь целеполагание - это тоже своего рода детерминация и ограничение возможности выбора. Будущее не встречается в качестве спонтанности и сюрприза, а конструируется в соответствии с субъективными ожиданиями.

Утопические идеи являются лишь обратной стороной мучительного прошлого. Слишком серьезное и ответственное отношение к будущему оборачивается насилием над ним. Зазор же между прошлым и будущим заполнен только трудом, страданиями и борьбой. В страхе перед новым и неопределенным выражается фундаментальное недоверие человека к бытию, нежелание или невозможность открыться навстречу неизвестному.

В заботе и тревоге проявляется желание опереться на что-то определенное и устойчивое, неизменное и нерушимое, что обеспечивало бы постоянство положения, и гарантировало бы известное преуспеяние в будущем. При этом человек изо всех сил цепляется за привычное, обжитое, знакомое, утверждая свой сегодняшний статус и надеясь добавить к нему что-то в будущем, ни от чего не отказываясь и ничем не рискуя.

Мир рассматривается с точки зрения его пригодности для использования. Происходит перенесение привычных отношений, приемлемых в локальном горизонте бытия, на мироздание в целом. Все таинственное, неизвестное и просто новое выносятся за пределы практики, и бытию навязываются умозрительные схемы и категоричные оценки. Принимается только известное, повторяемое, то есть ожидаемое, а на все нетривиальное и неожиданное накладывается внутренний запрет. Происходит окончательное утверждение себя в строго определенной системе ценностей.

Но так как случайность и спонтанность реально не устранимы, то человек постоянно находится в ожидании беды, безотчетно готовится к катастрофе, при этом избегая, например, соизмерять свое существование с перспективой смерти, закрывая глаза на конечность собственного бытия.

Наука - это попытка человека вырвать у бытия гарантии для себя, присвоить, поглотить сущее. Наука и техника - это постоянное насилие над миром, тотальное сопротивление бытию, испытание его на прочность. И, как следствие, открывает безрадостную перспективу саморазрушения основ существования цивилизации.

Мир как "тотальное не то" изредка вынужденно признается только потому, что нечто Другое, "иное" еще более пугает своей неопределенностью и непредсказуемостью. Этот страх и вынуждает человека представлять бытие в уничижительном виде как бездушный объектно-предметный мир. Мир предстает человеку как объект, которым нужно овладеть, как предметное поле деятельности, на котором надо достигнуть своих целей, как поле боя, где нужно победить. Бытие предстает как задача, как проект. Оно не имеет смысла, который еще только предстоит привнести и утвердить. Здесь характерно выделение главного и пренебрежение к единственному, уникальному и неповторимому. Одно из

проявлений бытия признается образцовым, объявляется всеобщим и ставится в центр, замещая все бытие. Мир представляется картиной или образом, который можно созерцать. Мировоззрение замещает мироотношение. Человек раз и навсегда решает для себя, что ему надлежит исполнить обязательно, а от чего следует полностью и окончательно освободиться. Он как бы уже наперед знает, что представляет собой бытие. Происходит гипостазирование действительности, власти сущего, того, что уже случилось, стало, было. Так настоящее приносится в жертву прошлому, но в равной степени – и будущему. Бытие рассматривается как пространство самостоятельности человека. Человек пытается придать всему бытию свою собственную меру, предписывая ему соответствующий путь развития. Смысл обретается только в себе, существе конечном и временном, и навязывается всему мирозданию.

Человек не доверяет бытию, страшится будущего. Бытие должно быть исправлено, иначе оно мешает, нудит. Серьезное отношение к бытию – это желание защитить себя от неизвестности, а для этого нужно управлять природой по своей воле, овладеть бытием, господствовать над ним. Это попытка самозащиты от чуждого мира. Появляется презрение к природе. Но господство таит в себе почти неизбежную возможность вырождения, гибели.

При таком отношении человек охвачен заботой и тревогой, потому что ему не на что опереться, кроме самого себя. Это трагическая самонадеянность и ее обратная сторона – страх, так как человек обременен невыносимым чувством ответственности. Если он не выполнит задачи, которая перед ним стояла, то произойдет что-то непоправимое.

Возникает постоянное чувство вины и представление о неизбежном суде. Но самое страшное, что человек начинает судить себя сам и заранее. Он приходит к выводу, что неизбежно некое наказание и поэтому любое страдание принимает как необходимость. Представление об аде неизбежно в такой системе ценностей. Тогда человек ищет самооправдания, но алиби не существует. Где есть наказание, должна быть и жертва, человек мечтает о замещающей его жертве, о самопожертвовании бытия.

Но возможна и другая позиция в отношении к миру. Когда бытие воспринимается как нечто живое, соразмерное человеку и даже дружественное, то, с чем можно играть.

Бытие таково, что не позволяет превратить себя в объект, и распоряжаться им невозможно. Бытие еще не готовое, не завершенное, становящееся. Смысл мира не определен окончательно, он доопределяется в игре соотносительно с человеком. Именно в игре реализуется взаимоотношение человека с иным, Другим [2, с. 10-11], и поэтому происходит взаимоопределение бытия и человека. Смысл бытия еще не исполнен, он всегда в свершении и роль человека в этом процессе весьма значительна. В игре человек отказывается от принуждения, от давления на бытие, оставляя ему необходимое свободное пространство, в котором оно могло бы свободно проявляться.

Игра – это нечто, способное самоактуализироваться, осуществляться и совершенствоваться. Игра – это самоочевидная целостность, ее нельзя разложить на

элементы, свести к чему-то простому. Игру невозможно вывести из того, что было раньше, нельзя свести ни к чему известному. Она всегда нечто совершенно новое.

Безусловность реальности преодолевается в символизме игры. Плотность, вещественность пространственно-временного континуума сменяется условностью и символичностью внутреннего хронотопа игры. В игре смыслы принимаются как бы всерьез, в то же время игрок онтологически свободен, независим от смыслов и в любой момент может от них отказаться.

Можно говорить о самодетерминации игры и ее самоцельности, то есть она не имеет внешних причин и целей. Игра генерирует смыслы и среди них опознает ценности, соотнося их с неким универсумом смыслов. Игра в себе самой порождает критерии ценности (но не истинности) смыслов. Критерий истины - это некий привнесенный внешний смысл, признаваемый абсолютным, но в свою очередь он тоже должен быть испытан и так до бесконечности. Поэтому возможна только интуиция об истине, предчувствие смысла, прикосновение к нему.

Хайдеггер писал, что истина является только там, где она организуется в через себя открывающемся споре и игровом пространстве. Играя, человек творит то, чего еще не было, свершает истину, распрямляет сущее и раскрывает бытие. Игра есть способ существования истины, это способ ее становления и свершения. Игра - это учреждение истины и ее осуществление [3].

В игре все смыслы апробируются и сверяются с неким абсолютным смыслом бытия (Логосом), который не дан явно, не определим в человеческих понятиях. Этот скрытый смысл приоткрывается в игре, в уникальной и неповторимой ситуации живой встречи человека и бытия, их интимного контакта. Игра - это соитие человека и бытия. Поэтому игра плодотворна, она рождает новое, не бывшее.

В игре человек открывается навстречу бытию, оставив все свои предрассудки и претензии на особый статус в мироздании. Только так он способен воспринять нечто новое, готов к пониманию неизвестного. Именно в игре происходит сотворение субъектом самого себя соразмерно со смыслом бытия в конкретной ситуации живой встречи с бытием, актуально и непосредственно, здесь и сейчас.

Игра приближает человека к бытию, роднит их. Игра - это соучастие в бытии, признание собственного смысла события и включение в контекст ситуации на равных. Игра всегда взаимна. Это взаимопризнание, взаимопонимание, взаимная устремленность, открытость и принятие человека и бытия.

Игра - это откровение бытия [4]. Истинное бытие скрыто, но оно открывается, "высказывается" в игре. В ней есть некая устремленность к бытию. Игра - это некий путь, ход, переход к бытию. В ней преодолевается замкнутость наличного бытия (то есть сущего), происходит выход в неизвестное. Игра есть прояснение бытия, его открытие и одновременно сокрытие. Она приближение к смыслу бытия, посвящение в его тайну. В ней просвечивает подлинное бытие, в ней появляется след и путь к истине.

Игра высвечивает бытие. Она проявляет и высветляет то, на чем и внутри чего человек основывает свое бытие. Поэтому игра есть способ понимания бытия человеком и одновременно - способ самоинтерпретации бытия. Именно в игре человек и бытие как партнеры существуют неслиянно и нераздельно, происходит

единение без поглощения, взаимопроникновение без подчинения или уничтожения. Игра - это бытие друг с другом и друг для друга.

Игра - это способ вопрошания бытия, причем, игра “захватывает” вопросом самого вопрошающего. Игра - это зов человека к миру, вопрошание бытия. Это беседа, диалог в ситуации “Я-Ты”. Это вслушивание в ответ, внимание бытию. Игра расширяет контекст существования человека, горизонт его самосознания. Игра - это способ самопонимания и самопознания. В игре происходит выход человека за собственные пределы, трансцендирование к новым смыслам и ценностям. Это восполнение человека, дополнение его до универсума, восхождение к абсолюту.

Суть игры состоит в трансценденции, то есть в постоянном преодолении любых форм предметно сущего, любых границ. Игра трансцендентна, так как выходит за пределы всякого возможного в сущем опыта, и в то же время сама является новым опытом бытия. Игра - это язык трансценденции, которая предлагает себя как возможность.

Игра тесно связана с феноменом веры. Именно в игре человек доверяется бытию, он позволяет бытию проявляться через себя, не требуя никаких гарантий. Вера - это уверенность в том, что бытие не подведет, а также верность как покорность, самоотдача, самозабвение. В игре человек не боится рисковать и поэтому он доверчив (как Дева Мария), и только тогда возможно сотворение чуда (например, рождение богочеловека).

Игра - это воплощенная любовь к бытию, причем взаимная любовь. Только в игре человек может принять бытие как оно есть, и увидеть в нем прекрасное, уникальное. В игре человек преображается, происходит внутренняя метаморфоза. Он испытывает воодушевление и радость, восторг и экстаз. Задача игры - не в том, чтобы переделать мир, а в том, чтобы им наслаждаться. Человек счастлив, когда играет. Игра - это праздник бытия.

Игра - это оправдание человека, снятие с него вины. В игре дается благодать: освобождение от власти сущего, спасение от небытия и преображение человека, происходит его внутренняя трансформация, метаморфоза. Игра даруется человеку, дается не по трудам или заслугам, а в подарок. Игра бескорыстно принимается. В игре человек ничего не просит и не ждет гарантий от бытия, он отдает себя. Игра принимается бытием как наилучшая жертва от человека.

В отличие от труда и борьбы игра сверхпрагматична. Играя, человек беззаботен и, следовательно, свободен. В игре человек отпускает себя на свободу. Это выражается в добровольности игры: человек сам принимает на себя желанный труд, посильную задачу. Игра могла бы сказать: “Иго мое - благо, и время мое - легко”. Таким образом, игра - это то, в чем осуществляется человеческая свобода. То есть, игра - это способ спонтанного самосозидания человека.

Подлинное бытие проявляется в игре экзистенции. Игра - это самособирание человека, его сущностных сил. Игра - это акт, процесс, движение к осуществлению. Игра между потенцией и энтелехией, чистой возможностью и чистой осуществленностью.

В игре человек освобождается от всего, что стоит между ним и бытием. Поэтому можно рассматривать игру как воздержание от предзаданности и

предрассудков традиции, от всех умозрительных схем и логических конструкций, теоретических моделей и рациональных технологий. Воздержание от абсолютных критериев и претензий на окончательную истину. В этом проявляется аскетизм игры: отказ от накопленного, приобретенного, прожитого прошлого. Человек оставляет все, что имеет и отказывается от гарантий на будущее. Жертвует прошлым и будущим ради настоящего, потому что бытие всегда здесь и теперь.

Игра - это не готовность, но готовность. Готовность к свершению. Это устремленность к истокам, поиск основания. Игра - это погружение в сокровенность, в сокровенность. Это прикосновение к тому, что не показывается, не называется, не именуется, не схватывается в понятиях. Игра - это прикосновение к иному, другому, непознаваемому. Это пребывание рядом с тайной бытия и способ ее постижения. Она есть посвящение в тайну, приобщение тайных смыслов и их воплощение.

Игра - это желание и готовность удивиться, это ожидание чуда. Игра сама как чудо, она всегда - нечто принципиально иное, то, что не выводится из причин и закономерностей. Игра - это пассивная активность и бесцельная целеустремленность. Чудо в сказках случается только тогда, когда герой готов пойти туда, не знаю куда и принести то, не знаю что. В игре человек может все то, что не подлежит расчету и предвидению.

Игра оправдывает бытие, так как игра - это отрицание абсурда и зла как его проявления, их осмеяние и преодоление. Это победа без борьбы. Игра преодолевает небытие. Пока длится игра - нет небытия. Ничто не может помешать игре быть. Гарантией бытия игры является сама игра, в которой свершается истина. В игре из ничто рождается нечто.

Итак, представляется, что игровой подход к бытию в экзистенциальном плане более содержателен. Игра оказывается эффективным способом взаимодействия с бытием, смыслопорождающей деятельностью. В ней воплощается сопричастность человека бытию, их соразмерность.

Игра не является иллюзорной деятельностью. Тогда она была бы лишь самоотчуждением игрока. Игра значима для него, включена в систему его ценностей, соразмерна его бытию. Следовательно, игра - это не только коррелят бытия, она имеет некоторое бытийственное измерение, онтологическую укорененность. Тогда игра и ее исход не безразличны и для судьбы всего бытия.

В игре происходит встреча свободной воли человека и некоторого плана, замысла бытия, символическая реализация одного из возможных миров. Игра разрывает границы локального бытия и дает возможность преодоления любых пределов и приобщения к абсолютному бытию. Вступая в игру, субъект интуитивно ощущает некое метафизическое основание игры, которое обеспечивает смысл игры и ее ценность. Осуществление игры предполагает ненулевую вероятность выигрыша, победы.

Игра возможна лишь при наличии некоторой гарантии успеха в самом основании игры. И так как подлинная игра не может быть совершенно абстрактной, полностью умозрительной, то такой гарант игры должен быть онтологически реальным и обладать модусами универсальности и абсолютности. Этот гарант является единым для всех возможных (истинных) игр и поэтому лежит в основе

всего бытия. Без него игра является заведомо проигрышной и поэтому бессмысленной. Даже самые абстрактные и абсурдистские игры имеют такие имплицитные предпосылки.

Это экзистенциальное предчувствие возможности совершенства, так необходимое для начала и осуществления игры, коррелирует с логическим понятием универсума и абсолюта. Только бесконечная система возможностей и потенциалов, причем система семантически упорядоченная и аксиологически иерархичная, может быть источником и основанием игры. Тогда бытие предстает как развертывающийся процесс игры по сложным, может быть, меняющимся правилам, скрытым от нас. Но играть (т.е. быть) имеет смысл только в том случае, если победа возможна и есть гарантия хотя бы некоторой вероятности выигрыша (спасения). Большинство людей все-таки выбирают игру (жизнь), значит, у них есть экзистенциальные основания для такого выбора. Есть надежда, вера в высший смысл этой игры.

Можно даже предложить игровое “доказательство бытия Бога”: игра возможна тогда и только тогда, когда в бытии есть некоторая устремленность к совершенству, универсальная целесообразность, некоторая предрасположенность к спасению. Тогда Бог, по определению, есть бесконечная (не в темпоральном, а в семантическом смысле) и, главное, беспроигрышная игра. Перефразируя высказывание Будды, можно сказать - хороша лишь та игра, в которой нет проигравших, а есть только победители.

Эта игра не антогонистическая, а особого типа - когда проигрыш локализован по времени и по смыслу, а выигрыш универсален и абсолютен - игра до тех пор, пока не выиграют все. Даже конец света еще не конец игры и только после всеобщего воскрешения возможен окончательный выигрыш (прощение и спасение). В этом контексте становятся понятными и естественными представления о грехе, справедливости и милосердии. Религия - это онтология и методология универсальной и спасительной вселенской игры, где человек - соучастник и исполнитель замысла автора игры. Не может быть игры слепых стихий, иначе они уже давно бы пожрали сами себя. Космическая игра возможна лишь как воплощение и утверждение гармонии, а наш выбор и участие имеют универсальную ценность и вселенское значение.

Таким образом, мы сталкиваемся с парадоксом: игра не терпит никаких претензий на абсолюта, разрушает любые жесткие иерархии ценностей, но в то же время предполагает существование абсолюта, как гарантии самой возможности игры. Однако в первом случае речь идет об идеологических структурах (в том числе и религиозных), когда истина отождествляется с некоторой определенной теоретической или этической системой, замыкается и исчерпывается в ней. А выход предлагается в апофатическом богословии, где говорится о неизреченности абсолюта.

Рассмотрим подробнее некоторые игровые стратегии и те смыслы, которые реализуются на психологических, антропологических и онтологических пространствах игры. Есть две принципиально отличных парадигмы игры: игра как приближение субъекта к реальности и как его удаление от нее.

Во-первых, игру можно рассматривать как некоторый способ приближения к реальности. Субъект устремляется к реальности, проходя несколько этапов. Прежде всего, игра предстает как отражение окружающего мира, подражание внешним объектам и ситуациям. Это отражение становится активным, в значительной степени осознанным и является способом адаптации, приспособления к реальности. Игра – это эффективный способ ориентации в сложной обстановке, и часто оказывается наиболее адекватной реакцией человека на нечто новое и непривычное.

На следующем уровне игра предстает как универсальный и эффективный метод обучения, тренировки, подготовки к какой-либо сложной деятельности. Игра – это моделирование, она моделирует реальность в упрощенном виде, представляет ее в некотором приемлемом варианте, чтобы человек мог справиться с предлагаемой сложной ситуацией. Главным фактором здесь является дистанцирование от реальности, абстрагирование от всего многообразия факторов, опосредование отношений субъекта и реальности неким игровым полем. Постепенно игра становится все более сложной, жесткой, приближается к реальности, пока модель не станет неотличимой от нее. Человек изменяет себя, *приспосабливает себя к реальности*.

И на последнем этапе игры происходит освоение, присвоение реальности, *приспособление реальности к себе*. Через игру субъект овладевает реальностью, делает какую-то ее часть своей, “Чужое” превращается в “Свое”. Если игра может отражать и моделировать реальность, значит, в некотором смысле и реальность отражает и выражает нашу игру, если она основана на “сильных” тактических приемах. Игра дает человеку власть над реальностью, открывает ему пространство свободы. Все получается легко и красиво, играючи. Игра становится неотличимой от жизни, а жизнь от игры, грань между ними стирается.

Таким образом, отношение субъекта к реальности в процессе игры имеет два измерения. Одно – это эксперимент с бытием, другое – эксперимент над собой.

Игра как эксперимент с бытием направлена на выяснение устройства мира, его возможностей и пределов. Сначала в игре совершается *проверка бытия* на прочность, вещи ломаются, все нормы и правила нарушаются. Затем следует *моделирование* реальности, выяснение ее смысла. Также экспериментаторство проявляется в таком модусе игры как *перекодирование*, наделение вещей, слов и ситуаций другим смыслом. Это обнаружение различных смыслов и разнообразных возможностей у каждой отдельной вещи делает ее потенциально бесконечной, отражающей и выражающей все что угодно.

Такое отношение к реальности характерно для детей, которым очень нравятся всяческие трансформеры. В игре осуществляются *метаморфозы* вещей, происходит *трансформация* всей реальности. В игре вещь всегда не то, что она есть, а то, чем она может или должна быть, что хочет от нее ребенок. Всё превращается во всё. Именно это свойство игры делает возможным творчество. Игра по-своему повторяет “творение” мира, преобразуя хаос в порядок или извлекая нечто из ничто.

При этом предполагается вполне определенная модель бытия. Оно воспринимается как нечто живое, соразмерное человеку и даже дружественное, то, с

чем можно играть. Бытие таково, что не позволяет превратить себя в объект, и распоряжаться им невозможно. Бытие еще не готовое, не завершенное, становящееся. Смысл мира не определен окончательно, он доопределяется в игре соотносительно с человеком.

Именно в игре реализуется взаимоотношение человека с иным, Другим, и поэтому происходит взаимоопределение бытия и человека. Смысл бытия еще не исполнен, он всегда в свершении и роль человека в этом процессе весьма значительна. В игре человек отказывается от принуждения, от давления на бытие, оставляя ему необходимое свободное пространство, в котором оно могло бы свободно проявляться.

Можно говорить о самодетерминации игры и ее самоцельности, то есть она не имеет внешних причин и целей. Игра генерирует смыслы и среди них опознает ценности, соотнося их с неким универсумом смыслов. Игра в себе самой порождает критерии ценности (но не истинности) смыслов. Критерий истины – это некий привнесенный внешний смысл, признаваемый абсолютным, но в свою очередь он тоже должен быть испытан и так до бесконечности. Поэтому возможна только интуиция об истине, предчувствие смысла, прикосновение к нему.

Игра – это интерпретация бытия, воплощенная в практику и обращенная обратно на бытие. Это форма активного, практического познания, одновременно заинтересованного в результате и свободного от него. Бытие испытывается, но не ставятся никакие глобальные задачи. Всегда остается место свободе, спонтанности, чуду. Через игру бытие обнаруживает и познает само себя. В игре сокровенное приоткрывается, а откровенное прикрывается. Субъект и реальность познают друг друга и узнают друг в друге себя. Эксперимент человека над бытием становится и его экспериментом над собой.

Игра как эксперимент личности над собой реализуется в психологических и экзистенциальных измерениях человеческого бытия. В этом контексте игра – это прежде всего *самопознание, самоопределение, самосознание* личности. Человек в игре создает для себя ситуации, в которых обнаруживает различные аспекты своего бытия, скрытые при других обстоятельствах и создает, конструирует образ самого себя. Игра расширяет контекст существования человека, горизонт его самосознания. Можно сказать, что игра – это различные способы проведения новых границ своего мира и самого себя, так как в игре совершается обнаружение своих границ, осознание и определение границ Своего и Чужого, реального и нереального, возможного и невозможного.

Кроме того, игра предстает как *самовыражение, самоутверждение, самореализация* личности. Человек пытается раскрыть все разнообразие своих свойств и возможностей. Природа человека как данность разворачивается, раскрывается, оказывается представленной всем участникам игры и самому человеку. Игра – это *представление, изображение, спектакль, показ* человеком своего внутреннего мира. Утверждение человеком своей самости, своего эго выражается в размыкании и расширении границ бытия личности и приобретении своего индивидуального опыта.

В игре человек осуществляет не только поиск себя, но и ставит себя под вопрос, осуществляет *испытание себя*. Это становится возможным в пограничной ситуации, во время пребывания на границе, в пограничной зоне, в состоянии неопределенности, двойственности, амбивалентности. Здесь возможны различные последствия, можно ожидать чего угодно, все судьбоносные события происходят только на границе. Через игру свершается сдвиг и расширение границ общечеловеческого опыта.

Игра есть попытка дополнить себя до полноты, собрать себя до целого, но эта цель никогда не достигается полностью и окончательно. Происходит разрыв самоидентичности, человек вдруг обнаруживает свои границы и пределы, познает свою ограниченность и историчность. Чтобы познать собственные возможности и слабые места, человеку нужен Иной. Переход от “своего” к “иному” – это выход за пределы привычных и постижимых образов, идей и установок. В опыте Иного встречается нечто новое и неизвестное, открываются перспективы становления и развития Я.

Затем игра выходит на следующий уровень, когда в человеке открывается до сих пор скрытое, появляется нечто новое, познается неизвестное. Игра предстает как *саморазвитие, совершенствование, изменение личности, преодоление своей ограниченности, локальности и конечности, превосхождение* человеческой природы. Игра как самосовершенствование – это освобождение от принудительных законов реальности, избавление от границ, выход в пространство свободы, прорыв в царство духа.

Безусловность реальности преодолевается в символизме игры. Плотность, вещественность пространственно-временного континуума сменяется условностью и символичностью внутреннего хронотопа игры. В игре смыслы принимаются как бы всерьез, в то же время игрок онтологически свободен, независим от смыслов и в любой момент может от них отказаться.

Игра предстает как *творчество, искусство, теургия, новое творение мира и сотворение человеком самого себя заново* в каждый момент времени. Именно в игре происходит со-творение субъектом самого себя соразмерно со смыслом бытия в конкретной ситуации живой встречи с бытием, актуально и непосредственно, здесь и сейчас. В игре человек открывается навстречу бытию, оставив все свои предрассудки и претензии на особый статус в мироздании. Только так он способен воспринять нечто новое, готов к пониманию неизвестного. При этом задается такой масштаб и разнообразие возможностей, что возникает угроза потери человеческого в человеке: самообожествление, с одной стороны, и потеря, забвение себя, самоуничтожение, с другой.

Итак, в игре фокусируются и отыгрываются разнообразные феномены человеческого бытия в своих крайних проявлениях и превращенных формах, поведение человека в различных экстремальных ситуациях и пограничных состояниях, переходные процессы и предельный опыт, архаические техники и ритуалы перехода, телесные практики и трансперсональные состояния, мифологические сюжеты и проявления сакрального, тактики абсурда и радикальные стратегии, спонтанные жесты и маргинальные дискурсы, перевернутые отношения

и альтернативные ценности, измененные состояния сознания и парадоксальные способы бытия, метаморфозы и трансформации, ситуации выбора и события трансцендирования.

Список литературы

1. Игра // Новейший философский словарь. – Минск, 1999.
2. Шукуров Р. Введение, или предварительные замечания о чуждости в истории // Чужое: опыт преодоления. – М., 1999.
3. М.В. Желнов «Сущность свободы как истины» и «Сущность истины как свобода» (Идеи Ф. Шеллинга и М. Хайдеггера в наши дни) // Социальная теория и современность. Выпуск 21.
4. Вальденфельс Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о “Чужом” // Логос, № 6.

Поступило в редакцию 9.02.2007

УДК 161.231

В.Н. Чудомех

“ДЕМИУРГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРОЗДАНИЯ” ПЛАТОНА: КОГНИТИВНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА “МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ДУАЛИЗМА”

Реконструкция “Учения об идеях” Платона, приведённая в источнике [1], мотивирована предположением: “демиургическая картина мироздания”, представленная Платоном как совокупность “мира идей” и “мира вещей”, таит в себе потенциальную гносеологическую ценность. В основании этого предположения - логический тезис: при подтверждении реальной “дуальности” бытия станет возможным более полное, “бинарное познание” его феноменов (как многомерных “бинарных сущностей”). Главная цель настоящей публикации, тематически связанной с вышеуказанной, развить этот в целом непротиворечивый тезис: выявить предпосылки для “бинарного подхода” к сущему, обосновать достоинства такого подхода к феноменам бытия и представить главные препятствия для его актуализации.

Одно из существенных препятствий для актуализации “бинарного подхода” к феноменам бытия - отсутствие методологически корректного понятия “идея природы”. Вышесказанное может показаться парадоксальным - термин “идея” генетически восходит к “эйдосу” и сфера его применения исторически расширялась. И всё же, привлечение этого термина к объяснению сути явлений природы и сути “порядка вещей” во Вселенной, всегда и во все времена, имело риторическую основу. Причина вполне объективная - для формирования корректного понятия “Что такое идея природы?” требуются веские и верифицируемые ответы на многие и весьма непростые мировоззренческие вопросы. В частности: 1) как возникло, на чём “стоит” или в чём “покоится” обозримое “мироздание”? 2) чьим “творением” является Вселенная? 3) как “ничто” превращается в “нечто”? 4) почему эти “нечто” во многом подобны?

Вероятность верифицируемого ответа на первый из обозначенных мировоззренческих вопросов чрезвычайно низкая, а на последующие и аналогичные им вопросы довольно высокая - сегодняшний уровень естествознания стал для этого достаточным. Необходимо лишь выйти из “методологического круга” - содержание требуемых ответов связано, так или иначе, с “истинностью” имеющихся представлений: о видах, отношениях и связях “идей природы” (всеобщей, частных и особых - пространственно-локальных), а также о принципах их “бытия” и “материальной актуализации”. Реальный выход из данной ситуации - метод последовательного приближения и её разрешение по “частям” - путём их взаимосопрежения в “исскомом целом” и последовательным совершенствованием

содержания, и “частей” и “искомого целого”.

Поиски “неизменного в изменяющемся”, истинной сути “изменяющегося”, или так называемых “вечных идей бытия”, прослеживаются практически во всех исторически значимых проявлениях человеческого творчества: в исторических мифах и религиозных учениях, в трудах философских и естественнонаучных, во многих произведениях классического искусства - литературных и художественных. Последующий анализ результатов этих творческих поисков “неизменного” базируется на философских трудах, отражающих достигнутое в наибольшей степени. А в качестве “начала” системных попыток философского представления - что такое “идеи-вообще” и “идеи бытия” - выбрано “Учение об идеях” Платона, непосредственно этому посвящённое, в тот период исторического времени наиболее системное и послужившее исходной основой для последующих, его продолжавших.

В философской практике времён Платона под “эйдосами” “вещей” или явлений понимались по сути их общепринятые и специфицирующие “опознавательные образы” - совокупность признаков, выделяющая эти “вещи” или явления в общем многообразии и позволяющая их идентифицировать [1, с. 167]. В “Учении об идеях” в качестве конструктивных “первоначал” этих “опознавательных образов” “вещей” и явлений были приняты некие бестелесные вечносущие “идеи демиурга” и вечносущее, но бесформенное “иное”, позже трактуемое как “материя”. “Идеи” у Платона - это некие “первообразы вещей”: “вещи” - суть подобия “идей”, а причастность “вещей” к “идеям” заключается, по мнению Платона, ни в чём ином, как в уподоблении “идеям” [2, с. 354].

В последующем неоплатоническом и христиано-философском развитии “демиургическая картина мироздания” Платона предстала как “креационная” и под “идеями бытия” всё чаще стали подразумевать “Божественную”, а реальные “вещи” и явления - интерпретировать как “эманации”: некой “Божественной мысли” или некоего “Божественного Духа”. Начиная с Декарта и Локка, “идеи-вообще” провозглашаются атрибутом человеческого мышления (“мысль - сущность духа”) и понятие “идея” “вещи” или явления уподобляется упомянутому древнегреческому прототипу - это “мыслимый”, их “понятийный образ”, формируемый и совершенствуемый в процессе познания (по мере накопления знаний).

Дальнейшие философские попытки усовершенствовать такое представление “идей бытия” заключались, главным образом, в придании ему некоторых смысловых “оттенков”. В частности, Кант считал все “идеи” “вещей” и явлений “трансцендентальными” - необходимыми понятиями разума, не имеющими адекватного предмета в нашей чувственности [3, с.131]. Фихте под “идеями” понимал “самостоятельную, живую в себе и оживляющую материю мысль”, выделяя четыре источника “идей”: изящное искусство, общественные отношения, науку и религию [4, с. 237]. Гегель рассматривал “идеи бытия” как конститuentы объективной реальности, остающиеся в некотором роде “посторонними”: “...природа есть идея в форме инобытия...” [5, с. 332]; “...всё действительное имеет бытие лишь постольку, поскольку оно имеет внутри себя идею и выражает её...” [5, с. 326].

Близки по сути к вышеперечисленным и современные понятия “идеи”. Например, приведённое в источнике [6]: “идея - это форма отражения в мысли

явлений объективной реальности, служащая для обобщения предыдущего опыта и наличных знаний, а также для объяснения принципов явлений" [7, с. 481]. Или в источнике [7]: "идея - это форма постижения в мысли явлений объективной реальности, включающая в себя сознание цели, проекции дальнейшего познания и практического преобразования мира" [7, с. 201]. Аналогичным был подход к "идеям природы" и у Энгельса: "все идеи извлечены из опыта, они отражения действительности, верные или искажённые" (там же). Научные же "идеи" изначально рассматривались как результат предшествующего опыта и реальная основа для синтеза знаний в некую эвристическую систему, способствующую их развитию.

Приведённая часть экскурса в историю представлений об "идеях-вообще" и об "идеях бытия" довольно краткая, но она вполне достаточна для фактуального подтверждения: а) наличия общефилософского подхода к "идеям-вообще" ("продукты ума" и "продукты творчества"); б) того, что "идеи бытия" в материалистическом трактовании ничто иное, как "отражения" объективной реальности в мысли (и только "отражения"); в) бивариантности идеалистических "идей бытия" - по отношению к "познающему субъекту" их условно можно подразделить на два вида: "идеи представления бытия" (отражения "идей бытия сущего") и "идеи бытия самосущие" ("идеи бытия вечносущие").

Принципиально отказывая "материю" в "творчестве", материалисты находятся в явной методологической ловушке - если "всё из материи", то почему же "всё" именно так, а не иначе? При наличии множественных и подобных по сути - наблюдаемых процессов, явлений и "вещей" - опровергнуть формально логичную мысль Платона о существовании неких "матриц", с которых они вариативно "копируются" и модифицируются, достаточно трудно (традиционный контраргумент материалистов - покажите: где эти "матрицы"? - не относится к научным). Позиция же идеализма в этом плане предельно ясная: бытие сущего предопределено "Духом" и потому имеет определённый "смысл". Естественная и исходящая из этой позиции, чёткая когнитивная установка идеализма: постижение "истины бытия" есть ничто иное, как постижение "шифра бытия" [8, с.107], т.е. "смысла", вложенного в "материю".

Таким образом, базис оппозиции материализма и идеализма сегодня можно считать несущественным (что по мере развития естествознания и общего знания бытия становится всё более очевидным), а саму эту оппозицию - не "вечной", "исторически исчезающей". Преодолеть разногласия в материалистических и идеалистических подходах к бытию сущего означает, прежде всего, выявить научное основание и аргументированно ответить на "вечный" философский вопрос: "Может ли "материя" "творить?" (порождать "из-себя-бытие", преобразуясь в процессы, явления и "вещи"). Для формирования этого научного основания необходим специальный целевой анализ значительного числа естественнонаучных и философских материалов с отчётливыми и понятными: целями и задачами этого анализа, его направлениями и методологией. "Бинарный подход" к бытию сущего в ходе такого анализа представляется неизбежным - это реальная возможность методологического сопряжения всего имеющегося в этих материалах

“рационального” (уже постигнутого разумом) и пока “иррационального” (ещё не постигнутого разумом и мыслимого лишь в его “идеях”).

Возможно “трансцендентальная философия” Канта не была бы столь фундаментальной, если бы в её основании не было трудов Платона. Так или иначе, Кант на них базировался и отдавал должное: «...полёт мысли философа, возвысившегося от наблюдения физического в миропорядке к архитектурной связи его согласно целям, т.е. идеям, заслуживает уважения и подражания...» [3, с. 130]. По мнению Канта, особая значимость трудов Платона состоит в том, что в них впервые обращается внимание на методологическую ценность “внематериальных идей” - “...делающих возможным опыт, хотя и не полностью в нём выражаемых...” (там же). Отметил Кант и проблему в постижении таких “идей” - “... ни наши категории, ни наши созерцания не подходят к внечувственному предмету. Следовательно, мы ещё не имеем права расширить область предметов нашего мышления и допускать кроме явлений ещё предметы чистого разума...” - то-есть, ввести для познания ещё и новую, внеэмпирическую область предметов, постижимую только в понятиях разума, а не в опыте [3, с.129].

Заметно влияние трудов Платона и на творчество Гегеля, попытавшегося использовать некоторые положения “Учения об идеях” и выявить весьма заманчивый способ выражения “истины” через “идею”. Привлекательным Гегелю представлялось то, что “...идея, несмотря на объективность, безоговорочно проста и нематериальна, она тождественна сама с собой и едина с процессом...” [5, с. 329]. Но в ходе творческих размышлений у него появились сомнения в “безоговорочной простоте идеи”: “...мысль, освобождающая действительность от видимости бесцельной изменчивости и превращающая её в идею не должна представлять эту истину действительности как простой образ, тусклый и бессильный, без стремления и движения...”, так как “... в силу свободы идея имеет внутри себя и жесточайшее противоречие...” [5, с. 329-330]. Кроме того, в объективной реальности все “...действительные вещи не совпадают с идеей, есть аспект их конечности, неистинности...” - их механической, химической и иной обусловленности, поэтому каждая действительная вещь являет собой “...непосредственное, лишь в-себе-сущее единство...” [5, с. 327-328].

Термины “идея” и “истина” в философских и естественнонаучных трудах, особенно начиная с XVIII века, неизменно присутствуют рядом и не случайно. Для естествоиспытателя, по определению А.Гумбольдта, “...природа есть единство во множестве, соединение разнообразного - по форме и составу, совокупность естественных явлений и естественных сил - живое целое. Важнейшая цель изучения природы - завладеть её духом, скрытым под покровом явлений...” [9, с. 492]. Во многом аналогичны представления о цели познания природы и у других учёных. Например, у М. Гесса: “...всякое познание есть только постижение идеи...” [10, с. 420] и Д.И. Менделеева: “...Высшая цель науки не просто знания, а постижение неизменяющегося - среди переменного и вечного...” [11, с. 418].

Общепринятая тождественность “истины” и “идей” - наблюдающееся применение их в научной практике как синонимов - также подтверждает правомочность выдвинутого тезиса о несущественности основания для оппозиции

материализма и идеализма. Сопоставим "идеалистическую цель" познания "истин" природы (постижение "смысла" бытия "вещей" и явлений - "идей", лежащих в их основании) и "материалистическую": "...истина - это адекватное отражение объекта познающим субъектом, воспроизведение его таким, каким он существует сам по себе..."; категория, характеризующая результаты процесса познания с точки зрения их объективного содержания..." [7, с. 226]. С точки зрения формальной логики, "истина", которую познают "идеалисты", и "истина", которую "адекватно отражают" в своих знаниях "материалисты", является одной и той же "истиной" - "истины природы" объективны и от методологического подхода к ним зависит только степень их раскрытия. Уйдя таким образом от мистификации "идей бытия", привнесённой в их представление последователями Платона, мы обнаруживаем, что "материалистическое" и "идеалистическое" познание бытия идёт в одном и том же направлении, к одной и той же "истине".

Строгое научное представление достоинств "бинарного подхода" должно базироваться на тех или иных основаниях и сопоставлениях с другими подходами, поэтому последующее нуждается в существенном примечании. "Бинарный подход" в настоящей статье исходно рассматривается в гипотетическом плане, как возможный при разрешении ряда вышеупомянутых проблем, и первая из них в этом ряду (как уже отмечено) - отсутствие методологически корректного понятия "Что такое идея бытия?" Поскольку это понятие базовое в "бинарном подходе", а его научно приемлемой формулировки ещё нет, то и нижеприведённые достоинства "бинарного подхода" рассматриваются как гипотетические.

Говоря о некой "идее природы", мы интуитивно подразумеваем бытие конструкторов её реализации и некую последовательность их органичного пространственно-временном сочленения - ведущую к некоему результату, который без этих конструкторов и этого их сочленения был бы невозможным. Синергетикой раскрыто многое в "слепой причинности" природы и в её способности к "рациональному бытию", поэтому определить - где же "пребывают" "идеи природы"? - уже возможно. Ответ, хотя и гипотетический, но всё же небезосновательный и логичный - "идеи" имманентны материи и "появляются" в материи с неизбежностью, но только тогда, когда для этого сформируются условия.

Приняв его как исходный методологический тезис, сформулируем предварительное, но вполне "материалистическое" - общее представление "идеи природы". В дискриптивном и немного метафоричном, но по сути логичном варианте, оно может быть следующим: а) "идеи природы" материализуются не "развёртыванием" некоего изначально "свёрнутого" в подобие некоего "образца", существовавшего или существующего где-то во Вселенной; б) "материализация" некой "идеи природы" в некой области Вселенной - это всегда автогенез "небывшего" в ней, но ставшего возможным в силу возникновения условий; в) универсальность такого автогенеза, вытекающая из подобия "материализаций" некой "идеи природы" во времени и в пространственно разнесённых областях Вселенной, вполне объяснима подобием этих областей; г) универсальность автогенеза некой "идеи природы" не исключает пространственно-временных модификаций её "материализации" - как локально-средовых, так и

“онтологических”; г) бесспорное наличие физических констант Вселенной и наблюдаемое подобие её базисных объектов позволяет говорить о возможном наличии “общего древа идей Вселенной”, его “стволов” и “разветвляющейся кроны”.

Приведённое понятие об “идее природы” целесообразно дополнить “расшифровкой смысла” некоторых применённых терминов. Под “автогенезом идеи природы” подразумевается “начало” актуализации общей потенции элементов материального мира к самоупорядочению. Под “онтологией идеи природы” - автогенез её “идейного начала” и последующие материальные процессы: “развития” этого “идейного начала”, “становления идеи природы” (онтологически модифицированной) и процесс её неизбежного - “энтропийного распада”.

В представленном варианте “материалистического” определения “идеи природы” вполне уместен и “материалистический” тезис о “вечном бытии идеи природы” - если “бытие материи” вечно, то вечны и её “идеи”. Этот тезис можно рассматривать: а) как принципиальное основание для развития “бинарного подхода”; б) как одно из принципиальных оснований самого “бинарного подхода”; в) как признание правоты Платона - мир “дуален” и его “дуальность” вечна.

На основе сформулированного “материалистического” понятия об “идее природы” возможен целый ряд производных, но, естественно, методологических понятий: о “носителях и структуре идеи природы”, о “памяти идеи природы”, об “энтропии идеи природы” и т. д. Обрета “методологическую плоть”, “идеи природы” перейдут, таким образом, в категорию объектов традиционного научного познания. Их можно будет вычленять, классифицировать, систематизировать и на этой основе: а) прогнозировать проявление неких “новых природных идей” - в некой области Вселенной ещё не “материализованных”; б) проектировать и осуществлять материализацию “целевых идей бытия сущего” - рациональных с точки зрения человечества, потенциально возможных и в обозримой Вселенной не наблюдаемых. Научная систематика “идей природы” позволит иметь, со временем, три “картины мироздания”: традиционную “материалистическую”, принципиально новую “картину” - “картину идей мироздания” (актуализированных и возможных), а также совокупную и “истинную” - “бинарную картину мироздания”.

В итоге можно сделать следующие выводы

1. Расчленение бытия сущего на “мир идей” и “мир вещей”, применённое Платоном для создания “демиургической картины мира”, в когнитивном отношении можно рассматривать как весьма перспективное и рациональное. Ренесанс “методологического дуализма” Платона при современном уровне естествознания и системологии вполне реален и он означает возможность “истинного” - “бинарного познания” сущего и его феноменов (фактически, многомерных “бинарных сущностей”).

2. Демистификация “идей природы” - методологически корректным “извлечением” их из “материи” и обоснованием их “материальной сути” - позволит создать целый ряд новых научных понятий и новых языковых средств, которые “...не просто помогают нам описывать новые виды фактов, в определённой мере они создают эти новые виды фактов...” [12, с. 357].

3. "Материализация" понятия "идея природы" означает также: а) устранение основы для противостояния "материализма" и "идеализма"; б) появление новых методологических средств и новых гносеологических опор в постижении "истины" - бытия природы и человека.

Список литературы

1. Чудомех В.Н. "Учение об идеях" Платона: реконструкция замысла и создания // Культура народов Причерноморья. -Симферополь: Межвузовский центр "Крым". -2004. - № 52. - С. 166-171.
2. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Пер. с древнегреч. Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. -М.: Мысль, 1999.
3. Кант И. Трасцендентальная логика. Трасцендентальная диалектика / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. -М.: Мысль, 1971. -С. 115-164.
4. Фихте И. Г. Учение о человеке и обществе / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. -М.: Мысль, 1971. -С. 231-243.
5. Гегель Г.В.Ф. Истина и идея / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. -М.: Мысль, 1971. - С. 325-332.
6. Советский энциклопедический словарь. -М.: Советская энциклопедия, 1979.
7. Философский энциклопедический словарь. -М.: Советская энциклопедия, 1983.
8. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер. с нем. 2-е изд. -М.: Республика, 1994.
9. Гумбольдт А. Космос, опыт физического мироописания / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. -М.: Мысль, 1971. -С. 491-495.
10. Гесс М. Философия действия / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. -М.: Мысль, 1971. -С. 420-421.
11. Менделеев Д. И. Философия и наука / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 4. -М.: Мысль, 1972. -С. 413-424.
12. Поппер К.Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания. Пер. с англ. - М.: ООО "Издательство АСТ": ЗАО НПП "Ермак", 2004.

Поступило в редакцию 18.02.2005

ИНСТИТУТ ОБРАЗОВАНИЯ В МЕХАНИЗМЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Актуальность темы определяется теми процессами, которые происходят в настоящий момент в украинском социуме. Преодолев жёсткую советскую идеологическую регламентацию украинское общество попало в условия мультикультурализма и столкнулось с таким деструктивным моментом как кризис идентичности человека. Люди переживают свою беспомощность, бессилие, отчуждение от всего и даже от самого себя. Безусловно, подобное положение необходимо менять, так как не идентифицируя себя с социумом, трудно существовать как самому человеку, так и обществу, члены которого не ощущают собственной к нему принадлежности. Преодолеть кризис можно только совместными усилиями человека и социума. Важная роль здесь принадлежит социальным институтам, прежде всего образовательным. Так как вхождение в социальное пространство начинается с образования. Последнее выступает как особая сфера социокультурной практики, обеспечивающая качество общественного и личностного самопознания. Здесь осуществляется передача и воспроизводство культурного опыта поколений. Причём транслируются не только знания, но и формируется тип менталитета, образ жизни и стиль жизни, включается механизм социализации личности, осваиваются общечеловеческие и национальные ценности, традиции и инновации.

История свидетельствует, что, начиная с эпохи Просвещения, многие западные страны неоднократно оказывались в ситуации кризиса и выходили из него лишь благодаря образованию. Так было после Великой Французской революции, так было после второй мировой войны в США, Германии, Японии. Реформирование образования помогает без особых катаклизмов преодолеть разрыв между старым и новым, проститься со старыми ценностными ориентациями и выработать новую шкалу ценностей.

Актуальность темы определила объект исследования – образование как один из факторов механизмов социализации и предмет исследования – осуществление образования в условиях трансформации современного украинского общества.

Объект и предмет исследования обусловили цель данной работы: определить возможности современного образования в преодолении кризиса идентичности и реализации ценностей гражданского общества.

Цель исследования предполагает необходимость выявить:

- связь между образованием и социализацией;
- возможные ценностные альтернативы современного образования;
- методологическую основу образования;

- пути преодоления кризиса общества с помощью образования: проблемы и подходы.

Изучение этой проблемы имеет междисциплинарный характер и входит в научное поле таких дисциплин, как философия образования, культурология, педагогика, психология.

Определить предельные основания воспитания и научения, выделить роль и место образования в социуме, его стратегему - вот основные задачи отечественной науки на современном этапе. Причём решаются они через призму установления родо-видовых отношений между социализацией и образованием. Подобной позиции придерживались В. Вагнер, В. Бехтерев, Н. Ланге, П. Лесгафт, А. Лазурский, П. Каптерев, А. Красновский, Л. Выгодский и др.

Известно, что человек входит в социокультурное пространство посредством проекции, идентификации и символизации, которые являются структурными компонентами механизма социализации личности. Социализация понимается как обеспечение усвоения и воспроизводства индивидом социального опыта. Она свидетельствует о нормальном, безболезненном вхождении человека в жизнь общества. Социализация имеет первичный и вторичный этапы, бывает стихийной и целенаправленной. Первичная социализация осуществляется в семье, вторичная целенаправленная посредством такого социального института, как образование. Социализация является его основной функцией. Образование также выступает одновременно и как фактор, и как средство социализации. Оно влияет на предпочтения людей в выборе жизненно важных ценностей, на их самоопределение, мировоззрение. Образование является ведущим и определяющим началом социализации, главным инструментом культурной преемственности поколений. Оно находится в динамическом взаимодействии с человеком, сопровождая его в фазе становления и на этапе развития.

В современной науке определение образованию дают через понятие социализации. Образование рассматривается как процесс и результат целенаправленной, педагогически организованной и планомерной социализации человека, осуществляемой в его интересах и/или интересах общества, которому он принадлежит [2, с. 3].

Чтобы социализация совершалась без значительных потерь для личности, образование должно заложить в неё механизмы адаптации, жизнотворчества, рефлексии, выживания, сохранения собственной индивидуальности. Оно должно ориентироваться прежде всего на воспитание человека культуры, заложить в человека механизм культурной идентификации, восприятия существующих в обществе ценностных установок [4, с. 13].

В трансформирующемся украинском обществе возникает проблема социокультурных ориентиров, заключающаяся в том, какие идеи, ценности и нормы должны лежать в основе социализации и какими путями возможно их осуществить.

Прежние советские ценности (коллективизм, аскетизм, равенство, исполнительность, дисциплина, жертвенность), которые предполагали полный отказ от субъектности, поглощение личности обществом, потеряли свою привлекательность. Соответственно не отвечает потребностям времени

традиционная советская школа, которая отличалась авторитаризмом, где процесс обучения выражался в приобретении знаний, умений и навыков путём последовательного накопления материала. Образование использовалось для целенаправленного формирования личности, нужной государству, отвечающей его социальному заказу. Главным критерием оценки качества образования являлась политическая ориентация человека, его лояльность, а не индивидуальное личностное развитие [4, с.12]. Такой подход достаточно эффективно реализовал себя в модели позднего социализма, но совершенно не вписался в структуру рыночной экономики. Критикуя современную систему образования на постсоветском пространстве, А.В. Толстых говорит, что оно «предельно рационализировано и вербализировано, из него выхолощен аффектно-эмоциональный запал детства, что приводит к распространению в обществе профессионально компетентного, но бездуховного индивида. Формы, методы, содержание образования, сохраняя традиционные для предшествующего периода цели, способы и средства своего осуществления, противоречат укореняющим себя тенденциям общественного развития, ориентированного иными целями» [8, с. 6].

Для новой ситуации характерна изменчивость и неустойчивость ценностных установок и бесконечное многообразие поведенческих стандартов. В. Франкл указывает, что «...в такие времена как наши, во времена экзистенциального вакуума, основная задача воспитания состоит не в том, чтобы довольствоваться одной... передачей традиций, а в том, чтобы совершенствовать способность, которая дает человеку находить уникальные смыслы. Сегодня воспитание не может оставаться в русле традиции, оно должно развивать способность принимать аутентичные решения» [13, с. 284]. Приоритетными сейчас становятся ценности гражданского общества, такие как свобода, солидарность, формальное равенство, справедливость, в основе которых лежит гуманизм. Так как эти ценности имеют буржуазно-демократический характер и сложились в Западной Европе, то и в области образования ориентация идёт на западное общество, образовательная система которого до недавнего времени была направлена на становление личности и культивировании индивидуальности. Но с того момента как западноевропейское общество стало превращаться в так называемое массовое общество, наиболее характерной особенностью его, как верно отмечает в одной из своих последних работ Ж. Бодрийяр, явилось стремление нейтрализовать отличие, разрушить Другого как естественное явление. В таком обществе субъект уже не в состоянии ни быть самим собой, ни обнаружить себя в Другом, так как отныне он являет собой лишь Того же самого [3, с. 70]. Таким образом, перед обществом стоит задача с одной стороны адаптации ценностей гражданского общества, с другой предохранения от стандартизации.

Решение этих задач осложняется тем, что в результате быстрых изменений и трансформаций наметился колоссальный разрыв между поколениями. Опыт отцов уже не актуален для детей. Оказываясь в постоянно меняющемся мире старшее поколение не в силах передать духовное наследие младшему.

В результате доминирующими становятся префигуративные отношения (терминология М. Мид), когда образ жизни старшего поколения не доминирует над

младшим. В такой модели взрослые учатся у детей. «Во всех частях мира, где все народы объединены электронной коммуникативной сетью у молодых людей возникает общность опыта, которого никогда не было и не будет у старших. И, наоборот, старшее поколение никогда не увидит в жизни молодых людей повторения своего беспрецедентного опыта, перемен, сменяющих друг друга. Этот разрыв между поколениями совершенно нов, он глобален и всеобщ» [9, с. 343]. При такой модели роль культурного взрослого выполняет молодое поколение, ибо эталоном поведения в обществе выступает форма жизнедеятельности молодых. Это необходимо учитывать в воспитательном процессе.

Какие требования предоставляет современный мир молодому образованному человеку? Образованный человек сейчас это не столько «человек знающий», даже со сформировавшимся мировоззрением, сколько подготовленный к жизни, ориентирующийся в сложных проблемах современной культуры, способный осмыслить своё место в мире. Образование должно создавать условия для формирования свободной личности, для понимания других людей, для формирования мышления, общения, наконец практических действий и поступков человека.

Образование должно создавать условия для развития человека как такового: и знающего, и телесного, и переживающего, и духовного, и родового, и личности. [10, с.18] Знание есть лишь инструмент для применения, для достижения жизненного успеха. [2,с.6] Система образования должна ориентироваться, как справедливо отмечает В.С. Библер, на формирование «человека культуры», способного работать со знаниями, с разными типами мышления. Основопологающее свойство целостного человека культуры – это его способность, прежде всего, к культурной идентификации, т.е. осознанию своей принадлежности к определённой культуре, интериоризации её ценностей (принятию их как своих), выбору и осуществлению культуросообразного образа жизни, поведения. Цель образования — такая трансформация личности, которая позволит ей быть успешной в наличной культурной среде [5, с.32].

Современная наука находится в поиске наиболее оптимальной педагогической парадигмы, которая смогла бы адекватно ответить на вызов времени (сформировать человека нового типа). Новые ценности гуманистического характера обеспечиваются новым гуманистическим содержанием философского обоснования методологии воспитания. Его специфика состоит в плюрализме философских позиций, объединённых общей гуманистической идеей приоритета интересов личности, добровольности и самостоятельности выбора и принятия ответственности за этот выбор. Основу новой методологии образования составляют принцип комплементарности, философская герменевтика и феноменология.

Принцип комплементарности (от лат. *complementum* - дополнение) предполагает такой процесс, когда противоположности уходят не посредством снятия, а за счёт сочетания, взаимного дополнения, компромисса, сочетающих черты прежних противоположностей. На смену необходимости ломать и подгонять развивающегося человека средствами воспитания к некоей совершенной модели личности приходит необходимость плавного и осторожного развития

“человеческого измерения”[7]. Не человек создается в соответствии с требованиями общества и государства, а эти структуры переходят на службу человеку, его потребностям. Не общество оценивает личность, а личность определяет ценность общества для нее с правом свободного выбора наиболее подходящего общества. Воспитание пронизывает не идея диктатуры “объективных” требований, а идея поиска компромисса, сочетающего противоположности общества и личности. Педагогическое воздействие уступает место взаимодействию, партнерству, ориентациям на реальную свободу развивающейся личности, диалогу и конкуренции.

Философская герменевтика как учение о «понимании» (целостном душевно-духовном переживании) лежит в основе понимающей педагогики, которая помогает: изменить ценностные ориентации в воспитании; преодолеть отношение к ребенку как “винтику” воспитательной системы; повысить его активность как субъекта воспитательного процесса; расширить границы свободы, жизнестворчества, самоопределения личности.

Философская феноменология направлена на личностное воссоздание мира, что соответствует тем требованиям, которые предъявляется современным миром человеку.

Применяя отмеченные методы, современная наука пытается выработать и конкретный дискурс современного образования. Практически все возникающие в этой области идеи основываются на гуманизации и гуманитаризации образования, где основное внимание уделяется не сколько научению, сколько воспитанию. Гуманизация - это очеловечивание воспитательных отношений, признание ценности ребенка как личности, его прав на свободу, счастье, социальную защиту как человека, на развитие его способностей, индивидуальности. Образование должно отойти от социального контроля к развитию, от управления к самоуправлению, от монолога к диалогу [4,с.15].

Подобное направление реализуется через личностный подход в образовании, открытое образование и опережающее обучение.

Личностный подход, разрабатываемый такими педагогами как Е. В. Бондаревская, С.В. Кульневич, основан на приоритете личности в учебно-воспитательном процессе. Представители этого подхода считают, что «цель личностно ориентированного образования не сформировать и даже не воспитать, а найти, поддержать, развить человека в человеке и заложить в нём механизмы самореализации, саморазвития, адаптации, саморегуляции, самозащиты, самовоспитания и другие, необходимые для становления самобытного личностного образа и диалогичного и безопасного взаимодействия с людьми, природой, культурой, цивилизацией» [4,с. 13].

Исследователи акцентирует внимание на развитии личностно-смысловой сферы учащихся, признаком которой является их отношение к постигаемой действительности, её переживание, осознание ценности [4, с.14]. Гуманистическое личностно ориентированное воспитание – это педагогически управляемый процесс культурной идентификации, социальной адаптации и творческой самореализации личности, в ходе которого происходит вхождение ребёнка в культуру, в жизнь

социума, развитие всех его творческих способностей и возможностей. Основным механизмом этого процесса является собственная активность личности, включённой в воспитательный процесс не столько в качестве объекта, сколько в качестве его субъекта и соавтора. Поэтому главное внимание направляется на развитие с раннего детства субъектных свойств личности: внутренней независимости, самостоятельности, самодисциплины, самоконтроля, самоуправления, саморегуляции, способности к рефлексии.

Новая идеология, по мнению идеологов личностно ориентированного образования, способствует преодолению технократических тенденций в педагогическом мышлении, что приближает воспитание к жизни ребенка, формирует его понимание как субъекта жизни, а не средства достижения целей общества и государства.

Основой личностно-ориентированного образования таким образом является метод диалога. Этот метод позволяет старшим и молодым поколениям выйти на соразмышление с тем, чтобы найти наиболее оптимальное решение проблемы.

«Диалогические отношения – почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще всё, что имеет смысл и значение. Где начинается сознание там начинается и диалог» [1, с.34]. Ребёнку необходимо предоставить определённое пространство свободы, для принятия самостоятельного решения, формировать способность мыслить независимо.»Способность мыслить независимо не приходит сразу, — пишет Б. Рассел. Ее следует приобретать путем личных усилий и с помощью наставника, который может эти усилия направить. И только тогда академические институты выполняют свои функции надлежащим образом, когда они воспитывают независимыми силу ума и дух исследования, свободный от пристрастий и предрассудков. Если же они не справляются со своей задачей, то опускаются до уровня навязчивого инструктирования. А там, где умирает независимость мышления и «способность суждения», бурно разрастаются злые всходы пропаганды и авторитаризма»[11, с. 220].

На практике подобный метод может быть реализован (в первую очередь, в высшей школе) через проигрывание модельных ситуаций в обществе — типа тренингов, деловых игр и т. д., рассматривая ее в качестве метода «модельной рефлексии» социального опыта, воспроизводимого в форме образно — ролевого действия. Эти тренинги, в известной мере, воскрешают технологии древнегреческих диалогов, идущих от сократовских бесед. Они ставили своей целью, как известно, подведение слушателей к состоянию готовности изменения своей позиции в зависимости от раскрывающихся в ходе развития диалога ракурсов исследуемой проблемы. В отличие от прошлого, современное образование ориентирует учащегося не на воспроизводство ценностных механизмов прошлого, а на выработку своих собственных критериев (не только в рамках, допускаемых обществом, но и провоцирует за выход этих рамок, на их расширение) [12, с.154-165].

Таким образом, педагогическое управление развитием личности осуществляется в формах педагогической помощи, социально-педагогической

защиты, психолого-педагогической коррекции индивидуального развития, стимулирования саморазвития. Особое внимание при этом уделяется развитию у учащихся культурологического и исторического мышления, проблемному видению и познанию мира, интеграции знаний в целостную систему. Это школа духовно-практической ориентации[5, с.34].

Отвечает требованиям времени и открытое, или постоянное образование, которое предполагает возможность и необходимость не только обучать конкретному материалу по отдельным специальностям, но учить студентов учиться в течение всей жизни – таково требование сегодняшнего дня, современной, быстро меняющейся цивилизации. Ориентация на образование, завершающееся с получением диплома отбрасывает студентов к традиционным типам обществ [6, с. 158]. Задачи новой школы: не увеличивать числа новых дисциплин, но учить готовности к возможности и необходимости их освоения в ходе последующей профессиональной деятельности. «Учить готовности учиться» — основное требование новой школы. Освоение новых специальностей, как показывает опыт, не вызывает трудностей, особенно при наличии соответствующей системы послевузовского обучения, либо путем самообразования.

В этом же контексте развивает свои идеи и психологическая школа Гальперина – Талызиной, названная опережающим обучением. Главная цель образования здесь также состоит не только в том, чтобы передать подрастающему поколению знания по основам науки и техники, а и в том, чтобы используя современный инструментарий науки и техники, формировать те качества личности, тот склад ума, которые необходимы для решения современных и прогнозируемых проблем. Опережающее обучение позволяет отойти от ситуативного поведения к осмысленным и целенаправленным действиям.

Таким образом, новая парадигма образования основана уже не на воспроизводстве прошлого знания, а на готовности его использования в новых, часто заранее не регламентированных, ситуациях. Новая цель образовательной системы – формирование динамической готовности индивида к изменению, как собственного типа личности, так и окружающих обстоятельств в контексте их взаимодействия.

Современное образование пытается подготовить людей к «неопределимому будущему», но сохраняет от старой системы заданность технологий реагирования в этих новых ситуациях. Ранее были заданы ситуации и способы реагирования в них. Теперь осваивается некоторый набор технологий реагирования на пучок сходных ситуаций, с нечетко заданными границами). Тип личности при этом формируется с ориентацией на стабильность социального поведения, но уже с акцентом на стабильность «динамики его поведения».

Стремясь к воспитанию свободной атомарной личности, индивидуальности нужно задать вопрос, будет ли подобная личность востребована в обществе. Социальная жизнь, какую бы форму правления не выбрало государство, предполагает принципиальный конформизм у своих граждан, вписанность человека в общество. Обществу нужен управляемый человек. Человек, имеющий собственное, отличное от других мнение, часто оказывается либо изгоем, либо

маргиналом, которых общество также держит под контролем, и которые выполняют в нём определённые функции. Кроме того, индивидуальность требует «штучного» воспитания, в то время как все реально работающие воспитательные технологии ориентированы на массовое «типовое» воспроизводство. Отличие от прежней системы образования состоит лишь в том, что ранее делался основной упор на усвоение знания прошлого, а теперь — на операционистские технологии в типовых ситуациях, впрочем, также основанные на прежнем опыте, но без его абсолютизации.

Обучение через тренинги также имеет свою обратную сторону. Оно воспитывает рефлекторную реакцию на ситуацию при минимальной востребованности (в конечном итоге) интеллектуальной деятельности человека. В связи с этим человек будет чувствовать себя растерянным в нестандартных ситуациях. Кроме того, нужно учитывать и социально-психологические последствия технологий такого рода. Многократное проигрывание ситуаций снижает уровень эмоционального переживания этих, часто стрессовых в их исходном состоянии, ситуаций. Что делает людей, воспитанных в таких технологиях, более предсказуемыми, конформистскими и терпимыми к любым возможным будущим ситуациям. Человек «тренинговый» — инструментально предсказуем и стабилен в своем поведении, даже при снижении интеллектуальной основы ценностных критериев своего поведения. Современное образование апеллирует к относительности ценностных критериев. Т. е. оно не дает учащимся в их будущем стабильной основы их поведения и деятельности, в том числе и профессиональной [12, с.161].

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

Таким образом, на образование как один из важнейших институтов социализации в переходный период ложатся особые функции. Это адаптация гражданских ценностей, которые не реализуются на уровне вертикали власти, а востребуются на уровне горизонтали коммуникативных отношений. Это и подготовка молодого поколения к «неопределимому будущему», где нет заранее известных ответов на поставленные временем вопросы. Так как образование имеет дело с таким динамичным и изменчивым явлением как человеческое поведение, то здесь нет чётких рекомендаций как добиться поставленных задач. Современная наука предлагает такие направления в образовании как личностно ориентированное, опережающее обучение, открытое образование. Подобные подходы, основанные на методе диалога и приоритете личности в процессе обучения, дают возможность заложить в человеке механизмы самореализации, саморазвития, адаптации, саморегуляции, самозащиты, самовоспитания, т.е. те качества которые необходимы в постоянно меняющемся мире. И, хотя современная школа в настоящее время не сформулировала до конца своего отношения к ценностной составляющей воспитательного процесса, у неё есть потенциал повлиять на будущее украинского общества.

Список литературы

1. Библер В.С. Культура: диалог культур (опыт определения) // Вопросы философии. – 1989. – № 6
2. Бим-Бад Б.М., Петровский А.В. Образование в контексте социализации // Педагогика. – 1996. – №1
3. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. – М., 2000.
4. Бондаревская Е.В. Гуманистическая парадигма личностно ориентированного образования // Педагогика. – 1997. – № 4
5. Бондаревская Е.В. Ценностные основания личностно ориентированного воспитания // Педагогика. – 1995. – №4
6. Гушинский Г.А. Образование с учётом реалий поликультурного общества // Эстафета поколений. Материалы научно-практической конференции, посвящённой 130-летию со дня открытия Симферопольской татарской учительской школы. – Симферополь, 2003
7. Кульневич С.В., Бондаревская Е.В. Методологические особенности гуманистической философии образования // <http://www.hpsy.ru/public/pedagogy/>
8. Культура, культурология, образование (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1996. – № 11.
9. Мид М. Культура и мир детства. – М., 1988
10. Образование в конце XX века (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 1992. – №9
11. Рассел Б. Свободомыслие и официальная пропаганда // Искусство мыслить. – М., 1999.
12. Феоктистов Г.Г. Образование как проблема переходного периода // Философия образования. Сборник материалов конференции. Серия "Symposium", выпуск 23. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002
13. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М., 1990

Поступило в редакцию 13.01.2005

УДК 161.111

В.Н. Николко

ТЕКСТОВАЯ ОПРЕДЕЛИМОСТЬ ЯВЛЕНИЙ: ИНТЕРНЕТНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ

Цель статьи в рамках программной определенности, явленной нами в [1], оговорить условия грамматической определенности явлений, осуществляемой исключительно машинами по имеющимся в них текстам.

Само упоминание слова «интернет» в связке «интернетные возможности», уже предполагает, что субъектом определения может быть не только человек и не только система «человек-машина», а исключительно машина. Это составляет трудность рассматриваемой темы и обнаруживает высокую ценность представленного материала.

Новизна работы заключается в том, что вводятся и обсуждаются новые термины: текстовая (Т) определенность, грамматическая (Г) определенность.

Известно, что в рамках сознания, не выходя из него, на базе имеющегося словесного материала на естественном языке, можно идентифицировать исключительно текстовыми средствами некоторые явления окружающего мира, т.е. установить совокупность их признаков, характерных черт поведения, структуры, взаимодействия с окружением.

При этом «установить» означает:

- или назвать, нарисовать
- или указать среди других
- или скомпоновать из реальных предметов.

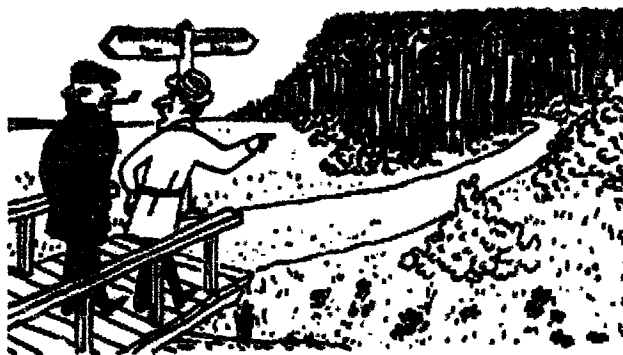
В 70-80 годы в научно-популярном журнале советской эпохи «Наука и жизнь» опубликована серия задач¹, одним из главных фигурантов которых является «инспектор Варнике» - такой же вымышленный персонаж, как Шерлок Холмс.

Задачи под общим названием «инспектор Варнике» объединяет, помимо того, что в них описываются случаи, удачно расследованные Варнике, один и тот же характер расследования: подозреваемый в преступлении или в злом умысле обнаруживается среди присутствующих по одному и тому же способу: между тем признанием, в том, как было дело (его делают, как правило, будущие жертвы Варнике), и тем, что видит Варнике на самом деле (а читатель на картинке) есть, возможно, маленькое, но существенное расхождение, которое и позволяет безошибочно определять подозреваемых и злоумышленников на основе презумпции подозреваемости: подозревается каждый из фигурантов происшествия, чьи показания отличаются от реальности, однако, при условии, что эти отличия не могут быть случайными.

¹ Задачи типа «Инспектор Варнике» в полном объеме устанавливаются по интернету. Здесь же обнаруживаются задачи типа «Инспектор Мередит» и т.п.

Рассмотрим для примера задачу серии «Инспектор Варнике».

Задача 1. Вот здесь на опушке все и произошло, господин инспектор. Какой-то парень бросил мне в лицо молотый перец и выхватил из рук портфель, где находилось 1 857 марок. Я закричал, но вокруг никого не было. От страшного жжения в глазах я ничего не видел. К счастью, я знаю эту местность как свои пять пальцев, поэтому мне удалось дойти до ближайшей деревни Визенгрунд, чтобы промыть глаза. Правда, они все еще продолжают болеть. Но как же быть с деньгами? Десять лет я работаю здесь кассиром, и никогда ничего подобного со мной не случилось. Господин инспектор, умоляю вас, найдите вора.



Не сомневаюсь, что мне это удастся, - ответил инспектор Варнике. - Одно только меня удивляет: неужели вы думаете, что меня так просто ввести в заблуждение?

Почему инспектор Варнике решил, что рассказ кассира неправдоподобен?

Из приведенного примера интуитивно ясно, что задачи «Инспектор Варнике» - определительные: ясно, что вопрос, каким образом инспектору удалось установить, что Эдди лгал, эквивалентен вопросу, каким образом инспектор определил преступность Эдди. Аналогичное возможно во всех задачах «Инспектор Варнике». Специалисту, работающему в области определимости явлений, очевидно, что инспектор Варнике, по воле его создателей, имеет дело с идентификацией событий, а все задачи на идентификацию – задачи на определимость.

Обратим внимание, задачи «Инспектор Варнике» - решает не Варнике, а читатель. В отличие от Варнике, в его руках имеется только текст, и по тексту читатель определяет, кто лжет, кто преступник или кого можно заподозрить.

По сути, нам предлагают текстуально определить преступника. Такой способ идентификации явлений окружающего нас мира уместно назвать текстовой определемостью явлений и рассматривать его как одну из форм логической определемости явлений окружающего нас мира: к логике вообще принято относить всякий способ решения вопросов, если он теоретический по своему существу.

Ситуация, с которой мы сталкиваемся в задачах «инспектор Варнике», «инспектор Мередит» и т.п., имеет всеобщий для теоретической деятельности характер. Так, решая систему уравнений, мы получаем искомый ответ,

исключительно преобразуя текстовый материал, имеющийся у исследователя. Давайте решим хотя бы одну математическую задачу. У нас имеется текст, заключающий условия задачи и искомое в форме вопроса. На базе этого текста записываются уравнения. Из уравнений – в данном случае буквенных образований – мы получаем путем перемещений частей уравнений, искомое, образованное из элементов исходных уравнений. Как в случае с задачами «Инспектор Варнике», так и в случае задач с уравнениями мы находим имя искомого.

В заключительной части предыдущей фразы раскрывается важная сторона текстовой определенности, которую можно дефинировать следующим образом: X-T-определим, если и только если исключительно по тексту относительно X можно установить имена свойств, качества, поведения, структуры, сущность и т.д. X.

Выделяются два типа T-определимости в зависимости от того, какую (семантическую или формальную, грамматическую) аспекты текста берут за основу в T-определениях. Отметим – других аспектов у текста нет.

Например, из фразы Л.В.Щербы «Глокая кудря штеко будланула бокра и кудрячит бокренка» однозначно грамматически следует, что некое существо женского рода что-то сделало с существом мужского рода и в продолжении что-то (неясно хорошее ли?) вытворяет с его детенышем. Из фразы «вдовец любил пить пиво» дешифруется следующее: «Вдовец, - значит мужчина, в прошлом женатый, в настоящее время холостой, бывшая жена умерла; «любил» пиво: его тянуло к пиву, он получал удовольствие, он не мог жить без него..., но скорее всего все это в прошлом.

Укажем – смысловая часть расшифровки второго предложения – это в прошлом женатый, в настоящее время холостой, бывшая жена умерла, тянуло к пиву, он получал удовольствие. Грамматическая часть: некто, мужского рода, что-то делает с объектом, под названием «пиво», но все это было, скорее всего, в прошлом.

В приведенных примерах видна техническая сторона сути текстовой определенности. T-определимость оказывается формой дешифровки материала, предлагаемого в тексте. Первоначально мы в словах и предложениях текста шифруем полученные об X данные, работаем с шифровками, а затем дешифруем – этот процесс дешифровки и составляет существо речевой определенности явления, если под ней понимать процесс установления свойств, качеств, состояний, особенностей движения, структуры, отношения X с другими явлениями и т.д.

Тайна вообще любого теоретического действия состоит в комбинациях речевого материала и дешифровке полученных комбинаций – все уже содержится в зашифрованном материале. Теоретически о некотором X мы не можем адекватно сказать большего содержания, чем его зашифровано в речевой информации об X. В таком случае речевая определенность явлений окружающего мира представлена в более точной дефиниции:

X T-определимо, если и только если речевыми средствами по тексту относительно X, путем анализа и дешифровки текста, можно установить совокупность свойств, качеств поведения, отношения X с другими явлениями, структуру, сущность X и т.п.

Важным случаем Т-определимости являются определимость явлений окружающего нас мира без использования смысловых содержаний текста, а исключительно посредством формальных, грамматических свойств текста. Назовем такой тип текстовой определимости грамматической (Г-определимостью).

Известно, что машина, при всех ее превосходствах над человеком, не может отбирать текстовый материал по смыслу, но может это делать по грамматике слов и словосочетаний. Поэтому необходимо, если мы хотим некоторые вопросы определения явлений окружающего нас мира отдать машинам, разработать технологию Г-определимости. Напомним, в этой связи некоторые дефиниции.

В грамматике русского языка (украинского, английского и т.п.) определением называют такую часть речи, которая отвечает на вопросы «какой?», «какой?», «чей?»[3]. С легкой руки Ф. де Соссюра – грамматические структуры, части которых состоят в отношении определяемое-определяющее принято называть синтагмами [4]. В языке, в котором хотя бы отдельные синтагмы выделяются грамматическими маркерами, которые «чувствует» машина, возможна машинная Г-определимость.

К счастью, развитые языки, такие как русский, английский, украинский в ряде определений имеют указанные маркеры. Так, грамматически разные классы слов обозначают разные классы явлений: существительные называют предметы, глаголы – движение, прилагательные и сводимые к ним и к глаголам причастия и деепричастия обозначают качества, свойства, принадлежность; числительные – количество и количественные отношения и т.п.. При этом школьник среднего класса знает грамматические отличия прилагательного от существительного и глагола, например.

Тогда ясно, что если собрать все части речи (прилагательные, причастия, деепричастия), согласованные или сопряженные с X по заранее заданному тексту, то получим некоторый ресурс определений, из которых после доработки можно получить сложные формы определений – описания, характеристики, дефиниции, системы дефиниций. Нетрудно видеть: маркерами словесных определений X служат знаки: «...X», «X...» и т.п. Маркерами предложенных определений X служат следующие грамматические структуры:

«X, часть которых...»,

«...X, который...»,

«X, чье (чья, чья)...» и т.д.

Для предложенных определений грамматическими маркерами являются следующие структуры: «X αВ», т.е. предложения субъектно-предикатной структуры, где α – связки «есть» или «не есть» или их смысловые заменители «суть – не суть», «является – не является», а В- предикат. Сбор всех предложенных форм субъектно-предикатной структуры с X в качестве субъекта дает еще один ресурс определений X по данному тексту. Среди сложно-предложных определений X есть такие, маркерами которых служат связки «если..., то...», «так как..., то...» и т.п.

Таким образом, по крайней мере, в русском языке отдельные классы синтагм идентифицируются грамматическими маркерами $M_1, M_2, M_3, \dots, M_n$. Просматривая текст, мы, не вникая в его смысл, отыскиваем визуально фрагменты с маркерами $M_1, M_2, M_3, \dots, M_n$ и как только наткнемся на такой фрагмент, выносим его в

отдельное пространство. Причем отбираются маркированные выше указанным способом синтагмы, в которых имеет место X, определения которого нам интересны. Действуя подобным образом, мы осуществляем грамматическое текстуальное определение X. Если некоторая электронная машина по тексту относительно X, имеющемуся в ее содержании, может делать то же самое, то мы имеем случай Интернет-определенности явлений окружающего нас мира.

Формализуем только полученное описание Интернет определенности. Пусть имеется язык Я с алфавитом А, словарем С, грамматикой Г, в котором имеет место различные словесные и предложные комбинации. Любой грамматически корректный набор предложений, составленный из слов языка Я по правилам Г, будем называть текстом. Пусть, далее, язык таков, что в нем имеет место отношение «определяемое – определяющее» между отдельными словами и словесными комбинациями, причем это отношение устанавливается исключительно формально, в рамках синтаксических слов и словосочетаний. Иными словами: пусть язык Я будет текстом, в нем имеются чисто синтагматические структуры, и их можно формально выделять по их идентификационным характеристикам – маркерам $M_1, M_2, M_3, \dots, M_n$.

Пусть также имеется машина (типа машины Поста), среди действий которой есть «просмотр текста, имеющегося на ленте» и вынос фрагментов, отмеченных маркерами M_1, M_2, \dots, M_n со словом X в качестве определяемого в отдельную часть ленты». Тогда будем говорить, что некоторое X строго Интернет-определимо машиной по некоторому тексту T, если и только если существует программа, благодаря которой машина, собрав все синтагмы с X, перерабатывает их в предложение типа X есть [...], причем [...] не содержит X, а выражение «X есть [...]» правильно обратимо: «[...] есть X».

Важна, таким образом, программа определенности некоторого X по данному тексту. Сейчас, во всяком случае в данной работе, ее построение затруднительно – исследование Интернет-определенности только начинается. Однако, отдельные блоки программы можно указать уже сейчас.

1 блок: выделение всех фраз, в которых присутствует термин X. Этот блок можно назвать – блоком выделения и чистки (Контекст 1).

2 блок: формирование Контекста 2 – выделение в Контексте 1 синтагм с определяемым X.

3 блок: работа с Контекстом 2, точнее: разделение синтагм на основные классы в том числе:

- синтагмы-словосочетания,
- предложные синтагмы (субъект-предикатные, в том числе),
- сложно предложные синтагмы.

4 блок: составление из материала блока 3 логических определительных форм X, а именно:

- описаний
- характеристик
- дефиниций
- групп дефиниций X

5 блок: формирование системы дефиниций X.

В заключение можно раскрыть некоторую «тайну» - поводом для написания данной статьи послужила ассоциация возможностей Интернета и содержания методологического приема, которым я иногда пользовался в исследованиях. Названия у приема нет и его описание в литературе не встречалось. Суть приема такова. Пусть стоит проблема – узнать определение некоторого X по работам классика (например, И. Канта). Для этого:

- берется какое-либо собрание сочинений И. Канта и по предметным указателям выписываются все страницы, на которых фигурирует X (1),
- выписываются все фразы указанных страниц, в которых присутствует X (2),
- по материалам, конечно содержательно, по смыслу, выделяются признаки, которыми наделял И. Кант искомое X (3),
- со списками признаков осуществлялось аналитическая работа по расчленению признаков на существенные по мнению И. Канта, возможные действительные и т.д.
- строится предложение типа «X есть такое, которое...», где вместо многоточий стоял существенные признаки X. Иногда полученный материал даст больше, чем сказано об X И. Кантом. Так, у И. Канта в 6-ом томе Сочинений (М.: Мысль, 1996, стр. 430) есть фраза: «мыслить – значит говорить с самим собой, значит внутренне слушать самих себя». У И. Канта эта характеристика дана вскользь, он не придал ей существенного значения. На самом же деле – это сущностная характеристика мышления: мышление есть внутренняя речь.

Думается, анализ текстового материала под названием «История философии», осуществленного по методологии Интернет определенности, позволит извлечь из коллективной мудрости философов то, о чем они даже не подозревали, хотя обладали материалом для этого.

Список литературы

1. Николко В.Н. Аналитическая определенность явлений – Симферополь: из-во ТНУ, 2005, 64 с.
2. Николко В.Н. Теория определений – Симферополь: из-во ТНУ, 2002, 80 с.
3. Ожегов С.И. Словарь русского языка. – М.: Гос.из-во иностранных и национальных словарей, 1953, статья «Определение».
4. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики – М.: Логос, 1998.
5. Успенский В.А. Машина Поста – М.: Наука, 1973.

Поступило в редакцию 02.01.2005

УДК 316.32

К.Ю. Галушко

ДЕЯКІ АСПЕКТИ СТРУКТУРНО-ІНСТИТУЦІОНАЛЬНОГО РОЗВИТКУ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ

Постановка проблеми. Тема глобалізаційних трансформацій сьогодні є домінуючою в проблематиці суспільних наук. Імплікації цього процесу відчуваються та аналізуються в усіх сферах соціального буття. Якщо у 1980-ті рр. уявлення про найвищий рівень соціологічного аналізу обмежувалися аналізом на рівні національної держави (“макросоціологія”), то з середини 1990-х таким рівнем стає “глобальний” [Смелзер]. При усьому різноманітті аспектів та контекстів глобалізаційних студій одним з найсуттєвіших є структурно-інституційний вимір глобалізації, який не можна не простежувати в часі. Тому зараз традиційно властива соціології “синхронія”, хронологічна одномоментність дослідницького зрізу, неминуче збагачується діахронним, соціально-історичним характером дослідження. В питаннях, пов’язаних з глобалізацією це важливо для усвідомлення її хронологічних меж та етапів і, особливо, структурних трансформацій міжнародної системи.

Стан розробки проблеми. Теза про поважну тривалість глобалізаційних процесів є одним з конкуруючих бачень глобальних трансформацій. Можна виділити принаймні чотири “хронологічних бачення” початку цього процесу, які обумовлені різними інтерпретаціями та дефініціями глобалізації: 1) від утворення давніх імперій та світових релігій (Д.Хелд, Е.МакГрю); 2) від часу Великих географічних відкриттів; 3) з XIX ст.; 4) з 1960-1970-х рр. Останнє бачення пов’язане з апологетикою процесів інформатизації економічних процесів; третє – з початком існування глобальної економічної системи (позиція Світового банку); друге відстоюється прибічниками світосистемної теорії І.Уоллестайна. Автору даної розвідки найбільш імпонує перша позиція, яка аргументована конкретним соціально-історичним матеріалом і є зручною для подальшого вивчення глобальних структурно-інституційних трансформацій.

Метою статті є простежити у контексті глобалізації структурні зміни міжнародної системи з ранньомодерних часів через трансформацію таких інститутів як колоніальна імперія та національна держава.

Європейська експансія від часів великих географічних відкриттів супроводжувалася поступовим збільшенням взаємозв’язків між державами, хоча одночасно з нею відбувалася й імперська експансія в інших регіонах, менше задіяних у перехрестях інтересів, наприклад, східна експансія Російської держави [1, р. 35-36]. Експансія Європи сприяла також й демонтажу попередніх, неєвропейських систем міждержавних відносин. Головною особливістю сучасного державного устрою, - до числа яких відноситься централізація політичної влади,

широка мережа державної адміністрації, територіальне урядування, система дипломатичних відносин, поява регулярних постійних армій (які у зародковому вигляді існували у Європі XVI-XVII ст.), - суджено було з часом стати основою глобального порядку. Головним засобом поширення цієї системи спочатку були сухопутні та військово-морські сили європейських держав, здатні на далеку навігацію та здійснення заморських операцій.

Першими мандрівниками були іспанці та португальці. Протягом двох століть іберійські монархії були провідниками європейської експансії, після чого вони зіткнулися з усе зростаючою конкуренцією. У XVII ст. їх посунули спочатку голландці, а потім англійці та французи. У XVIII ст. Переважним став англійський та французький вплив, а у XIX ст. він цілком перейшов до Британії. "Можливо, - пише Е.Хобсбаум, - світова капіталістична економіка XIX ст. тому стала настільки сконцентрованою довкола Британії, що розвивалася вона як єдина система вільних потоків, у межах якої майже увесь фінансовий капітал і товари з усього світу проходили через британські руки й інститути, перевозилися з континенту на континент британськими судами і оцінювались у фунтах стерлінгів" [2, р.14]. Британська морська та військова потуга зміцнила позицію Лондону як центру світової торгівлі і фінансів. Однак, до сьогоднішнього часу жодна держава не володіла одноосібною гегемонією; по меншій мірі, дві потужних держави завжди боролися за вплив у самій Європі, а їхні інтереси постійно стикалися на колоніальних теренах. До того ж розширення світової торгівлі втягувало у цю боротьбу не лише представників держави [3, р. 189]. колонії стали "коштовними каменями" у короні нових імперій. Кожна імперія намагалася забезпечити собі монопольне управління торговим та ресурсним потоком для власного збагачення, обкладаючи податками торгівлю монополії та заключаючи соціальні комерційні угоди. Іншим рушійним чинником у цих процесах було, звичайно, зростання національного престижу [1].

Експансія Європи по усій світовій кулі, як помітив один оглядач, "посилила вимоги до організацій, здатних до дій подібного масштабу. Уся решта інститутів сучасного суспільства -- держава, корпоративне підприємництво, наука – були сформовані завдяки цій експансії та здобули з неї величезну корисність" [4, р. 37]. Зокрема, імперська експансія стала головним джерелом зростання державної активності і влади. У той час як облаштування, планування та фінансування заморських мандрівок, рівно як й налагодження адміністративного управління на нових територіях вичерпували національні ресурси, уряди здобували певні дивіденди від "відкриття" та експлуатації неєвропейських країн. Виконавча влада і державна бюрократія набиралися досвіду і разом з тим збагачувались у майновому відношенні, що підіймало їхній авторитет в очах місцевої громадськості та місцевого населення. Перевага опинялася на боці тих держав, де поруч з військовою і суднобудівною галузями промисловості була надійна адміністративна інфраструктура, заможне населення та широка база оподаткування. У XVII-XVIII ст. цією перевагою володіли держави з абсолютистським та конституційним устроєм; у XIX ст. вона перейшла на бік національних держав, що виникли.

Хоча ранній модерний колоніалізм охопив чимало частин світу, а експансія європейсько-атлантичних морських імперій встановила міцні зв'язки поміж регіонами, історичний вододіл у взаємозв'язку політичних спільнот, що посилювався, прийшов у другій половині XIX ст. поштовхом до формування глобальних процесів як у сенсі протяжності, так й інтенсивності послужила стрімка експансія європейських держав, що розпочалася тоді ж з боротьби різних регіональних центрів за можливість максимально розширити свою експансію [5; 1, р. 340-350]. Безперечно, Британська імперія, що швидко розвивалася, та інші колоніальні європейські держави були найпотужнішими рушійними силами глобалізації наприкінці XIX ст. На кінець цього століття територія Британської імперії була настільки великою, що містила у собі майже чверть усього світового суходолу, на якій мешкало більше чверті населення земної кулі. Мова йшла не просто про інтенсифікацію європейської експансії у межах сучасного континууму, який охоплює і більш ранні століття, а про створення нової системи відносин панування та підпорядкування між головним регіонами світу, системи, що була забезпечена новими комунікаційним та транспортними інфраструктурами, котрі полегшували роботу нових механізмів політичного контролю.

Управління та контроль над широкими заморськими теренами були надзвичайно дорогими та непрактичними до тих пір, поки усюди, де можливо, не було запроваджено використання сучасних політичних структур і ресурсів. До кінця XIX ст., коли стали доступними та здобули широке поширення новаторські досягнення в галузі зв'язку та пересування: нові генерації парових двигунів, абетка Морзе, телеграф, кабельний зв'язок і т.ін. – зв'язок з розкиданими по усьому світі територіями підтримувалась важко, на них панувала сваволя ніким не контрольованих колоніальних адміністраторів і відбувалися такі події, про які в імперських центрах знали дуже мало або дізнавалися надто пізно. Хоча зміни у комунікаційній і транспортній технологіях були далеко не достатніми для того, щоби стати панацеєю для політичних еліт та класів у Лондоні, Парижі та Вашингтоні, вони вважали, що без капіталовкладень у них і розгортання їх усюди, де тільки уявлялось можливим, не зможуть повністю зберегти свої зростаючі інтереси на заморських територіях та керувати персоналом [6, р. 72-75].

Але, можливо, найважливіше, чим був позначений цей період експансії, - це, як не дивно, початок переходу від імперських та територіальних форм контролю, які були вельми проблематичним та вже відживали себе, до нових позатериторіальних форм влади та панування. Саме протягом останньої третини XIX і на початку XX ст. європейські імперії змінили свої форми керування, доповнивши безпосереднє втручання або безпосереднє адміністрування новими формами інфраструктурної взаємодії та управління. Американські соціальні історики М.Геєр та К.Брайт пишуть про це наступне: "після безпосередньої просторової експансії та захоплення територій ... нова спроба, з урахуванням нових можливостей синхронізувати глобальний час і скоординувати взаємодію в усьому світі... що стало можливим завдяки комунікаційним системам контролю.. і до кінця століття світ почав охоплюватися глобальними ланцюгами владних структур" (5, р. 1047). Європейські держави розвивалися у напрямку від екстенсивного поширення їхньої влади над

іншими теренами до формування механізмів та організацій, котрі могли б забезпечити їм контроль інфраструктурний. З часом режими особистої влади і безпосереднього контролю, з їхніми випадковістю та ненадійністю, поступилися місцем новим транснаціональним формам організації. Частіше за все це були більш анонімні системи влади – керовані та контрольовані новими транснаціональними організаціями та / або багатонаціональними корпораціями, - які почали жити своїм життям незалежно від національних держав, які сприяли їхній появі. Замість територіальних імперій, що охоплювали чимало регіонів і намагалися підпорядкувати їх єдиній політичній системі, почав складатися новий політичний лад, що спирався на чисельні урядові організації, міжнародні традиції та структури обміну – у промисловості та банківській справі, у царині інформації та зв'язку, в області туризму та культурного обміну. Вплив західної комерції, торгівлі та політичної організації повинен був пройти добу безпосереднього урядування і викликати до життя нові моделі не територіальної глобалізації – глобалізації без території [7]. Нагальні національні економічні інтереси часто штовхали європейські країни зберігати своє головуюче становище на колишніх колоніальних теренах, замінюючи “явну владу” “невидимим урядом” банків, кампаній та міжнародних організацій [1, р. 349-350]. (У негативістському радянському тлумаченні це явище звалось “неоколоніалізмом”). Звичайно у багатьох випадках цей процес міг остаточно завершитися лише після Другої світової війни і формального визнання незалежності колишніх колоній.

Тим не менш, з часів заснування Міжнародної телеграфної спілки у 1865 р., стало з'являтися чимало міжурядових установ, відповідальних за регуляцію та упорядкування різноманітних сфер діяльності. Мова йшла не про створення єдиної влади для управління світовими справами, а скоріше, про встановлення регулюючих режимів з метою чинити передбачуваний та організований вплив на транснаціональні процеси. До 1914 р. Суттєві аспекти глобальних відносин вже стали предметом міжнародної регуляції з боку світових організацій, котрі тим самим утворювали нову інфраструктуру для транснаціонального управління й контролю за економічними, соціальними та культурними процесами. Потягом усього цього часу, коли формувалася система міжнародного менеджменту, вона поступово поширювалася поза межі європейських країн, усе більше набуваючи властивостей глобальної юрисдикції. Поширення цих різноманітних форм публічної та приватної інтернаціональної регуляції мало поважні наслідки: “телеграми, листи та посилки заповнили міжнародні мережі... тоннаж товарів – особливо промислових виробів, - що відправлялися залізницею та транспортними комунікаціями Європи, усе зростав. Національні суди захищали іноземних власників авторських прав, патентів та торгових марок. Виробники усе частіше користувалися такими ж нормами. Відповідали вони й інтересам найбільш кваліфікованих робітників Європи. Торгівля рабами прийшла у занепад. Менше епідемій стало заноситися з-за кордону” [8, р. 106].

Але усі ці наслідки були результатом структурних змін світового міжнародного порядку, який сприяв стійкості і поширенню промислового капіталізму, нові міжнародні установи заклали основи більш багатобічної, хоч і усе ще

фрагментарної, системи глобальної регуляції у ХХ ст. Ці структурні зміни не могли відбуватися інакше, як за допомогою політико-інституціональної структури світового простору, що відбувалося (як виявилось врешті) через поширення системи національних держав.

Надалі у цьому контексті варто зупинитися на питанні зміни функцій сучасної національної держави в умовах глобалізації. Безперечно, що цей інститут обіймає провідне місце у сучасному світовому порядку. Сучасна держава, будучи державою національною, представляє собою політичний механізм, що відрізняється як від керуючих, так і від керованих, володіє вищою юрисдикцією на усій своїй території, претендує на монополію примусової влади (у веберівському сенсі) і визнається легітимним в результаті мінімальної підтримки чи принаймні лояльності з боку власних громадян.

Невід'ємним чинником розвитку системи сучасних національних держав є націоналізм – дискурс, який лежить сьогодні в основі політичного світобачення переважної більшості населення світу. Варто згадати, що як більш-менш чітко сформульована система цінностей, націоналізм є продуктом ХІХ ст. [9; 10], і можна було б очікувати, що внаслідок інтегруючих глобалізаційних процесів ця ідеологія “сепаратизму”, окремішності та розбудови національної держави на “руїнах” попередніх імперських, унітарних чи федеративних структур відійде у минуле як певна архаїка. Однак реальність довела протилежне: націоналізм не вгасає, а навпаки набирає сили. Тут свою роль відіграє і глобалізація, але не у тому сенсі, як було прийнято вважати десять років тому. Апологетика економічного виміру глобалізаційних процесів приховувала фактор політичної регуляції цих процесів через систему глобального менеджменту. Остання має хаотичний, але переважно конвенційний характер (як міжнародні відносини взагалі та норми міжнародного права зокрема), і тут руба стає питання про те, - хто ж саме є суб'єктами цього консенсусу, який унормовує перебіг міжнародного життя в усьому різноманітті його проявів (від культури до економіки). І тут безальтернативним поки актором є саме національна держава. “Принципи Вільсона”, покладені у підмур'я сучасної міжнародної системи, постулювали “право націй на самовизначення”, і неминуче поєднали процес лібералізації (про який мова піде нижче) і подальше національне розмежування до того імперського та колоніального світу. І тут вже не має значення, що поняття “нації” має безліч формулювань і не може визначатися за очевидними об'єктивними показниками, і те, що у низці цивілізацій світу поняття “нації” та “національної держави” є неадекватними щодо їхнього соціального світобачення. Наприклад, ісламський світогляд оперує терміном “умма” – світова громада віруючих мусульман і уявляє ісламську державність як універсальний халіфат, а тому існування в ісламському світі національних держав суперечить цінностям цієї релігії. Саме тому об'єктом ворожнечі радикального ісламізму часто є не лише демонізований Захід, але й власні державні інститути, факт існування яких розриває ісламський простір.

Після розпаду колоніальної системи та радянського табору число національних держав стрімко зросло. Крім того, сучасна національна держава набула специфічної політичної форми ліберальної або представницької демократії (різної міри дієвості).

Не зупиняючись докладно на характеристиках цього устрою, вже докладно висвітленого у літературі, слід лише вказати, що цей тип національної держави став домінуючим (що доводить банальна статистика [11, р. 7]). Можна виділити три “хвилі демократизації”, виділені відомим американським дослідником С.Хантінгтоном: перша з початку XIX ст. до сер. 20-х рр. XX ст., друга – з другої світової війни до початку 60-х рр., третя – з 1974 р. [12]. Остання хвиля охоплювала переважно південну та східну Європу, латинську Америку, пострадянські країни. Звичайно, що не існує якогось обов’язкового шляху від авторитаризму до ліберальної демократії – цей шлях є складним та суперечливим, що доводить, зокрема й український досвід останніх років.

Висновки. Проте, безвідносно до успіхів демократизації, досвід глобалізаційних процесів XX- поч. XXI ст. доводить невмирущість та інтенсифікацію саме національної моделі державності та міцність цієї структури, незважаючи на актуальне “розмивання суверенітету”. Можна впевнено стверджувати, що віщування “смерті держави” виявилися неадекватними. Процеси світової інтеграції, що тривали протягом століть, і які ми характеризували вище, доводять, що Вестфальська система міжнародних відносин, утверджена в Європі з 1648 р. протягом наступних століть була поширена на решту світу, а в її основі лежать міждержавні стосунки, а начебто “універсалістські” “принципи Вільсона” наповнили державні інститути національним змістом. У цьому сенсі, незважаючи на тенденції регіональної інтеграції (максимумом здобутків в цій царині є ЄС), національна держава у будь-якому разі виступає основним актором і суб’єктом політичних структуроутворюючих процесів, певним невід’ємним регулятором міри інтегративності. Доречно зауважити, що тривалість та складність інтеграції Європи обумовлена саме цим чинником, і вона, будучи максимумом реалізації інтегративних прагнень з існуючих на сьогодні регіональних структур, так і не “позбулася” тягара двох десятків національних держав з їхніми особливостями, суперечностями та ситуативними “забаганками”. Саме цей чинник ускладнює формування спільної зовнішньої політики ЄС, яка з причини нездоланної дифузії зовнішньополітичної діяльності в середовищі своїх членів, виглядає найменшим спільним знаменником, а тому є у певній мірі безпорадною. Тому, власне, можна погодитися з відомими британськими авторами (Д.Хелд та ін.), у тому, що ЄС сьогодні є полігоном випробування протиріччя між державним суверенітетом та новими формами структуризації політичного простору, формування нових наднаціональних осередків влади [13, с. 101].

Список літератури

1. Ferro M. Colonization: a Global history. - L., 1997;
2. Hobsbawm E. Industry and Empire. - L., 1969;
3. Tilly C. Coercion, Capital and European states, 990-1990. - Oxf., 1990;
4. Modelski G. Principles of World Politics. - N.Y., 1972;
5. Geyer M., Bright C. World history in a global Age // American historical review. - #100. - 1995;
6. Pakenham T. The Scramble for Africa. - L., 1992;
7. Pieterse J. Going global: futures of capitalism // development and Change. - #28. - 1997;
8. Murphy C. International Organization and International Change. - Cambr., 1994;
9. Сміт Е. Націоналізм. - К., 2004;

-
10. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1789 г. – М., 1997;
 11. Potter D., Goldblatt D. Democratization. – Cambr., 1997;
 12. Хантингтон С. Третья волна. – М., 2003;
 13. Хелд Д. И др. Глобальные трансформации. Политика, экономика и культура. – М., 2004.

Поступило в редакцию 13.01.2005

УДК 314.2

Л.Ф. Камінська

КОНЦЕПЦІ СОЦІАЛЬНИХ ЗМІН В СУЧАСНІЙ СОЦІОЛОГІЇ

“Безперервність тенденції соціального модерну” за Ю.Хабермасом [1] вимагає постійної інтерпретації соціальних змін. Соціальна наука створила найрізноманітніші теорії соціальних змін, розуміння та дослідження яких є досить актуальним завданням сучасної соціології.

Найбільший внесок у розробку теоретично-методологічних засад цього питання вніс польський соціолог П.Штомпка. Дослідження теорії соціальних змін належать таким авторам як Р.Будону, А. Турену, Е. Гіденсу. Широку відомість з даної проблематики отримали роботи Ш. Айзенштадта, Е. Валерстайна, Р. Нісбета, Т.Шаніна.

Щодо розуміння змісту поняття, то “соціальні зміни” - це перетворення, що відбуваються в організації суспільства, способах мислення, зразках поведінки, відмінності, які спостерігаються протягом певного часу у відносинах між індивідами, групами, організаціями, культурами та суспільствами; зміна суспільно-економічної формації, суттєва модифікація соціальних взаємозв'язків, інститутів і соціальних структур.

Динамічним аспектом соціальних змін виступає соціальний час. Польський соціолог П.Штомпка вважає, що у соціальних змінах час має кількісні та якісні характеристики. Кількісний час дозволяє ідентифікувати відносний потік, швидкість, інтервали, тривалість соціальних подій, а якісний визначається природою самих соціальних змін, являє собою іманентну, онтологічну властивість подій і процесів [2, с. 67-82].

В основу типології соціальних змін покладені моделі лінійного та циклічного соціального часу. Згідно моделі лінійного часу, зміни – це спрямований, прогресивно-поступальний процес. Теоретики еволюціонізму (О.Конт, Г.Спенсер, Е.Дюркгейм, К.Маркс, М.Вебер) з'ясували чинники соціальних змін, що визначають розвиток суспільств; ідеалізували соціальний прогрес, передбачали його природність, незворотність від традиційності до сучасності та постсучасності.

Проте, теорії модернізації (останні теорії еволюціоністського напрямку) довели, що історичні події можуть дати стимул для переосмислення тих соціологічних теорій змін, які мають безпосереднє практичне значення. Домінуючою рисою сучасних суспільств є не подібність, а відмінність, так що модернізація не може розглядатися як кінцева стадія еволюції всіх суспільств. Так, злиденність у країнах третього світу, авторитарні диктаторські режими, тотальні війни, нові форми релігійного фундаменталізму, націоналізму, ідеологічний тиск стали характерними рисами сучасності. “Несправжня сучасність”, імітація сучасної західної дійсності притаманна, за П.Штомпкою, країнам посткомуністичного табору[2, с. 177-179].

Модель циклічного соціального часу пояснює, що в соціальній реальності мають місце періоди підйомів і спадів. Люди не здатні виробляти тільки новачі, вони змушені адаптуватися до змін. Середина ХХ ст. характеризується не тільки сконцентрованою соціальних змін, але й парадигмою кризи.

Ю.Хабермас доводить, що хоча примусова індустріалізація і сприяла політичному піднесенню Радянського Союзу до наддержави, вона не забезпечує йому економічного та соціально-політичного базису для побудови конкурентноспроможної альтернативи західній моделі. ХХ століття характеризується рисами тоталітаризму, втратою надії на приборкування державної влади, на гуманізацію соціальних відносин. Символами століття слугують феномени насилля та варварства [1].

Лейтмотивом ХХ ст. виступає концепція економічної, політичної, культурологічної кризи. Прогрес у матеріальній сфері, збільшення виробництва, зростання споживання, перенаселення лягає тягарем на біологічні можливості планети, прогнозує екологічні, техногенні катастрофи людства.

У соціальній сфері сучасна цивілізація не знайшла шляхів організації суспільства, яке б забезпечило гармонійність життя. Західна демократія ХХст. не винайшла нових форм організації влади та управління суспільством. Мобілізуючий потенціал сучасних західних суспільств вичерпується. Вони характеризуються споживацькою культурою, орієнтацією на гедоністичні задоволення, розповсюдженістю ірраціоналізму, містицизму, песимізму, гострим дефіцитом вітальної, людської енергії.

В основі більшості теорій соціальних змін ХХ ст. лежить системна модель (Т.Парсонс). Кожна система має “внутрішній” та “зовнішній” аспекти існування. Відповідно, під соціальними змінами представники цієї школи розуміють те, що відбувається чи із самою системою, чи всередині неї. Тому під соціальними змінами можна розуміти будь-яку незворотню зміну соціальної системи як цілісності.

Так, П.Штомпка зазначає, що інколи зміни мають обмежений характер, цілісність системи зберігається, глобальних перетворень не відбувається. Наприклад, сила демократичної політичної системи закладена в її здатності приймати виклик, долати труднощі завдяки перманентним реформам, які не руйнують цілісності і стабільності системи. Такий тип адаптивної модифікації є ілюстрацією змін всередині системи. Коли зміни охоплюють всі компоненти системи, відбувається радикальна трансформація самої системи. Прикладом можуть слугувати більшість соціальних революцій.

Сучасна соціологія поставила під сумнів надійність системної моделі суспільства. З метою зрозуміти динамічну природу суспільства виникає альтернативна модель: динамічне соціальне поле. На кожному рівні динамічного соціального поля виникають зміни. Так, ми постійно спостерігаємо:

- 1) легітимізацію, переформулювання ідей, виникнення чи зникнення ідеологій, доктрин, теорій як зміну соціальної свідомості поля;
- 2) інституалізування, перегляд норм, цінностей, правил, правових систем, створення “соціальних інструкцій” за допомогою культури;

3) диференціацію і переформування каналів взаємодії, зміну соціальної організації;

4) кристалізацію можливостей, інтересів, зміна статусів, розподіл та впорядкування соціальних ієрархій [2, с. 26-30]

Теорії революцій, діяльнісного підходу поняття соціальні зміни інтерпретують в контексті соціально-історичного процесу, в якому “актор” відіграє активну перетворюючу роль (А.Турен, Е.Гіденс, П.Штомпка). Солідарні дії акторів історичної драми визначають спрямованість соціальних зрушень. Передбачається, що суспільний прогрес перевагу надає економічним, соціальним, політичним реформам.

На початку 90-х р. Р.Будон спробував проаналізувати наскільки загальнонаукові підходи можна застосувати при аналізі соціальних змін. Французький соціолог виділяє чотири типи теорій соціальних змін. Теорії першого типу намагаються довести існування незворотніх тенденцій (трендів). Причинні моделі(якщо існують певні обставини, то необхідно очікувати такий-то ефект) не підходять, оскільки практично неможливо врахувати всі суттєві чинники соціальних процесів. Другий тип теорій оперує “причинно-наслідковими” законами. В якості прикладу Р.Будон використовує закон “політичної мобілізації” Токвіля. Так, лібералізація політичного життя суспільства, яка слугує інтересам більшості населення, може виступати наслідком суспільного протистояння. Теорії третього типу досліджують форму змін, що відбуваються. Р.Будон доводить, що Т.Кун, розробляючи поняття структури наукових революцій, звертає увагу перш за все на те як, у який спосіб здійснюються зміни. Моделі революційних радикальних зрушень в наукових парадигмах мають місце, але інколи заміщуються еволюційним приростом знань. Теорії четвертого типу розглядають чинники соціальних змін. Прикладом слугує “Протестантська етика і дух капіталізму” М.Вебера. Р.Будон зазначає, що саме людські цінності можуть виступати чинниками змін виробничих відносин . Причинні моделі із зворотнім зв’язком можуть бути застосовані в одних і не придатні для інших культур. Висновок Р.Будона заключається у тому, що необхідно враховувати обмеженість кожної із моделей, розумно використовуючи їх комбінації [3].

Прихильники теорії дії звертають увагу на те, що поряд з позитивними ефектами існує тіньовий бік змін, соціальний прогрес несе негативні наслідки. Німецький теоретик У.Бек доводить, що виробництво ризиків у сучасному західному суспільстві перебільшує виробництво матеріальних благ, і що людство вступає в стадію тотальних ризиків. На зміну парадигмі кризи в кінці ХХ ст. в сферу соціальних наук впроваджується парадигма травми.

На думку П.Штомпки, одна із сфер застосування концепції соціальної(культурної) травми – дослідження негативних, дисфункційних наслідків, можливих в результаті важливої соціальної зміни.

У соціальній сфері травма визначається як деструктивний вплив на соціальне тіло. Травматична послідовність передбачає шість стадій:

1. Структурне і культурне минуле – середовище сприяюче виникненню травми;
2. Травматичні події чи ситуація;

3. Особливі способи визначення, інтерпретації, тлумачення травматичних подій засобами ресурсів культурної спадщини;
4. Травматичні симптоми, певні схеми поведінки;
5. Посттравматична адаптація;
6. Подолання травми – початок нового циклу травматичної послідовності, культурні умови для прояву нового виду травми.

Травматична послідовність носить діалектичний характер. Хід соціальних змін безперервний. При соціальних змінах травматична послідовність може проявлятися як: наслідок інших змін і як стимулятор певного типу змін. Так, радикальна, всеохоплююча соціальна зміна (найчастіше це революції) має певний потенціал травматичних подій та ситуацій. Люди використовують фонд культурних ресурсів для інтерпретації цих подій. Деякі інтерпретації визначаються як травми. Травматичний стан – невідповідність, порушення, протиріччя - може впливати на сферу культури. Виникає напруження між попередніми культурними цінностями, значеннями, символами і виникаючою культурою, адекватною новим умовам соціуму. Стан культурного протиріччя – сприятливе середовище для повномасштабної культурної травми. Соціальні зміни розвиваються незалежно і не залежать від наслідків травм.

Пропонується два альтернативні сценарії: перший – перманентне руйнування культури (застарілі зразки культури підтримуються і зберігаються завдяки культивуванню спогадів); другий – добродійне коло культурної реконструкції (відмирання культурної спадщини внаслідок зміни поколінь). Культурна травма демонструє позитивний потенціал як сила соціального становлення. Викликаючи руйнацію та дезорганізацію культурного порядку, її можна розглядати як зерно нової культурної системи, стимул культурної консолідації чи конструювання [4, с.15-16].

Р.Дарендорф пояснює, що “постизм” лише тому з’являється в теоретичних схемах, що теоретики нездатні визначити сутнісну природу іншого суспільного ладу. Світова система входить у нову цивілізацію з інформаційною домінантою, сітьовою формою ринкових відносин, а разом з тим - небезпечних, неконтрольованих ризиків та не передбачуваних трансформацій.

Список літератури

1. Хабермас Ю. Политические работы. М., 2004.
2. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Сопис.-№1.-2001.-с.6-16.
3. Будон Р. Место беспорядка. Критика теорий социальных изменений. М.:Аспект-Пресс, 1998.
4. Штомпка П. Социология социальных изменений. М., 1996.
5. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование общества. М: Аспект-пресс, 1999.
6. Соціологія: Підручник для студентів вищих навчальних закладів / За ред. В.Г.Городяненка-К.:Видавничий центр «Академія»,2002.
7. Турен Ф. Возвращение человека действующего. Очерк социологии. - М.: Научный мир, 1998.
8. Nisbet R. History of the Idea of Progress. New York, 1998. 8. Ritzer G/ The McDonalidization. Newbury Park, 1993.

Поступило в редакцію 15.02.2005

УДК 314.2

В.В. Ченак

СТАНОВЛЕННЯ ЗАРУБІЖНОЇ СОЦІОЛОГІЇ ОСВІТИ: ВІД ДЮРКГЕЙМА ДО ВЕБЛЕНА

Проблеми освіти почали виділятися і ставати предметом спеціального соціологічного вивчення на межі XIX-XX ст.. В США поштовх до розвитку соціології освіти дали роботи Л. Уорда “Динамічна соціологія”, що вийшла в Нью-Йорку в двох томах в 1883 році і Дж. Д’юї “Школа і суспільство”, надрукована в Чикаго в 1899 році. В Німеччині соціологія освіти виділяється в специфічну сферу соціологічного знання завдяки зусиллям М.Вебера і К.Маннгейма. У Франції початок досліджень по соціології освіти покладено Е.Дюркгеймом. Такі його роботи, як “Соціологія і освіта”, “Педагогічна революція у Франції”, продовжують виявляти значний вплив на сучасну зарубіжну соціологію освіти.

І все ж зарубіжна соціологія освіти особливо інтенсивно складається в 60-70 рр. XX ст. – період так званого “шкільного буму” і становлення масових державних середніх шкіл в промислово капіталістичних країнах. В цей час сформувався цілий ряд конкуруючих концепцій, що претендували на всебічне висвітлення проблем навчання і виховання, і теоретичного обґрунтування практичного керівництва цією сферою суспільного життя. При цьому всі вони базувались на більш загальних соціологічних теоріях, спираючись на їх ідейно-методологічні принципи і основні моделі пояснення реальних процесів. Але, враховуючи специфіку предмета дослідження, – освіти як соціального інституту – загальні принципи модифікувались і трансформувались. До того ж, як спеціальна соціологічна теорія, зарубіжна соціологія освіти висунула і свої власні експлікативні моделі, що заслуговують на розгляд, оскільки багато положень цих теорій сприяли розвитку радянської, а пізніше української соціології освіти. Вони ж можуть продуктивно використовуватись і в сучасних умовах, оскільки звертаються до науки проблем, які актуальні і в наш час.

Аналіз основних концепцій зарубіжної соціологічної освіти припускає вирішення двох взаємозв’язаних і відносно автономних завдань: їх інтерпретації і класифікації. Існуючі тут концепції в самому загальному вигляді можливо розділити на структурно-функціоналістські, що орієнтовані на позитивістську методологію і культурологічні, ідейно-методологічний інструментарій яких базується на абстрактно-гуманістичному підході. В першій групі концепцій освіта інтерпретується як підрядний елемент соціальної системи, як особливий механізм, за допомогою якого, поряд з іншими, суспільство функціонує як деяке відносно упорядковане ціле. Цінність, зміст і соціальне призначення освіти визначається його можливостями сприяти інтеграції, взаємоугоді, упорядкуванню суспільного механізму. Відповідно інтерпретується і соціальні функції освіти.

Для культурологічних концепцій характерний інший підхід. Тут центральним пунктом дослідження береться не відношення “суспільство (система) – освіта (елемент)”, а відношення “освіта-культура”, а їх об’єднуючою ланкою виступає особа. Остання інтерпретується теж інакше: не як персоніфікація деякої функції, а як самодостатня цінність. При такому розумінні вже не суспільство (система) оцінює освіту (елемент) з точки зору службових, підрядних можливостей останнього, коли особа виявляється функцією і від системи освіти, і від системи суспільства. Навпаки, тут особа оцінює освіту як систему всієї культури (суспільство і культура часто ототожнюються) з точки зору своїх особливих потреб, інтересів, очікувань.

Метою нашого дослідження буде аналіз культурологічних концепцій зарубіжної соціології освіти, що взяті, по можливості, в історичному аспекті (зокрема, I етап її становлення). Кожна з них характеризується своїми особливостями, своєрідним розумінням культури, освіти, процесу формування особистості, які в сукупності утворюють проблемне поле соціології освіти.

Еміль Дюркгейм - є одним із фундаторів загальної соціології, представником структурного функціоналізму. Він вважав, що складовими компонентами суспільства виступають індивід і група, а точніше індивідуальна і групова свідомість. Суспільство, таким чином, - інтегроване ціле, що складається із взаємозалежних частин, пов'язаних індивідуальною і груповою свідомістю. Відношення між суспільством як системою та його елементами носить функціональний характер: ті чи інші явища суспільного життя лише в тій мірі виконують своє призначення, в якій відповідають певній потребі соціальної системи [1].

Оскільки рушійною силою суспільної еволюції у Дюркгейма виступає свідомість, вона є і тією активною силою, яка стабілізує і впорядковує систему суспільства. Це здійснюється за допомогою упорядкування і стабілізації відносин суспільної (колективної, групової) і індивідуальної свідомості.

Яка ж роль відводиться освіті у процесі стабілізації суспільної системи і чому саме їй Дюркгейм приділяє значну увагу у своїх дослідженнях? Звернення Дюркгейма до соціологічного аналізу освіти і виховання не можна визнати випадковим. Його інтерес до педагогіки і проблеми соціалізації особи обумовлений висхідними установами його соціологічної системи. Якщо рушійною силою суспільної еволюції виступає свідомість, а стійкість соціальної системи визначається згуртованістю її особливих форм, людська діяльність пояснюється характером зв'язку індивідуальних і групових колективних уявлень, суспільне відтворення зводиться до відтворення свідомості, - освіта і виховання неминуче стають центральним елементом суспільного устрою і важливими механізмами історичної еволюції.

Дюркгейм розглядає освіту як деяку систему в межах більш широкого структурного цілого. Її зміст і функції визначаються характером соціальних структур, а цілі і засоби затверджуються і підтримуються інституціонально. Деяка відносна автономія освіти визначається частково власною логікою її розвитку, частково збігом випадкових соціокультурних обставин. Еволюція системи освіти

визначається інтегрованістю соціальних структур. Чим нижче їх інтегральний рівень, тим жорсткіше суспільство контролює зміст і форми освіти.

Дюркгейм не визнавав класової боротьби і негативно оцінював роль соціальних конфліктів як джерел суспільних перетворень. В соціальних конфліктах він вбачав тільки наслідок порушень рівноваги. Його політичні вимоги тому не йшли далі відміни права успадкування, оскільки вона «деформує» «справедливу соціальну селекцію».

Існує на думку Е.Дюркгейма два джерела соціальної напруги і конфліктів. Перше витікає із впливу швидких суспільних перетворень, за якими не встигають існуючі механізми інтеграції. Тому потрібна заміна чи трансформація існуючих механізмів суспільної інтеграції. Друге джерело конфліктів - нерівність «зовнішніх висхідних умов боротьби» тобто право успадкування, що деформує природний механізм взаємного пристосування особи і функції. Це право закріплює деякі соціальні групи за певними суспільними функціями без врахування індивідуальної схильності до їх виконання.

Освіта покликана пом'якшити негативний вплив права успадкування, оскільки є одним із кращих засобів взаємного пристосування особистої схильності і соціальної функції.

Освіті відводиться вирішальна роль в соціалізації індивіда. Формуючи морально-психологічні почуття і установки, освіта і виховання адаптує індивіда до групи у відповідності із загальним характером соціальної структури. Саме цим освіта зв'язує людей не лише в горизонтальному (всередині одного покоління), але і у вертикальному (від покоління до покоління) аспектах. Зв'язок одного і того ж покоління здійснюється за допомогою гомогенізації свідомості, формування подібних ідей, уявлень, моральних принципів, ціннісних орієнтацій.

Загальною зв'язуючою ланкою, яка об'єднує біологічно різнорідних індивідів у соціально гомогенне суспільство виступають моральні принципи чи цінності: дух дисципліни (здатність чи готовність до виконання колективних регламентацій), приналежність до соціальної групи. Освіта і виховання покликані посилювати і укріплювати існуючий порядок як інтегруючу силу суспільства.

Крім об'єднання в загально-історичну спільність, освіта розділяє підростаюче покоління у відповідності з їх особливою соціальною схильністю. Завдяки цьому відтворюються як особливі соціальні групи, що утворюють соціальне ціле, так і окремі індивіди, здатні позитивно функціонувати в межах цих груп. Це означає, за Дюркгеймом, що моральне виховання призначене для відтворення і збереження суспільства як цілого, професійне навчання - для відтворення і збереження існуючого суспільного розподілу праці.

Таким чином, за Дюркгеймом, освіта цементує, об'єднує навколо фундаментальних моральних цінностей, сприяє їх соціальній згуртованості, упорядковує відносини. В той же час вона роз'єднує людей, розподіляючи їх

за різними галузями діяльності і соціальними групами, пристосовуючи індивіда до особливих обставин соціально-групового життя. Необхідність соціальної узгоди викликає школу до життя і визначає спосіб її існування.

Серед всіх соціальних функцій освіти Дюркгейм виділяє лише дві: репродуктивну і селективну. Зміст репродуктивної функції зводиться ним до відтворення суспільної свідомості, головним чином ціннісно-орієнтаційної. Зміст селективної функції у тому, щоб взаємно пристосувати індивіда і групу, а також провести такий соціальний відбір, при якому особиста схильність співпадала з об'єктивними вимогами особливої галузі праці. Соціальна справедливість, на його думку, полягає у взаємному максимальному пристосуванні особливого індивіда до особливої групи.

Таким чином, безсумнівна заслуга Дюркгейма полягає у визнанні необхідності соціологічного аналізу освіти і виховання. Гідне уваги його прагнення вивести вирішення аналізованих проблем за вузькі межі історико-педагогічного підходу, представити систему освіти і виховання особливим елементом суспільного укладу і пояснити її характер, виходячи із функціонування більш великого (глобального) цілого. Еволюційний підхід сприяє тому, що функціонування системи освіти Дюркгейм вводить в певний історико-культурний контекст, завдяки чому вона отримує нове висвітлення і емпіричну конкретизацію. В концепції Дюркгейма окреслене основне коло проблем в межах якого відбувся подальший розвиток зарубіжної соціології освіти:

- залежність освіти від інших сфер суспільного життя (економіки, політики, культури, форм суспільної свідомості) і суспільного розподілу праці;
- роль освіти у суспільному відтворенні і соціальній мобільності населення;
- рівність у школі як різновид соціальної рівності;
- структурна перебудова освіти у процесі історичної еволюції суспільних відносин;
- проблема соціальних функцій освіти і виховання.

Не заперечуючи значний внесок Е.Дюркгейма у розвиток соціології освіти, все ж варто зазначити, що його концепція має суттєві обмеження. Зокрема, політична програма Дюркгейма не йде далі вимог більш справедливої соціальної конкуренції, а саме деякої, удосконалення соціальної мобільності, що базується на особистій кар'єрі. Соціальна справедливість, за Дюркгеймом, не простягається далі справедливої оцінки індивідуальних здібностей і особистих заслуг. Природньо, що в пошуках такої справедливості він звертається до школи. З одного боку, у випадку формального визнання права на освіту, школа дійсно виглядає як механізм селекції за здібностями, де формальна, висхідна рівність реалізується в подальшій нерівності. Але, як показали подальші дослідження в межах тієї ж зарубіжної соціології освіти, в дійсності все відбувається навпаки.

П.Сорокін [2] успадковує у Е.Дюркгейма тезу про школу (систему освіти) як механізм з'єднання особистих здібностей і соціальних функцій, але надає їй більш елітарного звучання. Наявність «здібних» і «нездібних» від народження не підлягає сумніву. Завдання інститутів соціального відбору, включаючи освіту, полягає у вдосконаленні методів селекції обдарованих і подальшої їх класифікації за нахилом. Школа, таким чином, сортує підростаюче покоління у відповідності з їх особистою обдарованістю. Фільтрами чи каналами висхідного соціального

руху виступають вмонтовані в систему освіти механізми виявлення здібностей, перш за все управлінських: здібність до концептуалізації дійсності, постановки цілей, пошуку засобів їх реалізації, організації і контролю масових соціальних процесів. Об'єктивний зміст цінностей і культурних норм, за Сорокіним, не має особливого значення. Головне полягає у тому, що з їх допомогою правляча еліта організує співтовариство, досягає порядку й узгоди, висуває соціальні цілі і організує маси на їх виконання. Демократизація і лібералізація суспільства полягає лише в тому, щоб створити такі канали соціального просування, які б забезпечили рух вгору найбільш гідних. При цьому характеристики правлячої еліти досить стримані: сильні амбіції, авантюристичні і войовничі нахили, новаторський дух, твердий характер.

По-іншому визначає розділення суспільства на правлячу еліту і народні маси американський соціолог Т. Веблен. Першу групу він називає «дозвільний», другу - робітничий чи виробничий клас. Виробники зосереджені на користуванні предметами зовнішнього світу, дозвільний клас - на користуванні людьми. Інститут дозвільного класу заснований на історично виниклому розмежуванні видів діяльності, відповідно до якого одні види почесні, інші - ні. Почесна діяльність зосереджена на користуванні людьми як засобом задоволення дозвільних потреб, а саме: пристрасть до зовнішньої пошани, ритуалу любові, поваги і соціального визнання, прагнення бути об'єктом захоплення, піднятися над іншими людьми, демонструючи свою перевагу у силі, багатстві, владі чи образі життя. Засобами їх задоволення є такі види діяльності за допомогою яких одні групи людей демонструють свою перевагу над іншими: війна, спорт, насилля, демонстративне дозвілля і т.ін [3; С.129].

Одним із засобів формування і виявлення демонстративної переваги виступає школа, головним чином вища освіта, оскільки саме в освіті, зокрема, у вищій, найбільш яскраво виявляються ідеали дозвільного класу. Освіта і виховання, за Вебленом, є засобом формування і зовнішньої демонстрації такого способу життя, в якому дозвілля, марнотратство виглядають як праця, незнання - як мудрість, егоїстичне привласнення результатів чужої праці утверджується як право і об'єктивна необхідність.

Т. Веблен відомий у соціології як засновник теорії інститутів, технократичних концепцій суспільного розвитку і теорії дозвільного класу. Але всі вони спираються на загальну основу: визнання первинності

колективних психологічних структур - вірувань, традицій, звичаїв, емоційних оцінок. Тому суспільний зміст освіти зводиться Вебленом до збереження і підтримки звичаїв переважно дозвільного класу. Отже, роль школи полягає у формуванні особи, здатної до демонстративного вираження своєї соціальної переваги. Але освіта становить більш складне соціокультурне явище і формування демонстративного дозвілля складає лише одне із її соціальних завдань.

Інтерпретація соціальних функцій освіти у американського філософа Дж.Дьюї [4] носить інший характер, хоча працював він в один час з Т.Вебленом.

Дж.Дьюї і згоден, і не згоден з Е.Дюркгеймом у визначенні соціальних функцій освіти. Згоден у тому, що мета освіти і виховання полягає у пристосуванні особистих здібностей до професійної діяльності. Але він не вважає, що людина від природи наділена тільки особливими здібностями і нахилами. Навпаки, зазначає він, людина здатна до всебічного формування і виявлення своїх сутнісних сил, але характер капіталістичної праці пригнічує їх. Економічний порядок, пише Дьюї, подібний до нашого, утримує більшість людей в стані, близькому до рабства. Внаслідок цього інтелект і тих, хто контролює і направляє аж ніяк не вільний. Замість того, щоб поставити світ на служіння людським цілям, вони маніпулюють іншими людьми в цілях, далеких від людського призначення [4, С.70].

Підпорядкування школи вузьким комерційним цілям знижує її можливості. Дж.Дьюї солідарний з думкою Т.Веблена про розподіл суспільства на дозвільні і виробничі класи. Суттєва особливість виробничих класів полягає у відчуженні від праці, яку він зводить лише до відчуження від творчих функцій. Тобто Дьюї ототожнює відчуження з нестачею освіченості, тому вбачає у школі основний інструмент подолання відчуження. «Школа є важливим інструментом покращення майбутнього. Звичайно, через перебудову самої школи» [4, С.170].

В культурологічній концепції французького соціолога Е.Гобло культурне відчуження через освіту і виховання розглядається дещо інакше. На його думку, культура – це не просто демонстративне втілення пануючого суспільного положення [5, С.126]. Це особливий соціальний фільтр, який поставлений на шляху можливої вертикальної мобільності великої кількості людей. Його завдання полягає в тому, щоб провести розмежування правлячої верхівки від соціальних низів. Для цього культура за своєю сутністю повинна виглядати як зовнішнє позначення переваги. В такому розумінні оволодіння культурою рівноцінне виділенню себе із мас. Це перший етап. На другому етапі (після того, як культура вже перетворена в символ переваги) потрібно подати культуру як ознаку обдарованості. Оволодіння культурою в школі у такому контексті виглядає як надання особі знаково-символічного профілю приналежності чи виключності. Культура тут використовується не задля всебічного гармонійного розвитку, а з метою досягнення, завоювання і підтвердження соціального статусу.

Концепцією культурного відчуження Е.Гобло заклав такі основи дослідження проблем освіти, які отримали своє продовження в роботах П.Бурд'є, Ж.Пассерона, Б.Бернштейна, Ж.Дюмазедьє – представників II етапу (50-70 рр. XX століття).

Отже, розвиток зарубіжної соціології освіти I періоду пов'язаний, по-перше, із виділенням освіти як об'єкта соціологічного аналізу, по-друге, дослідженням соціальних функцій освіти у суспільствах індустріального типу, по-третє, дискусіями щодо ролі і місця освіти в розвитку соціальної системи, по-четверте, формуванням проблемного поля даної теорії середнього рівня, де особливе місце належало проблемам нерівності доступу до освіти, соціальної мобільності, формуванню соціального статусу, культурного відчуження та ін. Цей період в історії соціологічної освітньої думки сприяв інтенсивному теоретизуванню, що, в свою чергу, стало поштовхом до становлення вітчизняної соціології освіти.

Список літератури

1. Веблен Т. Теория праздного класса / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1984.
2. Гавриленко І.М., Скідін О.Л. Соціологія освіти. – Київ – Запоріжжя: ЕТТА-ПРЕСС, 1998.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М., 1997.
4. Dewey J. Democratic et education. – Paris.: Armand Colin, 1975.
5. Goblot E. Le barriere et le niveau. Etud de sociologie sur la bourgeoisie francaise modern. – Paris: PUF, 1967.
6. Sorokin P. Social and Cultural Mobility. – Illinois: The Free Press of Glencse, 1959.

Поступило в редакцію 23.01.2005

УДК 161.111

А.М. Тимохин

НОРМЫ В КОНТЕКСТЕ ПРАКТИЧЕСКОГО РАССУЖДЕНИЯ

Как и делающий его возможным разум, естественный закон есть продукт описываемого М. Вебером и его последователями процесса рационализации Западного мира, процесса, который задолго до своих современных теоретиков получил название *Просвещения*. Именно в контексте этого процесса становится возможным адекватное понимание того, что скрывается за идеей естественного закона, и как следует истолковывать значение выражающих его норм. Одним из наиболее ярких определений сущности просвещения по-прежнему может служить кантовское понимание просвещения как выхода из состояния несовершеннолетия или несамостоятельности разума, из состояния подчинения авторитету и традиции [1]. Однако причины, по которым разум становится авторитетом для самого себя, причины, по которым следует предпочесть авторитет разума авторитету откровения и традиции, нуждаются в прояснении. При этом речь идет о таком измерении разума, содержанием которого по преимуществу выступали бы нормы, точно также как теоретический разум раскрывает себя в присущих ему понятийных содержаниях. Поскольку же интересующее нас нормативное измерение разума не является себе столь непосредственно ни в чем, кроме того, что называется просвещением, постольку последнее и будет предметом нашего рассмотрения.

Согласно В. Хесле, исходный исторический смысл просвещения состоит в «выражении фазы отрицания, в направлении субъективной рефлексии против власти традиции, обычаев, религии, а также теоретической философии, которая их легитимирует» [2, с. 55]. Позиция В. Хесле вполне согласуется с взглядом на сущность просвещения представителей Франкфуртской школы, описывающих «процесс бесконечного просвещения, в ходе которого любое определенное теоретическое воззрение с неизбежной необходимостью вновь и вновь подвергается уничижительной критике, выставляющей его в виде всего лишь некоего верования...» [3, с. 25]. Т.о., просвещение, по крайней мере, в своих начинаниях, предстает исключительно негативным движением, отрицающая сила которого направлена против природы как источника порабощения человека и бога как ее создателя. «С давних пор просвещение в самом широком смысле прогрессивного мышления преследовало цель избавить людей от страха и сделать их господами... программой Просвещения было расколдование мира» [3, с. 16]. Поэтому движущей силой просвещения выступает критика представлений, внушенных авторитетом веры и традиции, поскольку именно в них усматривается зависимость человека от природы и божественных сил. Поскольку просвещение это, прежде всего, культурный и исторический процесс, то в первую очередь, он заявляет о себе в стремлении изменить человека и социальный порядок, в котором он существует.

Одно из первых исторических свидетельств европейского просвещения - появление в античной культуре софистов, поставивших под сомнение основы греческих аристократических институтов. По словам Гегеля, «софисты выступили в ту эпоху, когда греков в религиозной и нравственной жизни перестали удовлетворять одни лишь авторитеты и традиции» [4, с. 285].

В аристократической Греции право законодателя проистекало из присущих ему добродетелей, т.е. качеств и способностей человека, которые служил достижению блага. Единственным свидетельством и гарантией добродетели было благородное (аристократическое) происхождение, устанавливающее связь правителя с традицией и сакральным миром. Поэтому добродетели считались врожденными, естественными в том смысле, в каком природа тогда принадлежала мифу. «Повсюду, где безраздельно господствуют авторитет и традиция, существующие нормы считаются естественными» [5, с. 380].

В этих условиях культурный шок, вызванный софистами, проистекал из их претензии на обучение добродетелям. С точки зрения софистов, быть правителем и законодателем можно научиться, можно стать добродетельным не от рождения, а благодаря образованию. Ключевым моментом аргументации софистов по этому вопросу было разделение и противопоставление понятий *природы* и *закона*, в рамках которого единственным источником закона признавалось установление, подчеркивающее его неабсолютный и преходящий характер. С точки зрения софистов, природа и закон большей частью противоречат друг другу, поэтому одной из самых распространенных форм софизма было изображение конфликта между тем, что существует от природы, и тем, что возникло из обычая. Софистами этот троп использовался с целью «заставить говорить не согласующееся с общепринятыми мнениями» [6, с. 559], а Сократ в диалоге Платона «Горгий» делает его одним из приемов знаменитой маевтики, заставляя собеседника размышлять самостоятельно [7, с. 522].

Софисты, усвоившие уроки античной медицины и натурфилософии, понимают природу уже не сквозь призму мифов. Природа означает для них просто доцивилизационное состояние человека, прообраз более позднего понятия естественного состояния, когда человек еще не обременен авторитетами и традицией. Поэтому единственный принцип, выражающий требование природы - это принцип силы, согласно которому, кто сильнее, тот и прав: «это справедливо - когда лучший выше худшего и сильный выше слабого» [7, с. 523]. Любое установление для софистов есть следствие искажения природы: «законы устанавливают слабосильные... ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания» [7, 523]. Те, кто следует закону, подчиняются ему потому, что слабы, сильный имеет право игнорировать закон, следуя только своей природе, как это рекомендует Протагор, становясь «мерой всех вещей». С этой точки зрения, оказывались несостоятельными не только политические и правовые нормы, но и этика: известно, что Гиппий отрицал противоестественность инцеста, а многие софисты восхваляли общность жен. Даже вера в богов рассматривалась софистами как человеческое установление. «Но чем более человеческая воля освобождалась от преград, которые ставили ей доселе вера,

традиция и закон, тем выше росла ценность тех средств, с помощью которых можно было склонить на свою сторону и подчинить себе эту всемогущую волку» [8, с. 84]. В глазах софистов такой силой обладало именно то, что позволяло изобличить искусственность аристократической добродетели и устанавливаемого ею закона - *λογος* - способность думать и выразить свои мысли.

Впрочем, негативная критика не исчерпывает всего содержания процесса просвещения, которому присуща внутренняя диалектика, побуждающая к переходу от отрицания к утверждению новых институций взамен отвергнутых. «Поскольку без норм жить невозможно, просвещение, опираясь на принцип субъективной рефлексии, обращается к «обоснованию», заверяя, что его нормы служат следствиями свободного от внешнего авторитета наиправильнейшими рассуждениями...» [2, с. 56]. «С того времени сознательное обустройство жизни и стремление к подчинению твердым разумным нормам все увеличивалось. Настало время, когда бессознательный опыт должен был все более уступать осознанным правилам» [5, с. 366]. Примерно в этот же период появляется большая часть античных канонов, посвященных изложению правил и принципов различного рода искусств, начиная с архитектуры, воинского дела, медицины и заканчивая поварским делом. Канон служит одной из первых форм выражения знания, пришедших на смену мифа и поэмы и истории задолго до появления первых трактатов. Именно овладение каноном делало древнего грека мастером, *знающим свое дело*.

Но откуда субъективность может черпать силы для утверждения нормативного порядка в условиях, когда ссылки на авторитет веры и традиции невозможны, а учреждаемые институции должны быть общепринятыми? Ответ на этот вопрос также является общим для философии просвещения. И хотя наиболее распространенная формулировка принадлежит Новому времени - знание есть сила (Бэкон) - смысл ответа был осознан уже античной философией: «добродетель, коль скоро она полезна, и есть не что иное, как разум» [9, с. 599]. С этого момента как раз и начинается «понимание сплетения рациональности с социальной действительностью, равно как и неразрывно связанного с таковым переплетения природы с господством над ним» [3, с. 13]. Причем, речь идет о рациональности и социальности особого типа, где источником авторитета и осмысленности может стать рассуждение, основанное только на самом себе, подчинившееся в своем стремлении к истине знанию требованию рефлексии. Ярким примером подобного сращивания познавательного и социального интереса традиционно служит философия Платона, у которого впервые вопрос об объективной значимости норм оказывается объединенным с вопросом об объективности познания.

В диалоге «Менон» поднимается типичная для античного просвещения тема добродетели и возможности обладания ею, но в ее рассмотрении Платон занимает позицию, отличающуюся и от аристократической, и от софистической. Исходным условием овладения добродетелью Платон считает знание того, что же такое добродетель, справедливо отмечая, что «если я этого не знаю, то откуда мне знать, как ее достичь» [9, с. 575]. Это как раз то, что не в силах объяснить софист. В отличие от софистов Платон занимает позицию эйдетического анализа, пытаясь

выявить то, что обще всем частным добродетелям, другими словами, идею или принцип, руководствуясь которым человек неизбежно совершал бы благо. Но здесь же, в «Меноне», Платон приходит к неожиданному заключению о том, что в отношении идеи добродетели знание в принципе невозможно, если под знанием понимать то, что дается через изучение, т.е. добродетели нельзя ни научиться, ни научить [9, с. 606]. Единственный выход из возникшего парадокса - допущение особого способа познания идей, или, если быть точным, их присутствия-обнаружения в уме, когда «искать и познавать - это как раз и значит припоминать» [9, с. 589]. Т.о., вопрос о добродетели вплотную подводит Платона к необходимости особого рода метафизики, допускающей наряду с единичными вещами существование и познание идей, гарантирующих общее и универсальное знание. И если отдельные добродетели позволяют достичь того или иного блага, то добродетель вообще есть знание идеи высшего блага. И если знание медицины составляет добродетель врача, позволяя эффективно лечить людей, то знание блага составляет добродетель политика, позволяя ему править рассудительно и справедливо, руководствуясь при создании законов знанием того, что хорошо, а что плохо.

Т.о., с помощью теории идей, Платону удастся выявить рациональные основания добродетели и предъявляемых ею человеку требований. Но вместе с этим он указывает и новую сложность: парадоксально, но при том, что добродетель состоит в знании, она не есть знание - ей нельзя ни научиться, ни научить. Этот парадокс формулируется в «Меноне», но, к сожалению, не поясняется ничем, кроме ссылки на то, что возможность знать добродетель - «божественный дар», которым наделены только философы, к мудрости которых должны прислушиваться все остальные.

При всей привлекательности платоновского идеализма как единственной возможности обоснования авторитета разума в качестве принципа добродетели и полноправного законодателя нельзя игнорировать те апории, с которыми этот идеализм сталкивается. Следует констатировать, что в своей объективно идеалистической манифестации разум может служить разве что идеалом для самого себя, идеалом, для достижения которого он нуждается в принципах, которые, также как и идеал, должен сформулировать самостоятельно. Объективно-идеалистическая трактовка блага подходит для определения целей, но оставляет разум, инициировавший его открытие и ищущий средства для его достижения, без объяснения того, как эта цель может быть связана с доступными ему средствами. Цель, средства для реализации которой не определены посредством адекватных принципов, открывает путь не только для иррационализации, но и для имморализации воля.

Здесь кроется обратная сторона просвещения, его диалектика, как говорят представители франкфуртской школы, или антипросвещение, как говорит Хесле, и истоки рациональной утопии, опасную сторону которой так ясно осознал Поппер [10]. Так попытка опереться на авторитет разума оборачивается его диктатом, жесткая критика которого - один из пунктов программы современной практической философии, имеющей антиплатонистские устремления. Но независимо от своего

объективно-идеалистического решения затронутая Платоном проблема воспитания правителя или, что то же самое, добродетельного человека имеет самостоятельное значение. Она демонстрирует частичное несовпадение понятия добродетели с понятием знания.

Трудности построения знания о добродетели отмечает и Аристотель, утверждавший, что «... в понятиях прекрасного и правосудного... заключено столько разного и расплывчатого, что начинает казаться, будто все это возможно только условно (*νομοι*), а от природы (*φύσει*) этого нет» [11, с. 53]. Но, несмотря на это, он счел возможным включить эти понятия в сферу мышления и знания в самом широком смысле. Наиболее часто встречающийся термин для обозначения знания - *ἐπιστήμη*. Им обозначается специфический род бытия, среди характеристик которого наиболее важными представляются две. Во-первых, способность объяснения: знание отвечает на вопрос «почему», в отличие от опыта, отвечающего на вопрос «что» [12, с. 66]. Во-вторых, доказательность. Среди знаний особое место занимает наука, «та, которая познает цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще - наилучшее» [12, с. 69]. Это наука, «исследующая первые начала и причины: ведь и благо и то «то, ради чего» есть один из видов причин» [12, с. 69]. Она достойна названия мудрости, главенствует над другими науками и носит название первой философии.

Как и у Платона, знание рассматривается Аристотелем в качестве особого рода добродетели - добродетели души или мышления: «добродетелями являются те склады [души], благодаря которым та и другая [часть] (души - имеется в виду стремление и ум - *А.Т.*) достигнет истины наиболее полно» [11, с. 174]. Всего Аристотелем указывается пять вещей, благодаря которым рассуждения бывают истинными: искусство, наука, рассудительность, мудрость и ум [11, с. 175]. Однако, мудрость и составляющая ее наука не составляют собственно человеческой добродетели, потому что «благодаря одному только знанию того, что правосудно, добродетельно и прекрасно, мы ничуть не способнее к осуществлению такого в поступках» [11, с. 186]. Дело в том, поясняет Стагирит, что первая философия имеет дело с вечным и неизменным, в отношении которого никакой поступок не возможен, и, следовательно, нельзя говорить о добродетели. (Впоследствии этот аргумент будет четко сформулирован Дж. Муром). Знание, имеющее дело с изменчивым, с тем, что может быть и так и иначе, следует поэтому отличать от науки, оно также есть результат рассуждения, знакомящего с причинами, но отличается от теории своей направленностью. Аристотелем констатируется, что «всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное» [12, с. 181]. При этом он различает науки об умозрительном (*θεωρητικῆν*) от искусства творения (*ποιητικῆν*), а также от практики (*πρακτικῆν*). Отличие практики от творения заключается в их результатах - результатом практики служит не созданная действием вещь, а сам поступок [11, с. 175].

Направленное на поступок истинное рассуждение чаще всего обозначается у Аристотеля термином «*φρονεσις*», с целью отличить его от теоретической активности ума, именуемой «*νοεσις*». Подобная дихотомия восходит к Платону:

«разделим все знания надвое и один назовем практическим, а другой - познавательным», причем практическое он называет «знанием, как бы вросшим в дела» [13, с. 4] - однако никаких других деталей, раскрывающих особенности понимания знания, участвующего в совершаемых людьми действиях, больше не упоминается. Более детальную картину дает Аристотель в своем учении о фронесисе. Учение о фронесисе находится в центре внимания 6 книги Никомаховой этики. Оно частично совпадает с некоторыми этическими воззрениями Платона (например, его пониманием софросинии как одной из центральных добродетелей), однако подчеркивает момент обособленности практического рассуждения от теоретического. Однако, праксис все-таки причастен познанию, поскольку у человека имеется специфическая интеллектуальная способность, являющаяся модификацией мышления и способная в отличие от созерцательного и умозрительного *νοεσις*'а оказывать воздействие на совершаемые им поступки. Именно это обстоятельство и демонстрируется определением рассудительности: «рассудительностью необходимо является душевный склад, причастный суждению, истинный и предполагающий поступки, касающиеся человеческих благ» [11, с. 177].

Причастность фронезиса к истине и суждению делает возможным поступок, основанный на принципах и доказательствах. Одни из видов практического рассуждения рассматривается уже самим Аристотелем в «Никомаховой этике», в дальнейшем он получил название практического силлогизма [12, с. 197]. В практическом силлогизме рассудок мыслит саму практику или поступок, связь между целью и средством ее достижения, причем связь конститутивную, поскольку именно в ней и именно мышлением обнаруживается основание поступка.

С обнаруженного Аристотелем случая мышления, направленного на решение практической, а не теоретической задачи, берет свое начало традиция логического или, шире, методологического анализа практических рассуждений, а так же их роли в обосновании моральных суждений и связи с научным знанием. Среди наиболее репрезентативных концепций практического рассуждения следует упомянуть «умозаключение практического разума» И. Канта, концепцию средства как "среднего члена умозаключения" в телеологии Г. Гегеля и «логику практики» Дж. С. Милля. Интерес к логике практического рассуждения не ослабевает и сегодня. Общим для любой концепции практического рассуждения, начиная с Аристотеля, служит идея о том, что в нем обнаруживается связь между истиной и нормой, причем связь логического или рассудочного характера как некоторого рода форма мышления, к которой применимы те же принципы, которые рациональность предъявляет к теоретическому познанию.

В практическом рассуждении, как нам кажется, содержится модель для понятия «нормативное значение» или «значение нормы». Эта модель ни в коей мере не противоречит тем утверждениям логического позитивизма, которые отказывают нормам в значении на основании того, что нормы лишены фактического содержания. В практическом рассуждении о фактах тоже не упоминается ни слова. Несмотря на то, что одна из посылок, та, в которой утверждается наличие желания или цели, кажется фактической, легко убедиться, что истинность рассуждения в

целом не зависит от ее истинности или ложности. То предписание, которое следует из практического рассуждения, является предписанием для поступка и истинно в отношении поступка даже тогда, когда для его совершения нет никаких фактических оснований. Говоря иначе, с точки зрения практического рассуждения, истинность правила, устанавливающего необходимость совершения поступка, не зависит от наличия или отсутствия у этого поступка фактического основания, например, желания. На это обстоятельство постоянно указывал Кант, полагая в нем признак моральности поступка. Но оно содержит в себе и признак истинности познания поступка, ибо невозможно с полной достоверностью знать, почему поступок был совершен, можно только знать, почему он должен был быть совершен. Так или иначе, практическое рассуждение не претендует на то, чтобы полагать свое значение в том или ином фактическом материале. Тем не менее, практическое рассуждение имеет значение в силу того, что оно может быть истинным или ложным. *И нормы получают свое значение благодаря тому, что формулируются в практическом рассуждении или даже полагаются в его основании.* Последнее не исключает того, что встречаются нормы, не имеющие значения, - это нормы, которые ни при каких условиях не могут стать частью практического рассуждения, направленного на познание истины. Т.о., мы получаем возможность говорить о критерии значимости нормы. Значение нормы зависит от истинности практического рассуждения, каковую нормы и демонстрирует в своем содержании, получая тем самым и значение, и обоснование.

Суждение, значением которого выступает истина, как правило, считается выражающим знание. На то, какого рода знанием являются истины практического рассуждения, указывает уже Аристотель. Совокупность истинных и аподиктических суждений рассудительности образует то, что можно назвать «управляющее знание, или искусство, т.е. политика», которая как «управляющая представляет собой законодательную науку» [11, с. 180]. Рассудительность, впрочем, не однородна, поскольку может быть направлена не только на отдельного человека. Судя по наследию Стагирита, знание, составляющее рассудительность, делится на этику, указывающую пути достижения индивидуального блага, и политику, приводящую к общему благу. Политика касается рассудительности тройкого рода: «одна хозяйственная, другая законодательная, третья государственная, причем последняя подразделяется на рассудительность в принятии решений и в судопроизводстве» [11, с. 181]. Важно учитывать многообразие видов рассудительности с тем, чтобы не ограничивать практическое знание только этическим содержанием, включая в него вопросы основания права, экономики, политики, социального регулирования и организации и т.д.

Также ясно, что античная традиция полагает практическое рассуждение в качестве основы любой добродетели как средства достижения блага, «ведь при наличии рассудительности, хотя это только одна из добродетелей, все нравственные добродетели окажутся в наличии» [11, с. 190]. В этом качестве практическое знание служит источником любых требований и обязанностей, устанавливаемых разумом для человека. Причина значимости требований рассудительности состоит в том, что она «позволяет совершать поступки, ведущие к цели» [11, с. 190]. Однако сами цели

рассудительность не устанавливает. Знание цели, тем более, высшего блага, составляет предмет первой философии или, как ее часто называют, метафизики, потому что «предписания рассудительности - это предписания ради мудрости» [11, с. 190].

Всего вышесказанного достаточно для того, чтобы квалифицировать добродетель, включающую в себя рассудительность и мудрость, о которой говорит Аристотель, в качестве феномена, в описании которого уместен термин «практическое знание». Независимо от собственно аристотелевской терминологии, но на ее основе *практическое знание может быть определено как знание того, как и какие поступки можно совершать, т.е. как смысл аподиктического суждения о том, почему поступок совершается именно таким, а не иным образом* (какова его причина или основание во всех возможных смыслах этих терминов). Практическое знание - знание в особом значении этого слова, подразумеваемом, например, в выражении «знать свое дело». Поэтому обращение к проблеме практического знания служит одним из немногих способов теоретической экспликации понятия рациональной деятельности, т.е. деятельности, которая в отличие от поведения, подчинена нормам и свойственным им смысловым связям.

Осмелимся предположить, что практическое знание служит содержанием того типа норм, который мы, благодаря философии Гоббса, выявили как естественные законы или просто нормы-законы, и которые обозначили термином "рациональная норма". В свою очередь, тексты, формулирующие эти нормы, суть совокупность суждений практического знания, смысловая связь которых выражает понимание целей и оснований поступков и вся достоверность которых зависит от достоверности этого понимания.

Только в отношении поступка, подчиненного требованиям практического знания, уместно говорить о его рациональности в том значении, которое в это понятие вкладывается Просвещением. И дело не только в том, что поступком руководит знание, а в том, что с его помощью осуществляется сознательный выбор. Последний же есть ни что иное как *«стремющийся ум... или же осмысленное стремление, т.е. стремление, движимое мыслью, а именно такое начало есть человек»* [11, с. 174]. Такое понимание природы человека раскрывает всю суть культивируемого просвещением европейского рационализма. Поэтому, несмотря на всю свою историческую отдаленность, первый урок просвещенного рационализма, данный Европе греками, служит фоном, на котором приобретают смысл все последующие рассуждения в области практической философии. Однако путь рационализации нормативного универсума существенным образом отличается от привычных приемов рационализации истины. Он не ограничивается одним только понятийным упорядочением опыта и эпистемологическим приоритетом априорных форм мышления над эмпирически познанием. У обращающейся от опыта и познания к практике рациональности обнаруживается аспект, который не представлен в теоретической методологии научного знания и который условно можно назвать *деонтологическим*.

Список литературы

1. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Сочинения в шести томах. Т. 6: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1966. - С. 25-36.
2. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі: Пер. з нім. - К.: Лібра, 2003. - 248 с.
3. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения: философские фрагменты: Пер. с нем. - М.-СПб: Медиум, Ювента, 1997. - 312 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики: Пер. с нем. - М.: Мысль, 1975. - 452 с.
5. Гомперц Т. Греческие мыслители. Т.1.: Пер. с нем. - СПб.: Алетейя, 1999. - 606 с.
6. Аристотель. О софистических опровержениях // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1978. - С. 533-593.
7. Платон. Горгий // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1994. - С. 477-574.
8. Целлер Э. Очерк истории греческой философии: Пер. с нем. - СПб.: Алетейя, 1996. - 296 с.
9. Платон. Менон // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1994. - С. 575-612.
10. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона. Пер. с англ. В.Е. Саловского. -М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. - 448 с.
11. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1975. - С. 53-294.
12. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1: Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1975. - С. 63-368.
13. Поппер К. Злиденність історизма: Пер. з англ. - К.: «АБРИС», 1994. - 192 с.

Поступило в редакцию 18.01.2005

УДК 130.2+101

А.А. Иванченко

МУДРОСТЬ КАК КУЛЬТУРНАЯ УНИВЕРСАЛИЯ

М.К. Мамардашвили, определяя специфику философских проблем в целом, приходит к понятию тайны. Тайна - это не то, что можно исчерпать конечным числом шагов, а то, «о чем известно, но мы не можем добраться до того места, откуда известно», «возобновляемый акт бытия, который таинственен в том смысле, что я в нем участвую» [1, с. 110]. Именно такой тайной в философии является мудрость. Будучи исходной интенцией философии как «любви к мудрости», изначальным объектом стремления, она парадоксальным образом ускользает от рефлексии. Более того, сама возможность её экспликации в качестве философской категории ставится под вопрос.

И действительно, смыслообраз «софии», выражающий представление о смысловой наполненности мира, имеет давнюю традицию употребления в рамках религиозно-мифологического дискурса [2, с. 61]. «София-мудрость» в контексте этого дискурса является неким высшим, но принципиально несокрытым, опосредующим трансценденцию и человеческий мир началом. К ней можно приобщиться, будучи иницированным в Традицию. Иное дело философия, для которой мудрость – некий недостижимый идеал, нечто трансцендентное и сокрытое. Философ ищет собственные пути к этому совершенному и сокрытому знанию, полагаясь лишь на собственный опыт и разум, будучи каким-то образом отторгнутым от Традиции. При этом он находится в рамках новой, философской, традиции – традиции мыслительной практики. Можно сказать, что философия с момента её появления развивается в напряженном поле между страстным желанием «знать всё как одно» и естественной ограниченностью человеческого разума. Философы, как правило, отдавали себе в этом отчет. И, возможно, именно поэтому они часто в отношении мудрости ограничивались метафорами либо переводили всю софийную проблематику в плоскость этики и аксиологии. Но такая редукция понятия мудрости не соответствует многомерности отражаемого им культурного феномена.

На наш взгляд наиболее адекватным в раскрытии многочисленных смыслов мудрости является рассмотрение её в качестве одной из культурных универсалий – предельных оснований культуры, её системообразующих факторов, обеспечивающих селекцию человеческого опыта и включение его в поток культурной трансляции [3, с. 10].

Таким образом, *актуальность* темы данной работы представляется очевидной. *Целью* данного исследования является экспликация и обоснование концепта мудрости в качестве важнейшей культурной универсалии, выяснение её специфической роли в культуре. В связи с этим, в рамках данной статьи ставится

задача, опираясь на материал античной культуры, проанализировать различные виды и формы явленности мудрости в культуре, выявить некий их инвариант. При этом предполагается акцентировать внимание лишь на одном аспекте многогранного феномена мудрости – ее интенции на самоограничение, сдерживание возможных негативных последствий развития, как личности, так и общества. Этот аспект очень важен, т.к. на наш взгляд раскрывает непреходящую регулятивную функцию мудрости в культуре как сдерживающего и ограничивающего фактора, препятствующего самоуничтожению.

Феномен самоограничения – одно из важнейших проявлений духовной, нравственно-гуманистической сущности человека, такой ингредиент, без которого немислимы ни бытие человека, ни жизнь социума. Можно с полным основанием сказать, что все рационалистические учения о морали, так или иначе, опирались на идею самоограничения. Эта идея, прежде всего, предполагает взыскательное отношение личности к себе и моральную и психологическую готовность поступиться определенной долей возможного, удовлетвориться не полной мерой его [4, с. 139]. Это приоритет жажды большего существования над простым стремлением к благополучному существованию, говоря словами Тейяра де Шардена.

Мысль о мудрости как разумном самоограничении прекрасно выразил Г.Марсель: «Лишь в порядке неоправданного смещения человек дошел до того, чтобы в своем эго и в развернутой им технической мощи видеть начало упорядочения мира. С отречения от эго и начинается мудрость, как она должна определяться сегодня. Речь идет о смирении, основанном на разуме и как бы дополняющем собой то озарение, которым сопровождается всякий акт подлинного понимания. Это смирение связано также с чутким сознанием опасности, или искушения, - опасности самоутверждения, сосредоточенности на Я: «Я сумел...» [5, с. 363].

Но само самоограничение, как регулятивное начало личности (и социума), должно иметь свою определенную меру, свои внутренние границы. Это размеренное, «ограниченное самоограничение» также есть проявление мудрости, которая по отношению к окружающему миру выступает в качестве мировоззренческой нормы, подразумевающей обязательную терпимость, отказ мысли от эксцессов (в том числе и от эксцессов аскетизма).

Итак, каким же образом, мудрость, взятая нами в аспекте самоограничения, укоренена в культуре? Другими словами, какими способами и в каких формах разум ограничивает сам себя, каким образом работают «тормозные механизмы» в той или иной культуре? Почему одни культуры оказываются более жизнеспособными, чем другие? В чем состоит универсальный смысл понятия «мудрость»? В данной статье мы ограничимся анализом античного культурно-исторического типа мудрости, предварив его краткой характеристикой предшествовавшего ему традиционного (мифологического) типа. Нам представляется, что не будет методологической ошибкой опираться в нашем анализе, правда с известной долей осторожности, на то, как понимали мудрость сами древние философы. В данном случае они оказываются некими концептуальными персонажами (мудрецами), прочно и неотделимо

вошедшими в культурный контекст как своими авторскими текстами, так и личными судьбами. Осторожность здесь вызвана тем, что философы скорее работают на перспективу, в модальности возможного, чем отражают современную им ситуацию.

В эпоху тотального господства мифологии, или, говоря словами Р. Генона, «Примордиальной Традиции», проблемы мудрости не существовало. Глубокий онтологический диссонанс, внесенный в мир сознанием, более или менее успешно решался с помощью первичных «человекообразующих механизмов» - ритуала и мифа. Мир был объяснен и предельно понятен. Миф и ритуал, цементируя раскол в бытии, обеспечивали стабильность и жизнеспособность культуры. В качестве норм и парадигм поведения в важнейших жизненных ситуациях они заключали в себе изначальную мудрость, которая копировалась и воспроизводилась. Ключевым моментом в трансляции этой мудрости были обряды инициации, которые и в более поздние эпохи сохранились в качестве основных способов приобщения к истинной, высшей мудрости.

Но в рассматриваемую эпоху никакой «высшей мудрости» не было. В ней еще не выделялись «эзотерический» и «экзотерический» уровни, жизнь человека целиком проходила в сфере сакрального – различной лишь была напряженность её отдельных «мест». Вся мудрость, жизненно важные для данного коллектива знания, была высшей и одновременно доступной, т.к. была установлена предками, богами или культурными героями и, пройдя инициацию, каждый мог получить к ней доступ, т.е. стать посвященным. Другими словами, обряд инициации воспроизводил «человеческое в человеке», накладывал на него определенные ограничения (табу), закреплял определенные функции и обязанности, т.е. «окультуривал» его. При этом содержание инициаций, как правило, включало в себя порой очень жесткие и болезненные испытания, символизирующие смерть ребенка – «природного существа», и новое, второе рождение в качестве полноценного человека – «культурного существа», приобщенного к мудрости предков.

Таким образом, можно выделить дофилософский, «традиционный» культурно-исторический тип мудрости. Миф как способ освоения действительности тотален, самодостаточен и враждебен всему «иному». Соответственно и его мудрость имеет узконаправленный, регламентирующий и замкнутый характер и выступает в качестве нормы, традиции, установленной культурными героями.

В качестве проблемы мудрость возникает с появлением философии в «осевое время», причем одновременно на Востоке и в Древней Греции. Именно греки вводят понятие мудрости. Оно включает в себе, по словам М.К. Мамардашвили, первичный смысл философии, ее идеал как «философии спасения» или жизненной мудрости, выраженный в идее «полноты бытия как собранного в одну точку целого сознательной жизни, всего того, что имеет к нам отношение» [1, с. 45-47]. Мироззрение эллинов глубоко трагично. Ими был впервые осознан трагический раскол в бытии. Мудрость или полнота бытия, представлялась им чем-то «иным», утраченным, оставшимся в «золотом веке», описанном Гесиодом. Эта ностальгия по утраченной целостности вызвала к жизни философию, которая не есть истинная мудрость, а лишь стремление к ней как своей энтелехии.

Итак, греки впервые ввели понятие мудрости и четко различали ее уровни. Для них характерна иерархическая модель мудрости. Она присутствует, например, у Платона, который, согласно Диогену Лаэртскому, «особенно своеобразно понимает «мудрость» - как знание, свойственное (по его словам) богу и душе, отделенной от тела... Своеобразно называет он мудростью также и философию, ибо она вселяет стремление к божественной мудрости... общепринятым же образом называет он мудростью всякий опыт, говоря, например, «мудрый ремесленник» [6, с. 153-154]. Высшая, истинная мудрость присуща космосу и свойственна лишь богам, которым, согласно Платону, не нужно быть философами – они от века мудры, т.е. знают первопричины всего сущего, обладают полнотой бытия. Она воплощена в Логосе, которому нужно внимать (Гераклит), во всеобщей космической гармонии, сверхрациональна и не постигается эмпирически.

Представление о космической гармонии, являющей себя, например, в образе звездного неба, музыке или математике, свойственно Пифагору, Гераклиту и другим греческим философам, и естественным образом связано с понятием меры, границы, предела. Никакое целостное знание, никакое постижение полноты бытия невозможно без представления о пределе (актуальная бесконечность), именно с этим представлением связана идея сферического бытия у Парменида. В своих «Законах» Платон утверждает: «Всего справедливее было бы назвать самой большой мудростью прекраснейшую и величайшую гармонию. Ей причастен тот, кто живет сообразно с разумом» [7, с. 160]. Как известно, слово «софия» также имеет значения «искусство», «техника», соблюдение меры, следование образцу. Таким образом, философия – одно из мусических искусств. Так Сократ в «Федоне» говорит в предсмертный час, что всю свою жизнь «творил и трудился на поприще муз» [7, с. 16-17]. А.Ф. Лосев, определяя мусический характер философии Платона, пишет: «Платон включает философию («любовь к мудрости») в мусические искусства, так как именуется мудрость «прекраснейшей и величайшей согласованностью», употребляя при этом термин «симфония» [7, с. 499].

Что касается «человеческой мудрости», т.е. «философии», то античные мудрецы смиренно отдавали себе отчет в ее вторичности. Сократ в платоновой «Апологии Сократа» говорит: «Мудрым-то оказывается бог.... Человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего... меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей.... Так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу...» [7, с. 90]. Этот бог, судя по всему, предводитель муз Аполлон.

«Человеческая мудрость» в свою очередь выступает в трех формах: традиционной (эзотерической), теоретической и практической.

Эзотерическая форма является наиболее древней и восходит к предфилософской эпохе. Понятие мудрости в религиозно-эзотерическом дискурсе греков сопрягается с понятием истины, при этом истина понимается как «несокрытое» (алетейя). Адекватным способом постижения этого «несокрытого» является приобщение к мудрости сакральных мифов, посвящения (инициации) в древние мистерии и эзотерические традиции. Она не познается эмпирически или

сугубо рационально, а требует интеллектуального созерцания, медитативного опыта, «поворота глаз души» (Платон), требующего «второго рождения», приобщения к традиции. Чтобы получить доступ к высшей истине, мудрец должен «умереть» в старом качестве и родиться вновь. Р. Генон отмечает инициатический характер ранней греческой философии. Судя по всему, именно такой была пифагорейская философия, опирающаяся на орфическую традицию, к которой, видимо был приобщен и Платон.

Мудрец-эзотерик внимает логосу, прозревает судьбу. Это – пророк, жрец, учитель. Его жизнь приобретает чудесные свойства. Ярким примером такого типа мудреца может быть Гераклит, а так же Пифагор, который, однако, себя таковым не считал, а называл лишь «любителем» мудрости.

Теоретический аспект мудрости является собственно философским. Теоретическая мудрость не сводится к знанию или познанию, о чем рассуждает Платон в «Тимее». Она выступает особой ипостасью разума, отражающей сверхрассудочный (интуитивный, синтетический, целостный – *intellectus*) способ мышления, обычно противопоставляемый рассудочному (дискурсивному, аналитическому, дискретному – *ratio*), базирующемуся на чувственных данных – мнениях (*doxa*).

Это разделение способов мышления, восходящее к Платону, в наиболее рельефном виде предстает в философии Плотина, согласно которому, дискурсивный разум, являющийся, наряду со способностью к ощущениям, составной частью человеческой души, «более или менее ясно сознает, что он зависит от Ума, что он ниже Ума и есть образ его, что носит в себе все нормы, которые начертал и начертывает для него Ум» [8, с. 32]. Этот Ум трансцендентен душе, происходит от Первоединого и «содержит в себе истину необходимую, потому что только душе свойственна колеблющаяся вероятность, или вера (т.е. большая или меньшая степень убеждения), между тем как для Ума существенна необходимость, т.е. непреложность истины» [8, с. 37]. Высшая мудрость, которой обладают боги – обитатели сверхчувственного мира, составляет саму сущность Ума, совершенное и абсолютное знание. Она есть субстанция, так как ей ничто не предшествует, «она производит все сущее и содержит его в себе, все истинно сущее сопутствует ей и составляет с ней одно... Эта присущая природе мудрость вовсе не слагается постепенно из теорем и доказательств, но сразу есть единое целое; она не слагается из множества в единство, а, напротив, раскрывает свое единство во множестве» [8, с. 110]. Таким образом, в теоретическом аспекте «мудрость», «*sapientia*» (лат.), «*sophia*» (греч.) означает синтетическую функцию мышления, способную схватить целостность, которая является качественной, высшей формой познания по сравнению с простым рассудком (*ratio, mens*). «Должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» [9, с. 199], - говорит Гераклит.

Теоретическая мудрость выступает как некое целостное и совершенное знание причин и сущностей, созерцание идей. Но оно может проявляться и в форме знающего незнания, как это было у Сократа и позднее у Николая Кузанского. «Я знаю, что ничего не знаю» - есть акт смирения разума, осознание его границ и пределов, воздержания от сомнительных суждений. Как известно, Сократ не считал

себя мудрецом, но с помощью «маевтики», мог навести собеседника на истину. При этом рассудку отводилась лишь вспомогательная роль. Рассуждения не могут привести к появлению нового знания, но должны способствовать «припоминанию» того, что душа уже знает. Она уже приблизилась к высшей мудрости, когда созерцала идеи до своего воплощения, но «забыла» об этом, не знает о своем знании. И только осознание этого незнания может быть, по мысли Сократа, отправной точкой на пути к мудрости.

Сократовское «незнание» – это «возможность мудрости в немудром существе» [10, с. 299], оно является начальным этапом самопознания. «Познай самого себя» прежде всего означает «ограничь себя, определи себя, т.е. установи свои границы». Согласно Плотину, «для человека возможно двойное самопознание: или он познает и сознает себя только как дискурсивный разум, составляющий главную силу души, или он, возвышаясь до Ума, познает и сознает себя совсем иначе, а именно, соединившись с Умом и мысля себя в свете его, сознает себя уже не как человека, а как иное высшее существо» [8, с. 37]. Мудрец, достигший соединения с Умом, созерцает Благо и возвышается над Необходимостью. Под «созерцанием» Плотин понимает единомгновенный целокупный охват всех прообразов сущего.

Аристотель определяет мудрость (теоретическую) как «науку об определенных причинах и началах», причем наука эта «желательна ради нее самой и для познания, нежели... ради извлекаемой из нее пользы» [11, с. 67]. Но сами по себе знания причин еще не делают человека мудрым. По Аристотелю, главной задачей разума является деятельность, направленная на познание, но у него существует и другая задача – управление желаниями, страстями человека. Желания человека должны быть сообразны разуму, и функцией практического разума является усмотрение между крайностями страстей некой середины, а уж благодаря воле человек должен принять решение как ему следует поступать.

Как отмечает Л.Н. Столович, мудрость причастна к процессу познания в той мере, в какой он определяет практическую деятельность человека, и, прежде всего, деятельность нравственную [12, с. 153]. Т.е. она выступает в качестве особого знания – знания добродетели, знания о благе, причем знания полного, завершеного, но не всегда явного. По словам А.Ф. Лосева, древнегреческие философы «...четко различали nous, или «ум», далее – logos, имеющий в греческом языке множество значений, но для нас в данном случае, важно значение «разум», и sophia, которая и представляет собой жизненно-оформленный ум, или ум, впитавший в себя уже заранее все возможные фактические ситуации, где он может быть применим», т.е. мудрость «не просто практическая способность применять теорию, но уже и законченное владение такой теорией, которая умеет разбираться в действительности и целесообразно ее направлять» [13, с. 207].

Всякий разговор о жизненной, практической мудрости не мыслим без личности мудреца, в данном контексте – философа. В этом смысле «нет на всех единой мудрости» (Эпихарм). В практическом аспекте она выступает как индивидуальное жизнетворчество, нравственное делание себя, обуздание себя. Это применение знаний вечных истин в жизни. Подобный «активизм» очень важен для греков («политических животных») и отличает их идеал мудреца, в частности, от

древневосточного, отождествляющего мудрость с отшельничеством, уходом из мира, аскетизмом. Греческий мудрец не только и не столько знает, сколько действует, осуществляя единство мысли, слова и дела. Как показывает М.К. Мамардашвили, с точки зрения, например, Платона «мудрец, ушедший туда, где обитает мудрость...обязан вернуться, и сограждане даже имеют право насильно его к этому принудить...из мира нельзя уходить» [14, с. 299].

Среди греческих философов не было отшельников. Мудрец - не теоретик и не аскет. Он утверждает истину, прежде всего, своей жизнью и смертью. При этом его жизнь проходит как бы под знаком вечности. Поведение мудреца необычно, оно не задает парадигм, но открывает новые перспективы. Мудрец пренебрегает сиюминутной выгодой и благополучием во имя чего-то большего, но соразмерного человеку. Он не просто воздерживается от дурных поступков, он в обыденной жизни совершает поступки, исполненные высшего, «вечного» смысла.

Таким образом, мудрость, будучи тесно связанной с другими культурными универсалиями – знанием и жизнью, не сводится к их синтезу. Она избыточна по отношению к жизни, но только благодаря ей жизнь приобретает смысл. Ее пафос – не жизнь ради большей жизни (высшей истины), а перенесение высших, трансцендентных истин в жизнь. Другими словами, практическая мудрость в понимании греков – своеобразное искусство, жизнотворчество в соответствии с высшими ценностями и нравственной добродетелью. Как известно, Сократ мотивировал свой отказ бежать из Афин, чтобы уйти от приговора суда, тем, что «всего более нужно ценить не жизнь как таковую, но жизнь хорошую» [7, с. 122], т.е. гармоничную, совершенную. Смерть Сократа - необходимое творческое завершение его жизни, финальная точка, делающая ее исполненной, а мудрость Сократа – его прозрение высшего смысла собственной жизни и следование ему до конца. Философия же есть стремление овладеть этим искусством «хорошей» жизни, требующее от адепта концентрации всех душевных сил и «второго рождения». В платоновском «Лакхете» подлинный философ уподобляется «совершенному мастеру музыки», который создает прекраснейшую гармонию, «но гармонию не лиры и не другого какого-нибудь инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоничное созвучие слов и дел» [16, с. 278].

Подобное свободное жизнотворчество часто связано с переоценкой ценностей. Мудрец подвергает старые, устоявшиеся ценности сомнению и проверке и своей жизнью и смертью подтверждает их или отвергает. Такими мудрецами-провокаторами были, например, Сократ и Диоген Синопский. Говоря языком мифологии, мудрец скорее трикстер, чем культурный герой. Его поведение насыщено особым символически-игровым смыслом. Он не устанавливает нормы, но проверяет их действенность и выявляет пределы их жизнеспособности. Часто в образе мудреца выступает плут, шут, юродивый, «простец».

Человек мыслился эллинами частью живого, гармоничного космоса, и его задачей было поддерживать и культивировать эту гармонию в себе и в обществе, а не пытаться изменить мир. Ф.Х. Кессиди обращает внимание на созерцательный характер античной науки и культуры и на слабое развитие техники в Древней

Греции и Рима, диспропорцию «между необычайным расцветом художественного творчества, а также гуманитарных областей знания, и довольно низким развитием прикладных наук, технических изобретений и технологии, наблюдаемая у греков и в греко-римском мире» [15, с. 141]. Он видит причины этого в особенностях менталитета эллинов, проявившегося в условиях пройденного ими исторического пути и накопленного социального опыта. Греко-римский мир был сдержан в отношении коренных (революционных) преобразований, будь то в природе или в обществе, осуществляя принцип «ничего сверх меры». В этом состояла глубокая мудрость античной культуры, забвение которой привело в последствии к печальным последствиям.

По мнению Ф.Х. Кессиди, древние обладали мудрой интуицией, позволявшей им улавливать принципиальные отличия мысли и действия, замысла и дела, идеи и её материализации, реализации. Эта интуиция позволяла видеть амбивалентность технических открытий и коренных социальных преобразований, оценивать и учитывать их возможные негативные последствия. Примером интуитивной рефлексии на эту тему является миф о Дедале, создавшем крылья, погубившие его сына Икара. Икар пренебрёг мерой, поддавшись своим непомерным амбициям и потерпел фиаско. Его полет должен был нарушить космическую гармонию, что не могло остаться безнаказанным. Та же идея амбивалентности технических открытий и достижений содержится в мифе о Прометее. Нужно отметить, что в данном контексте речь идет не об архаических мифах, а об их переработанной и отрефлексированной в эпоху античной классики форме.

В послесократовский период всё более отчетливо наблюдается тенденция упрощенного понимания мудрости, сведения ее целиком и полностью к мудрости человеческой. Это связано, прежде всего, с софистами, скептиками, стоиками, атомистами и др. которые понимают мудрость сугубо утилитарно-технологически. Она приобретает ситуативный характер, трактуется как многознание, как способ достижения благополучия, даже обогащения и т.д. Так, основатель киренейской школы Аристипп считал, что мудрость состоит в том, чтобы пользоваться всеми благами жизни, наслаждаться ею, но при этом надо господствовать над обстоятельствами жизни и сохранять внутреннюю независимость и полную свободу духа [17, с. 151].

Человек становится «мерой всех вещей» (Протагор), то есть, согласно традиционному толкованию этой фразы, арбитром мироздания, носителем автономной мудрости. Справедливости ради нужно отметить, что возможны и другие, прямо противоположные интерпретации вышеприведенного высказывания, но так или иначе, начиная с эпохи эллинизма, набирает силу тенденция противопоставления человека миру и судьбе, тенденция автономизации человеческого разума и, соответственно, меняются и представления о мудрости.

Так, уже стоический идеал мудреца заключает в себе индивидуальное противостояние судьбе, правда пока лишь пассивное. Мудрец-стоик активен лишь внутренне, отгородившись от «тревожного и неудобного мира». По мнению Сенеки, мудрость есть знание добра и зла и носит сугубо личностный характер. Для её

постижения необходимо освободить душу от всего лишнего (т.н. «свободных наук») и совершенно отказаться от всякой общественной деятельности [18, с. 149].

Некоего логического завершения обозначенная тенденция достигает, на наш взгляд, у Плутарха, согласно которому добродетельный человек, т.е. мудрец, активно борется со слепой судьбой, опираясь на разум и характер, включающий в себя желание и волю [19, с. 105]. В его эпоху мудрость уже не понимается как нечто принципиально «иное», требующее для своего постижения «второго рождения», но трактуется как умение наилучшим способом воплощать желания, добиваться практической выгоды, пользы. По словам Р. Генона, высшая мудрость подменяется сугубо человеческой, вторичной, т.е. «философией». Причины этой деградации – тема для отдельного разговора. Но каковы бы они ни были, античная культура теряет регулирующее начало, утрачивает тормозные механизмы, обеспечивающие ее выживание и воспроизводство, что, в конечном итоге, и приводит её к гибели. Запоздалая реакция в виде неоплатонизма и гностицизма, предельно, вплоть до персонификации, онтологизировавшего мудрость в образе Софии, уже не могла спасти ситуацию и противостоять более жизнеспособной и в тот момент более мудрой иудео-христианской культуре.

В целом, античный тип мудрости можно условно назвать «рефлексивным». Грекам было свойственно понимание многоуровневого характера рассматриваемого феномена и осознание его трансцендентного, космического истока. Человеческая же мудрость полагалась вторичной по отношению к высшей, её подобием, наиболее приемлемым и достойным способом существования индивидуума и общества. Античный человек был свободен в своих творческих притязаниях по отношению к Миру, но эти притязания довольно эффективно регулировались имманентно присущей его менталитету интенцией на самоограничение, задаваемое необходимостью следования космической гармонии. В этом то и состояла непреходящая мудрость греко-римской культуры.

Выводы. Проведенный анализ античного культурно-исторического типа мудрости позволяет говорить о том, что существует определенная корреляция между общей направленностью той или иной культуры и эксплицируемым в ней пониманием феномена мудрости.

В перспективе представляется необходимым исследовать данный феномен также в контексте древне-восточной, иудео-христианской и исламской традиции, в эпоху Возрождения и в Новое время, в постсовременной ситуации. Но уже сейчас, в качестве предварительного вывода, можно сказать, что понятие «мудрости» относится к числу важнейших культурных универсалий и выражает феномен, обеспечивающий жизнеспособность культуры.

Представляется возможным выделить инвариант в различных трактовках и формах мудрости. Это, прежде всего, – способ бытия человека в мире в соответствии с бытием мира, нацеленность на полноту бытия. Другими словами это жизнь в соответствии с Высшим Принципом, полагание трансцендентного истока подлинного знания, некое перспективное видение, способствующее разумному ограничению сиюминутных потребностей во имя Высшего Блага. Мудрая жизнь – жизнь, исполненная смысла, а мудрец – это тот, кто стремится исполниться в

качестве человека, стремится к полноте своего бытия, живет одновременно и в настоящем, и вне времени, в перспективе вечности. Интенция на самоограничение – важнейшая составляющая характеристика мудрости. И от того, насколько органично эта характеристика входит в эксплицируемое в той или иной культуре понятие мудрости, насколько это понятие отрефлектировано, зависит, на наш взгляд, её (культуры) жизнеспособность. Культура здесь понимается в самом широком смысле – как то внеприродное, что постоянно воспроизводит Человека в человеке, как некая «человекообразующая машина» (М.К. Мамардашвили).

В дальнейшем нам представляется необходимым детальное рассмотрение мудрости в системе других культурных универсалий, а также экспликация особенностей «софийного дискурса», могущего стать основой новой мыслительной культуры. В качестве предварительной гипотезы можно предположить, что в онтологии культуры мудрость играет ключевую координирующую и смыслообразующую роль. Находясь в неразрывной связи с другими важнейшими культурными универсалиями, такими как «жизнь», «свобода», «совесть», «вера», «знание», «истина» и т.д., она не может быть к ним сведена и не является синтетической категорией. Она представляет собой самоосновное понятие, соответствующее многомерному феномену, гранями которого выступают гносеология, этика, аксиология и т. д.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Введение в философию.// Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб: Азбука-классика, 2002. С.5-170.
2. Аверинцев С.С. София.//Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т.5. С.61.
3. Стёпин В.С. Философия и образы будущего.//Вопросы философии, 1994, №6.С.10-21.
4. Шкоринов В.П. К проблеме самоограничения.// Философские науки, 1991, №3. С.139-142.
5. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы.// Самосознание европейской культуры XX в. М.: Политиздат, 1991. С.352-366.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
7. Платон. Сочинения в 3-х томах. М.: Мысль, 1968-1972.
8. Плотин Избранные трактаты.// Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.-319с.
9. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч.1
10. Эпштейн М. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001.-334с.
11. Аристотель. Сочинение в 4-х томах. Т.1.М.: Мысль, 1976.
12. Столович Л.Н. Мудрость и знание.// Вопросы философии, 2003, №11.С.151-159.
13. Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ София у Вл. Соловьева. // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике М.: Советский писатель, 1990. С.203-255.
14. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф 1999. 320с.
15. Кессиди Ф.Х. Об одной особенности менталитета древних греков.// Вопросы философии, 1996, №2.С.137-144.
16. Платон. Сочинения в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1990.
17. Шуков В.А. Апология свободомыслия Сократа.// Вопросы философии, 2001, №12.С.140-152.
18. Батлук О.В. Философия образования Сенеки: кризис ципероновского идеала.//Вопросы философии, 2001, №1. С.143-160.
19. Салахов Э.Х. Характер и судьба человека в философии Плутарха.// Вопросы философии, 2000, №2. С.101-114.

Поступило в редакцию 4.02.2005

Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского
Серия «Философия. Социология» Том 18 №1 (2005) 3-16

УДК 165: 930.1

О.К. Шевченко

ФЕНОМЕН ВЛАСТИ И ЕЕ ПОСТИЖЕНИЕ В ОБЩЕСТВЕ ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ.

Кризис, в котором оказались постсоветские государства в начале 90-ых годов XX в. особенно остро проявился в системе управления, что вызвало соответствующую философскую рефлексию в виде многочисленных статей, монографий и диссертаций, посвященных проблеме власти. Значительный интерес к кратологической проблематике проявился в Украине и России [2, 7, 12, 14, 18, 19, 20].

Начиная с 1991 года в этих странах регулярно выходят работы, посвященные разным аспектам власти. Можно уверенно констатировать, что проблема власти занимает одно из ведущих мест в социально-философских исследованиях. Однако, до сих пор, отсутствует анализ методологических оснований отечественной кратологической мысли, что ведет к игнорированию наработанного опыта. Во многом это объясняется зависимостью современных методологических установок философии власти от западной ориентации (М. Вебер, М. Фуко, Н. Луман, Ю. Хабермас, Д. Батлер и др.). Поэтому, предпочтение отдается анализу оригинала, а не его копии. Однако, было бы ошибкой, сводить методологическую культуру российской и украинской философии власти до уровня эпигонства. В разные годы на в Украине и России был выпущен небольшими тиражами ряд монографий в которых власть рассматривается с оригинальных методологических позиций, позволяющих значительно раздвинуть границы философского освоения проблемы [2, 12, 18, 20]. Но небольшой тираж этих работ, излишне критическая оценка возможностей отечественной кратологии привели к игнорированию их методологии. Востребованными, и то лишь частично, оказались выводы относительно механизма осуществления власти и характеристики понятийного аппарата проблемы. Создавшаяся ситуация существенно ограничивает возможности исследовательской практики и лишает российскую и украинскую кратологию своей собственной методологической традиции. Поэтому обращение к анализу методологических оснований отечественной философии власти является актуальным и мера актуальности возрастает на порядок в условиях общества трансформационных процессов, где идет поиск оптимального соотношения вертикали власти и горизонтали общественных отношений. Актуальность заявленной темы обуславливает как цель, так и задачи статьи.

Предполагается рассмотреть существующие методологические подходы исследования власти в постсоветской Украине и России, что заставляет определить основные методологические направления исследования феномена власти и

осуществить сравнительный анализ украинской и российской кратологии, оценив возможности философии власти.

В качестве объекта выступают представления о власти в работах российских и украинских исследователей, а в качестве предмета - анализ методологических разработок в философской мысли России и Украины.

Европейские традиции философского освоения проблемы власти восходят еще к Платону, Аристотелю. Но с культом позитивизма и торжеством формальной рациональности, власть как проблема оказывается предметом исследования «практических» наук: психологии, социологии, правоведения, а позднее и политологии. Это привело к тому, что из-за сложности определения понятия власти, сферы ее проявления, форм осуществления, власть, как целое, в методологическом плане исчезает.

Изучаются отдельные аспекты проблемы – подавление, контроль и влияние в психологии, управление в социологии, легитимность и легитимация в правоведении и политологии. Власть теряет аксиологическую интерпретацию (исключением можно считать только работу Ф. Ницше «Воля к власти»), а в общественном сознании складывается тождество государства и власти, что вполне отвечает принципам индустриальной цивилизации и господствующему духу формальной рациональности.

Ренессанс философского дискурса власти приходится на 30-50 годы XX в., как проявление реакции на фашизм в Германии и коммунизм в СССР; на две мировые войны и «Охоту на ведьм» в США; развал колониальной империи Великобритании и начало холодной войны и др. Возникший кризис власти имел глобальный масштаб (революции в России и Европе, две мировые войны). Он требовал всестороннего осмысления и комплексного подхода, где философия обеспечивает наиболее приемлемые формы освоения проблемы. Особенно мощно философия власти заявила о себе через усилия Б. Рассела, М. Вебера, Э. Фромма, Х. Арндт, Э. Канетти, М. Фуко и др.

В отечественной философии «вплоть до 60-ых годов изучение власти как общественного явления практически отсутствовало» [11, с. 8]. Первым значительным исследованием стала монография ленинградского философа Н.М. Кейзерова «Власть и авторитет. Критика буржуазных теорий», а спустя полтора десятилетия вышла коллективная монография – «Власть: Очерки современной политической философии Запада». Этими работами история советской философии власти не исчерпывается, но по глубине поднятых проблем, фундаментальному анализу феномена власти, они могут считаться эталоном, а поэтому вполне заслужено их можно рассматривать в качестве существенного опыта отечественной кратологии. И этот опыт нельзя игнорировать в условиях продолжающегося господства в научной среде духа позитивизма, когда роль философии в исследовании власти ставится под сомнение, ибо считается, что этот феномен является естественным предметом политологии (в форме политической власти), социологии (с точки зрения властных отношений в обществе) и психологии (на уровне взаимоотношений субъекта и объекта власти).

Философия, как форма рационального освоения мира изначально

ориентирована на открытие предельных оснований бытия мира и в этом смысле для всех отраслей научного освоения она является источником знания общего, которое в процессе социального научного познания обогащается конкретным фактическим материалом и преобразуется в систему взаимосвязанных понятий и суждений общего и единичного, целого и части. Этим и определяются претензии философии изучать власть на онтологическом уровне, формулировать ее понятийно-категориальный каркас. Для решения этих задач в философии власти традиционно используются два основных вида дискурса – философский и социально-философский. Первый позволяет исследовать понятия и категории феномена власти, создать образ власти как целостность, выявить ее сущность (Б. Рассел, М. Фуко и др). Социально-философский дискурс ориентирован на исследование генезиса власти; рассмотрение аксиологического и антропологического аспектов власти (в сфере политической деятельности); изучение динамики взаимодействия общества и государства (в сфере исторического времени конкретного общества); раскрытие содержания исторических типов мировоззрения (в сфере социально-политического пространства); а также постижение его экономических, социокультурных и социально-правовых оснований (М. Вебер, Э. Канетти, Э. Фромм, и др.). Такой подход обеспечивает возможность расширить пределы философского дискурса, существенно обогатив его знанием конкретного механизма осуществления власти, способа ее проявления и способа ее бытия. Следует отметить, что в чистом виде философский или социально-философский дискурсы почти не представлены. Можно вести речь лишь о доминировании того или иного дискурса в каждой конкретной работе.

В условиях постсоветского пространства философия оказалась наименее востребованной. Если она и сохраняет свои позиции, то только через понятийно-категориальный анализ власти [1, 11, 16]. Что касается общей методологии власти, то она заимствована из методологии аналитической школы. Следует признать, что аналитическая школа обеспечила возможность использовать мощный арсенал семиотики и логики, снять двусмысленность, неопределенность, путаницу, а зачастую и прямую фальсификацию значений понятийного аппарата власти. Но невостребованность философского дискурса привела к отождествлению власти с одной из ее форм – государственной властью, авторитета с насилием и принуждением, власти с политикой. Поиск сущности власти, построение образа власти как целостности подменяется концептуальным анализом понятийного аппарата заявленной проблемы. Но за исследуемыми категориями и понятиями теряется сама власть, формы ее конкретного проявления и осуществления. Происходит разрыв между теорией и практикой, нарушается принцип восхождения от абстрактного к конкретному. Качественная рефлексия должного и сущего, общего и единичного подменяется произвольными конструкциями. Это приводит к тому, что в условиях трансформационных процессов постсоветских обществ философский метод освоения власти, ограниченный узкими рамками аналитической школы, не может обеспечить выполнение социального заказа на создание долгосрочной стратегии по преодолению кризиса власти. Гуманитарные науки, урезанному философскому дискурсу, предпочли потенциально-волевой,

психологический и социологический подходы, задачей которых является не постижение власти как целого, а изучение ее отдельных аспектов. К ним примыкает комплексный подход с претензией преодолеть методологическую самоизоляцию указанных подходов, расширить проблему власти с одного до нескольких измерений, выявить то общее, что присутствует во всех ее формах и типах на разных этапах ее исторического развития. При осуществлении заявленных задач апологеты комплексного подхода идут по пути адаптации опыта разных направлений и отчасти унаследывают советский опыт исследования власти*.

ПОТЕНЦИАЛЬНО-ВОЛЕВОЙ ПОДХОД

Своими истоками потенциально-волевой подход уходит в середину XVII века и связан с именем Т. Гоббса. В его сочинении «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» следует искать механизм идентификации возможности с властью. Завершенную форму этой концепции придал М. Вебер. Сторонники потенциально-волевого подхода склонны рассматривать власть как вероятность, способность субъекта власти производить воздействие на объект. При этом понятия «субъект» и «объект» власти редуцируются до уровня деятельности индивидов. В работах Т. Гоббса и М. Вебера власть рассматривается преимущественно как асимметричное отношение (т.е. чем большей властью обладает субъект власти, тем меньше власти имеется у объекта) между отдельными людьми. Логическим следствием этого является проблема соотношения двух воль и пределов индивидуальной свободы человека. Что привело к необходимости рассмотреть проблему взаимосвязи свободы и воли, выявить их предельные основания. Рассмотрение этой проблемы предполагает возможность выйти на подлинно философский уровень освоения проблемы. Потенциально-волевой подход имеет и ряд других позитивных аспектов. Они заложены в поиске ответа на вопросы, когда власть становится властью; можно ли говорить, что власть появляется сразу в виде свершенного акта – воздействия или принуждения; является ли властью способность, потенциальные возможности осуществления воли и т.д. Поставленные вопросы имеют прямое отношение к проблеме соотношения чистого и наличного бытия, существования власти вообще (как нечто, которое является при этом ничем) и наличного бытия власти (способа осуществления, форм проявления, механизмов функционирования).

* Исследуемые работы не могут быть однозначно отнесены к какому либо одному подходу философскому, психологическому или потенциально-волевому. Как правило, та или иная конкретная работа создана с использованием разных методологических подходов, но при этом один из них является определяющим и, прежде всего, в плане исходного, предпосылочного знания. Например, монография В.Г. Ледяева создана по принципам философского дискурса в рамках аналитической школы, но методологические предпосылки концепции автора лежат в сфере потенциально-волевого подхода. Еще одним примером служит диссертация С.В. Серебрянского, которая по форме является примером философского анализа власти, но предпосылки концепции были выработаны в рамках социологического подхода.

Несмотря на широкие возможности, заложенные в рамках потенциально-волевого подхода, они, оказались невостребованными в отечественной философии. Вероятно, это связано с тем, что понятия «субъект» и «объект» власти наделяются предельно широким смыслом и за ним стоят уже не только индивиды (как у Т. Гоббса и М. Вебера), но и группы, общности, общественные и государственные структуры. Расширительное толкование «субъекта» и «объекта» власти ведет к тому, что проблема воли, свободы, справедливости приобретает формальный характер. Эти базовые ценности власти редуцируются до уровня инструментов осуществления власти. Воля теряет свою метафизическую сущность и рассматривается как показатель потенциала принуждения субъекта власти и предрасположенности к подчинению объекта власти. Свобода как фундаментальная категория философии также теряет свое значение и служит нуждам диагностики характера властных отношений. Справедливость как ценность уступает место понятиям эффективности и необходимости. Таким образом, можно сделать вывод, что потенциально-волевой подход испытывает сильнейшее влияние позитивизма. Позитивизм редуцирует власть до уровня проблемы механизма осуществления власти. Адептами потенциально-волевого подхода в условиях трансформационных процессов постсоветских обществ можно рассматривать В.Г. Ледяева, и Р.В. Зимовеца.

В своей монографии «Власть: концептуальный анализ» [11] В.Г. Ледяев определяет власть как «способность субъекта обеспечить подчинение объекта в соответствии со своими намерениями» [11. С. 268]. Зимовец Р.В. в своей кандидатской диссертации «Феномен власти в культуре» [7] отмечает, что «влада завжди є чимось «більшим» ніж конкретна форма її актуалізації. Вона завжди існує в модусі потенційності і не може бути редукована до її проявів. Сутність влади полягає у тому, що вона завжди може щось здійснити, що вона тримає для себе відкритим коло підконтрольних можливостей здійснення» [7, с. 96].

Несмотря на то, что монография В.Г. Ледяева подготовлена в рамках аналитической школы [11, с. 17], а кандидатская диссертация Р.В. Зимовеца – в духе культурологического анализа [7, с. 180], результат представленных концепций практически идентичен. Это обусловлено тем, что и В.Г. Ледяев и Р.В. Зимовец активно используют общелогические приемы и традиционные для потенциально-волевого подхода исходные посылы. Методологические основания потенциально-волевого подхода ограничивают кратологическую проблематику только вопросами соотношения свободы и воли. Вероятно этим объясняется, что авторы отмеченных работ не сумели выйти на проблему сущности власти, обеспечить ее аксиологическую интерпретацию. Что касается феноменального уровня, то здесь авторы чувствуют себя уверенно и достаточно обоснованно доказывают, что уже наличие воли и свободы говорит о появлении власти, но это не означает, что сущность власти должна быть идентична условиям и факторам ее проявления. И хотя авторы делают попытку показать переход власти от сущности к явлению, но позитивистские влияния не позволяют им в полной мере осуществить эту возможность. Не малую роль здесь сыграло влияние западноевропейской политической философии (работы которой, по преимуществу созданы в духе

формальной рациональности), при явно недостаточной адаптации идей таких классиков как Г.В.Ф. Гегель, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, В. Виндельбанд. Тем не менее нельзя игнорировать и несомненное достоинство отечественного направления потенциально-волевого подхода. Эти исследования важны тем, что они дают конкретный материал (наработанный в рамках аналитической школы или через культурологический анализ) к выявлению проблемы возникновения власти и рассмотрению механизма ее осуществления.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

Очень близок к потенциально-волевому подходу - психологический. Успехи психоанализа, адаптация в философском дискурсе идей фрейдизма и неопрейдизма обеспечили становление этого направления философии власти. Среди классиков психологического подхода следует назвать З. Фрейда, А. Адлера, К. Хорни, Т. Адорно, Д. Батлер. В основной своей массе, основатели этого подхода работали под впечатлением ужасов тоталитарных режимов. Поэтому их непосредственной целью было выявление причин и механизмов подавления свободы и воли, отказа личности от этих ценностей.

В качестве своей исходной посылки психологическое направление выдвинуло тезис, что власть, это всегда дискурс между субъектом и объектом. Исходя из этого, исследователь зачастую приходит к фетишизации властных отношений. В этом случае власть прямо или опосредовано отождествляется с коммуникацией. Легитимация и легитимность признается центральной проблемой власти как целостности. При этом игнорируется тот факт, что отношения между субъектом и объектом власти могут претендовать лишь на роль механизма осуществления власти, но никак не на ее сущность. Обостренное внимание исследователя только на коммуникативной составляющей власти создает трудности восприятия целостности власти. Власть лишается права на статус особенного вида бытия в мире. Она уже не может претендовать на специфический способ бытия (политическая деятельность, которая находит отражение в отношениях субъекта и объекта власти), свою форму проявления (политическая культура в рамках социально-политического пространства) и специфическую форму осуществления (историческое время конкретного общества, конкретные формы государственного правления). Такая позиция является следствием игнорирования философского дискурса освоения власти.

Но при всех своих изъянах, психологическая теория власти имеет и несомненные достоинства. Представители этой концепции оперируют в своих исследованиях богатым эмпирическим материалом. Поэтому достигнутые результаты в рамках этого направления необходимо принимать во внимание. Кроме того, сама методологическая канва психологического подхода ориентирована на человека и его внутренний мир, показывает скрытые механизмы его «Я». Этот антропологический поворот имеет, несомненно, положительное значение, ибо демонстрирует более глубокое исследование проблемы человека, чем в рамках формального марксизма 80-х годов и концепции абстрактного человека, как субъекта власти начала 90-х годов XX вв. Актуальность изучения практики

субъектно-объектных отношений делает психологический подход одним из самых востребованных направлений кратологии.

В рамках этого направления, исследовательские концепции варьируются от попыток представить власть, только как разновидность психологического воздействия [22, с. 15], до утверждения, что власть, это исключительно отношение между двумя волями [9, с. 12]. На умеренных позициях стоят Т.А Штукина [23, с. 69] и В.Н. Соколов, А.Г. Старинец [17, с. 147] Они считают, что сущность власти хоть и определяется психологическим содержанием, но не исключают наличия социального компонента.

Современные представители психологического подхода работают исключительно в рамках идей, предложенных основоположниками реляционистской теории власти. При этом, как правило, они обращают свое внимание лишь на положительные стороны подхода и, практически, не принимая во внимание его недостатки и методологическую ограниченность.

Но в рамках психологического подхода зреет осознанная необходимость ревизии используемой методологической культуры. Первым серьезным шагом в критическом переосмыслении ряда идей психологической теории власти явились монографии: «Общество и политика: Современные исследования, поиск концепций» под редакцией В.Ю. Большакова и Конфисахор А.Г. «Психология власти». Представленные в коллективной монографии под редакцией В.Ю. Большакова работы А.Л. Свенцицкого, В.В. Крамника, В.К. Васильева демонстрируют стремление выработать собственные методологические основания в рамках психологического подхода и уйти от фетишизации властных отношений. Эти работы являются первым шагом к реабилитации социально-философского дискурса и поиску предельных оснований заявленных проблем (социальная власть у А. Свенцицкого, лидерство у Л. Васильева, субъект и объект власти у В. Крамника). А.Г. Конфисахор в своей монографии сделал серьезную заявку на определение роли философии в психологии власти и обосновал необходимость адаптации достижений философского дискурса при изучении частных вопросов в рамках психологического подхода. Однако подобного рода проекты скорее исключение, чем правило.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД.

Социология оказала, существенное влияние на формирование и развитие философии власти. Классиками подхода считаются М. Вебер, Т. Парсонс, Д. Истон, Н. Луман, Т. Кларк, М. Крозье и др. Достоинством этого направления является попытка определить место и роль властного феномена в рамках единой системы – общества, определение критериев идентификации того или иного феномена с властью. Говоря о наличном бытии власти, эта позиция в принципе оправдана. Она позволяет провести строгую классификацию видов власти, осуществить скрупулезный анализ взаимоотношений субъекта и объекта власти (как на личностном так и общественном уровне). Потенциально социологический подход предоставляет возможность отследить формы взаимоотношений индивида, общества и государства и представить их взаимосвязь как строгую и гибкую систему. Возможности социологического подхода могут и должны быть востребованы при изучении конфликта во взаимоотношениях участников властного

процесса, качественных отличий мировоззренческих позиций субъекта и объекта власти, степени прочности той или иной властной структуры. Но используя возможности социологического подхода нельзя предавать забвению его «ахиллесову пяту». Это, прежде всего, касается произвольной замены онтологических оснований власти властными отношениями, что делает неприемлемым использование исходной посылки этой теории. Еще одним существенным изъяном социологического подхода является чрезмерное увлечение построением структур (преимущественно вертикально-иерархического порядка). За схемами властных отношений, системами и подсистемами теряется человек и его ценностные ориентации. Человек редуцируется до индивида с точно заданными параметрами, а власть теряет свою антропологическую составляющую. В этом случае существует опасность отчуждения, пока в методологическом плане, человека от власти и отождествление последней с государством или общественной структурой. К сожалению, в рамках отечественного социологического подхода эти aberrации нашли свое полное выражение. Так власть изучается либо как функция социальной системы общества [16, с. 9, 21;] (средство интеграции общества [3, с. 186]), либо как структурная форма этой системы [5, с. 4].

Представляя власть как функцию социальной системы апологеты социологического подхода неизбежно игнорируют вопросы, связанные с ценностной оценкой власти, не поднимаясь выше установления ее эффективности, где справедливость подменяется определением пределов полномочий власти, а человек лишается права обладания властью и ставится в узкие заранее предписанные рамки поведения. Рассматривая власть как структурную форму системы Н.Г. Диденко выделяет управление в качестве содержания, а власть и государство в качестве формы [5, с.4]. Таким образом техническая процедура осуществления власти объявляется ее содержанием. При этом сама власть рассматривается как форма и по сути, отождествляется с государством (хотя он делает заявку на диалектическое взаимодействие этих феноменов [5, с. 17]). Человек, как обладатель власти естественным образом выпадает из этой системы и редуцируется до уровня строительного материала.

Если в рамках психологического подхода наметились попытки провести ревизию методологической культуры то в рамках социологического подхода это еще предстоит сделать.

КОМПЛЕКСНЫЙ ПОДХОД.

Советская философская школа оказала огромное влияние на развитие российской и украинской кратологической мысли. Прежде всего, это проявилось в тенденции определять субстанциональное ядро власти, проследить взаимосвязь сущности и явления [2, 12, 18]. В.И. Митрохин изначально видит власть как «волевое удовлетворяющее обладание», Л.К. Байрачная - как «волевое выражение интересов субъекта власти» с ориентиром на социальную ответственность, А.И. Соловьев – как форму социального давления на людей зависящую от ценностных ориентаций субъекта и объекта власти. Комплексный подход обеспечивает возможность обосновать право власти на свой способ бытия, свою форму проявления и свою форму осуществления. Это задает предпосылки снять

методологические ограничения потенциально-волевого, психологического и социологического подходов и раздвинуть границы изучения власти до сущностного уровня. В какой то мере это свидетельство восприятия базовых идей советской философии власти [13, с. 17]. Однако, в отличие от последней, комплексный подход особое внимание уделяет не государству, классовым антагонизмам, а проблеме воли, ее онтологическому статусу. Власть как проблема начинает обретать антропологические черты, что обеспечивает возможность уйти от «советской» схемы отождествления власти с государством, а субъекта власти с государственными структурами. Категория субъекта власти, становится предельно широкой. Она не ограничивается лишь государственными или общественными организациями. Такой подход является первым шагом в методологическом плане переосмыслить факт отчуждения человека от власти, наделить его в теоретическом плане правом статуса субъекта власти. Но сам человек представлен слишком абстрактно. Понадобились усилия представителей психологического подхода, чтобы обосновать положение о человеке как субъекте власти, определить статус его индивидуального «Я», выявить роль его ценностных ориентиров во властных отношениях.

Методологическую установку на продолжение поиска предельных оснований власти продолжила О.В. Плотникова, и коллектив авторов под руководством В.В. Ильина. Но их исследования попали под влияние реляционистской концепции власти. Власть рассматривается, по преимуществу, как отношение между людьми, при этом особое значение уделяется «стихии человеческого общения» [19, с. 7]. Вводится термин «властеотношения» [14, с. 25]. Но заимствование из реляционистской теории происходит только на уровне восприятия техники анализа. Власть рассматривается как отношение, свойство общества, что обуславливает необходимость исследования коммуникативных структур заявленного феномена. Особое внимание уделяется механизмам осуществления власти, принципам ее функционирования. Происходит определенная фетишизация властеотношений, которые идентифицируются как онтологические основания власти. Но статус властеотношений не выходит за рамки способа бытия власти, в качестве которого выступает политика. Поэтому, основная идея монографии под редакцией В. Ильина выглядит методологически некорректной.

В работе О. В. Плотниковой тенденция сворачивания комплексного подхода к проблеме и анализ одного или двух ее аспектов проявляется не столь явно. О. Плотникова осуществляет попытку совместить два вида дискурса: философский (в форме концептуального анализа власти) и социально философский (поиск взаимосвязи сущности власти с ее конкретными общественными формами осуществления). Однако, эту попытку следует признать неудачной. Автор уходит от поиска предельных оснований власти хотя и рассматривает проблему в социальном, политологическом, психологическом, антропологическом измерениях, выявляя формы бытия власти на уровне биосферы, социосферы и антропосферы.

И тем не менее, заслугой всего направления является желание выйти за узкие рамки формального марксизма и адаптировать новейшие философские и политологические идеи западного мира. Благодаря фундаментальной проработке

философских категорий воли и свободы В.И. Митрохин, Л.К. Байрачная и А.И. Соловьев ушли от излишней психологизации темы и предложили модель власти как многомерного феномена имеющего единое субстанциональное ядро.

С середины 90-х годов XX в. происходит полный отказ от принципов комплексного исследования власти. Если в ранних работах эта тенденция только намечалась, то позже, методологическая культура советской философской школы, позволявшая изучать феномен власти во всей его полноте – канула в Лету. Феномен власти рассматривается хоть и тщательно, но лишь с точки зрения одного или двух его измерений (политического, психологического, социологического). О поиске субстанциональных оснований власти, взаимосвязи сущности и явления власти говорить не приходится. Лишь в начале XXI в. появляются работы, которые фактом своего существования, заявляют о необходимости возрождения комплексного подхода к изучению власти. К сожалению, в них не просматривается преемственность с отечественными работами начала 90-х годов.

Второе поколение апологетов комплексного направления восприняло цели своих предшественников, но существенно изменило методологический и понятийный аппарат. Если в работах начала 90-ых годов прослеживаются мысли берущие свое начало у Платона (где власть это сила), то теперь на вооружение была взята традиция, имеющая в своих истоках работы Аристотеля: «во всем, что будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединенных...сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы» (Аристотель. Политика. 1254а. 9) Написанные скорее в рамках системного метода, но в духе структурализма, исследования В.Ф. Халипова и Н.Ю. Денисовой обосновывают власть, как некое цементирующее начало, принцип организации бытия вообще [20, с. 16; 4, с.10]. Рассматривая проблему именно в таком ракурсе, эти исследователи уходят от традиций новоевропейской кратологической мысли, которая начиная с Н. Макиавелли и Т. Гоббса рассматривала власть как инструмент общества, как функцию социальной структуры.

В какой то мере к ним примыкает работа А. Д. Латипова. Заявляя об использовании диалектического метода [10, с. 13], Латипов ищет «то инвариантное, что остается константным при всех исторических изменениях и формах власти» [10, с. 13]. Он полагает, что власть «есть особая (надзоологическая) сила общества, превышающая естественную биологическую сумму силы, образующих его людей. Эта метафизическая (безличностная, наиндивидуальная) сила» [10, с. 14].

Несомненно, такие предложения по рассмотрению проблемы власти позволяют подняться на определенный уровень абстракции и использовать достоинства философского дискурса, избежав, тем самым, засилья «формальной рациональности», фетишизации «социального действия», «психологического или волевого воздействия», «механизмов обеспечения функционирования социальной системы», т.е. тех исследовательских aberrаций, которые характерны для потенциально-волевого, психологического и социологического подходов.

Концепции потенциально-волевого, психологического и социологического подходов можно рассматривать, как отказ от теоретического багажа советской

философской мысли. Если в начале 90-х годов еще был возможен комплексный подход к проблеме, то нынешнее поколение исследователей довольствуется отдельными аспектами философии власти. Современным исследователям не удается подняться (зачастую такие цели и не ставятся) на ту высоту абстракции, где работали их предшественники начала 90-х годов XX в. Было утеряно представление власти как целостного феномена, где его психологические, социологические, политологические и др. измерения были рядоположны, и рассматривались с позиций принципов когерентности, синергии и каузальности.

Приведенные исследования проблемы власти, в основной своей массе, демонстрируют тенденцию нарушения единства теории и практики. В этом сказывается влияние зарубежных концепций на отечественных философов, что проявляется в попытках авторов построить красивые построения, без рефлексии должного или, что встречается чаще, в стремлении превратить философское исследование в политологический, психологический или социологический анализ реалий сегодняшнего дня.

Исследовательскую ситуацию усугубляет дефицит фундаментальных монографий, добротных диссертаций, в которых бы присутствовал качественный анализ тенденций развития феномена «власть» на основе конкретного исторического материала (одни из немногих исследований на эту тему - [6, 8, 15]). Это свидетельствует о необходимости исправить сложившуюся ситуацию. Как ответ на вызов, появляются работы, в которых вновь поднимается проблема поиска сущности власти [1, 10, 20, 21], что демонстрирует осознанную необходимость новой методологии исследования проблем власти. Однако поиск новых подходов через проекцию работ западных авторов может привести только к частичному успеху. Тому свидетельство монографии В. Г. Ледяева [11] и В. Ф. Халипова [20].

Однако, как показал представленный анализ кратологической мысли всех ее направлений (философское, потенциально-волевое, психологическое, социологическое, комплексное), на ряду с отмеченными недостатками эти направления демонстрируют и определенный положительный опыт. Следует отметить:

1. добротный анализ значительного массива эмпирического материала из области психологии и социологии власти, а также политологии;
2. тщательная проработка западных концепций власти;
3. актуализация поиска критериев власти в рамках наличного бытия;
4. акцент на антропологическое измерение проблемы;
5. пересмотр понятийно-категориально аппарата власти.

Проведенный анализ свидетельствует о том, что ныне созрела необходимость концептуального освоения феномена власти и обобщения эмпирической реальности на более высоком теоретическом уровне с обращением к ее онтологическим основаниям. Это возможно сделать только в рамках социально философского дискурса, что позволит востребовать достоинства и психологического и потенциально-волевого и социологического подхода, а также избежать присущих им недостатков. Так психологический подход необходим при усилении антропологической направленности изучения власти, потенциально-волевой подход

при определении перехода власти от чистого к наличному бытию, изучении проблемы соотношения воли и свободы, социологический подход незаменим при создании схем функционирования власти, механизма взаимоотношений между субъектом и объектом власти. Социально-философский дискурс располагает возможностью интегрировать эти разные пласты человеческого знания (социологии, психологии, философии, политологии, правоведения) и сделать заявку на раскрытие подлинной сущности власти, лучше оценить такие фундаментальные проблемы сегодняшнего дня как кризис управления, потерю субъектами власти авторитета и доверия у населения, недееспособность принципов либеральной демократии в посттоталитарных государствах. Без разрешения этих проблем, трудно представить качественные и методически выверенные рекомендации по выходу постсоветского общества из системного кризиса.

Что касается сравнительного анализа изучения проблемы власти в философской мысли России и Украине, то он показал, что их философские школы не имеют четко выраженных качественных отличий. В целом, изучение заявленного феномена в постсоветской России и Украине прошло одинаковые этапы. Практически в каждом из выделенных направлений присутствуют работы как украинских так и российских философов. Их методологическая культура имеет единый источник (в меньшей степени философскую школу СССР и в большей – западные философские направления). На сегодняшний день нет оснований говорить о формировании специфических методологических подходов философии власти в России или в Украине. Некритическое восприятие модных западных концепций и отсутствие востребованности собственных методологических направлений является общей проблемой, которая должна быть решена. Без решения вопросов методологии практически невозможно вывести кратологию из сложившейся кризисной ситуации. А реальные трансформационные процессы обществ постсоветского пространства будут постоянно инициировать необходимость изучения феномена власти и механизма ее осуществления.

Список литературы

1. Аникивич А. Г. Категориальный ряд власти: социально-философский аспект. – Красноярск: Изд-во ГТТУ, 1998. – 207 с.
2. Байрачная Л. К. Власть: содержание, структура, функция (социально-философский анализ). Диссерт. к. ф. н. – Харьков, 1992. – 179 с.
3. Галиев М. Р. Философия власти: противоречия между мировым политическим опытом и осуществлением властвования в условиях современной российской действительности. Диссерт. к. ф. н. – М., 2002. – 211 с.
4. Денисова Н. Ю. Власть как конституирующий фактор социокультурной реальности. Автореф. к. ф. н. – Саратов, 2003. – 22 с.
5. Діленко Н.Г. Взаємодія управління, влади і держави як предмет філософського аналізу. – Диссерт. к. ф. н. – Донецьк, 2002. – 163 с.
6. Желаяев Т. Н. Эволюция систем власти: социально-философский анализ. Автореф. к. ф. н. – Улан-Удэ, 2002. – 24 с.
7. Зимовещ Р. В. Феномен влади в культурі. Диссерт. к. ф. н. – К., 2001. – 188 с.
8. Королев С. А. Технологии власти в истории России. Автореф. д. ф. н. – М., 1998. – 38с.
9. Курбанова Е. С. Власть и управление: единство и взаимодействие в обществе. Автореф. к. ф. н. – М., 1996. – 20 с.

10. Лятипов А. Д. Власть как социальный феномен и формы ее истинности. Автореф. к. ф. н. – Уфа, 2001. - 19 с.
11. Ледяев В. Г. Власть: концептуальный анализ. – М.: Росспэн, 2001. – 384 с.
12. Митрохин В. И. Сущность власти: философский анализ. - М.: Изд-во МГОПИ «Альфа», 1992. – 148 с.
13. Осадчий Н. И. Социально-философский анализ власти как общественного явления. Диссерт. к. ф. н. – М., 1983. – 182 с.
14. Плотникова О. В. Власть и формы ее проявления. - Уссурийск: Изд-во УГПИ, 1996. - 129 с.
15. Сапронов П. А. Власть как метафизическая и историческая реальность. - СПб.: Церковь и культура, 2001. – 816 с.
16. Серебрянский С. В. Концептуальный анализ феномена власти. Автореф. к. ф. н. – М., 1993. - 22 с.
17. Соколов В. Н., Старинец А. Г. Власть и общество. - Одесса: Маяк, 2003. - 180 с.
18. Соловьев А. И. Культура власти. – М.: Николь, 1992. - 144 с.
19. Философия власти / Под. Ред. В.В. Ильина. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1993. – 271 с.
20. Халипов В. Ф. Наука о власти. Кратология. - М.: «Ось-89», 2002. – 448 с.
21. Хомелева Р. А. Онтологический статус политической власти: теоретические и методологические аспекты исследования. Автореф. д. ф. н. – СПб, 2001. - 34 с.
22. Шестопад Е. Б. Теоретико-методологические проблемы исследования образов власти // Психология восприятия власти. - М., 2002. вып. 1. - С. 14-30.
23. Штукина Т. А. Политическое лидерство как проявление власти (теоретико-методологический аспект). Диссерт. к. ф. н. - М., 1995. – 166 с.

УДК 172.3

Т.Д. Попова

СТРАНИЦЫ ПРОШЛОГО ГЛАЗАМИ ГОМЕОПАТА - ПРАКТИКА.

Temporis filia veritas.
Истина - дочь времени.

Современная технократическая цивилизация породила серьезный антропологический кризис, больное общество и больного человека. В этих условиях во всем мире растет интерес к сокровищам культурного наследия прошлых эпох. В этом контексте не может не привлечь внимания история гомеопатии.

Если верить латинскому выражению, использованному в эпитафии, то можно считать, что гомеопатия прошла испытание временем. Годом ее рождения принято считать 1796, когда в журнале К. Гуффеланда была опубликована первая «гомеопатическая» работа немецкого врача и ученого Самуэля Ганемана «Опыт нового принципа для нахождения целительных свойств лекарственных веществ». А основной его труд «Органон врачебного искусства» появился в 1810 году. С этого времени весть о предложенной Ганеманом реформе медицины стала из Германии распространяться в другие страны мира.

В Российское государство сведения о гомеопатии проникли в 20-е годы XIX века. По данным одного из наиболее достоверных авторов истории гомеопатии Р. Тишнера, о гомеопатии в это же время узнали в Италии, Дании, Венгрии, Польше, США и несколько раньше - в Австрии. Раннее знакомство с гомеопатией в России вполне объяснимо традиционными связями российской медицины с немецкой.

По поводу путей проникновения в Российское государство сведений о новом способе лечения существует несколько версий. По одной из них, весть о гомеопатии была привезена в Санкт-Петербург доктором Адамом, который не только свел знакомство с Ганеманом, но и принимал непосредственное участие в его экспериментах. Сам Адам, имея медицинское образование, врачебной практикой не занимался и познакомил с идеей нового подхода к лечению д-ра Шеринга, который вскоре стал использовать полученные сведения. Однако ввиду возможного предубеждения против новшества и самого слова «гомеопатия», д-р Шеринг называл свой способ лечения специфическим. У него впоследствии успешно лечился М.И. Глинка, испытав положительное действие гомеопатических лекарств во время путешествия по Германии.

В качестве другого источника сведений о гомеопатии в России приводят практику доктора Штегемана в Риге, то ли с 1821, то ли с 1829 года, получившего образование в Йенском университете и изучавшего гомеопатию в Германии.

Третьим источником называют деятельность доктора Бижеля в Польше. Он был лейб-медиком Великого князя Константина Павловича и, познакомившись в

Дрездене с «Органоном» Ганемана, с 1825 года увлекся гомеопатией. В 1827 году он опубликовал лечебник по гомеопатии на французском языке, за что, будучи французом, был награжден орденом Почетного Легиона. Известны также его руководства по гомеопатии на польском языке.

Естественно, что успехи гомеопатии в других регионах, особенно в Польше и Прибалтике способствовали повышению интереса к ней в Санкт-Петербурге.

Есть еще одна правдоподобная версия знакомства российских военачальников и врачей с гомеопатией. Как будто бы в лейпцигской больнице в 1813 году, когда русские войска преследовали французов, солдат, заболевших тифом, успешно лечили гомеопатически. Это объясняет особенно лояльное отношение к гомеопатии со стороны госпитальных врачей в будущем.

Точно указываемые даты имеют относительную ценность, да и сами разногласия по поводу проникновения гомеопатии в пределы Российской империи. Более значимым представляется характер ее распространения и отношения к ней, как в профессиональной среде так и в обществе.

Справедливо считают, что гомеопатия в России, особенно в первые годы, существовала как семейная медицина, и поэтому ее история более всего связана с отдельными личностями, действительно сыгравшими важную роль в ее становлении и признании.

Немецкий гомеопат, доктор Герман был приглашен Голицыными и Остерман-Толстыми в качестве домашнего врача, и вскоре завоевал доверие многих аристократических семейств. Обстоятельства для этого были более чем благоприятными - Карл Триниус, племянник первый жены Ганемана Иоганны Кюхлер, преподавал в это время естественные науки цесаревичу, будущему императору Александру 11. Триниус был членом Петербургской академии наук, практикой не занимался, но, излеченный в юные годы Ганеманом от какого-то тяжелого заболевания, был сторонником нового метода лечения и даже написал гомеопатический лечебник. Царская семья таким образом благосклонно относилась к гомеопатии, о чем может свидетельствовать контракт заключенный с соизволения императора в 1829 году с доктором Германом о клиническом испытании в течение года действия гомеопатических лекарств в военном госпитале. Цель эксперимента - сравнение эффективности нового и старого методов лечения. Местом испытания был определен украинский город Тульчин, традиционный пункт расположения армейских частей, где в свое время А.В. Суворов написал свою знаменитую книгу «Наука побеждать».

По словам современников, условия в гомеопатическом отделении госпиталя во многих отношениях были хуже, чем в аналогичном отделении с лечением по старой методе. По истечении трех месяцев эксперимент был прекращен якобы из-за отсутствия преимуществ гомеопатического лечения в сравнении с аллопатическим и трудностей с соблюдением режима, необходимого в таком случае. Лейб-медик Арендт (наблюдал Пушкина во время его последней болезни) дал по поводу тульчинского эксперимента следующее заключение: «Гомеопатия, как я полагаю, принадлежит к заблуждениям ума человеческого, но и она, наравне с большей частью систем, имеет свою хорошую сторону. Предписываемая ею строгая диета и

употребление лекарственных веществ в ничтожных количествах, без сомнения, принесут более пользы, нежели деятельное, скоро и недовольно обдуманное действие по методу аллопатической».

Хотя de-facto эксперимент не прекратили, а продолжили в Санкт-Петербургском военно-сухопутном госпитале, где по его завершению было сделано заключение, что гомеопатический метод лечения по результатам сравним с выжидательным методом (без применения лекарств) и основывается исключительно на целительной силе природы, т.к. «непостижимо малые приемы гомеопатических лекарств не производят и по ничтожному своему значению никогда не могут производить важных перемен в человеческом теле».

Однако в армии возникло много толков о тульчинском опыте Германа, и некоторые врачи в госпиталях разных городов стали применять гомеопатическое лечение без позволения на то медицинского начальства, что встревожило Медицинский Совет, бывший высшим государственным органом здравоохранения и полагавший, что гомеопатия не может быть по целому ряду причин допущена в область военной медицины.

В 1830 -31 годах на территории империи разразилась эпидемия холеры, которую, особенно в провинции, широко лечили гомеопатически. Преимущества гомеопатического лечения оказались разительными. Эффективность гомеопатических лекарств во много раз превышала эффективность обычных, аллопатических, что представителями официальной медицинской администрацией не признавалось. Например, гомеопатическое лечение холерных больных в Житомире доктором В. Черминским было столь успешным, что об этом довели до сведения министра внутренних дел и через него в Медицинский Совет. Черминский предложил организовать в житомирском госпитале гомеопатическое отделение с обязательством руководить им в течение двух-трех лет, но получил отказ, опиравшийся на якобы безуспешность опыта гомеопата Германа в Тульчине. Через 10 лет Черминский возобновил свое ходатайство об учреждении гомеопатического отделения, но с тем же отрицательным результатом.

Все эти факты способствовали повышению интереса к новому методу лечения, как среди пациентов, так и среди врачей. Постепенно гомеопатия становится основным методом лечения в дворянских усадьбах, а ее распространение и развитие в значительной мере - зависит от инициативы отдельных влиятельных лиц. В частности адмирал Николай Семенович Мордвинов, член Государственного Совета, возмущенный искажением результатов лечения холеры гомеопатическими лекарствами и убежденный в пользе гомеопатии на примере успешного лечения членов своей семьи, предложил правительству использовать гомеопатический метод в военной медицине. Он считал рациональным создать при госпиталях гомеопатические школы, пригласив для этого немецких гомеопатов или послать русских врачей изучать гомеопатию в Германии, а также переводить специальную литературу и организовать общество последователей гомеопатии. Его пожелания не были реализованы, однако они способствовали тому, что Государственный Совет решил навести в вопросе гомеопатического лечения законодательный порядок. Для этого была учреждена особая комиссия, в которой, кроме аллопатов, приняли

участия доктора Адам, Триниус и Герман. В результате совещания этой комиссии 26 сентября 1833 года было принято постановление, вошедшее в свод законов. Согласно этому постановлению гомеопатический способ лечения с большими ограничениями, порой мелочными и комичными, а порой вполне обоснованными, был официально признан. Карл Боянус в своей книге «Гомеопатия в России» отзывается об этом событии следующим образом: «...благодаря справедливости и беспристрастию членов Государственного Совета и великодушному заступничеству Государя, гомеопатии был отведен хотя скромный, но тем не менее законный приют в России. Противники ее могли судить о ней и вкривь и вкось, могли клеветать на последователей Ганемана и втихомолку интриговать против них, но остановить распространение нового учения, опираясь на силу закона, этого они сделать не могли». Одним из важных пунктов этого постановления было разрешение открывать специальные отдельные от обычных, гомеопатические аптеки, в которых лекарства должны были готовить фармацевты, знающие технологию приготовления гомеопатических лекарств.

В этом отношении Россия оказалась впереди многих европейских стран, где специальные аптеки появились значительно позже, и у гомеопатов, начиная с Ганемана, было множество проблем именно в области фармации. Опасаясь, что обычные фармацевты из-за особенностей гомеопатических лекарств, не всегда будут правильно готовить их, гомеопаты старались готовить лекарства собственноручно, что во многих странах было запрещено.

Первые гомеопатические аптеки, считавшиеся центральными, были открыты в Санкт-Петербурге, Москве, Риге и два года спустя - в Киеве. Во второй половине XIX века гомеопатические аптеки появились во многих провинциальных городах.

Одним из пунктов постановления сторонники гомеопатии были весьма разочарованы - применять гомеопатические лекарства официально разрешалось только дипломированным врачам. А в Российском государстве распространению и развитию гомеопатии более всего способствовали не врачи. Гомеопатические лечебники стали одними из самых популярных медицинских книг для домашнего пользования. Владельцы поместий, учителя, священники широко использовали гомеопатию. Миссионеров, отправлявшихся к иноверцам, снабжали гомеопатическим аптечками для «свершения чуд»

Одним из самых замечательных деятелей на ниве гомеопатии был Семен Николаевич Корсаков.(1788-1853). Русский дворянин, служил в Коллегии иностранных дел, участвовал в Отечественной войне 1812 года. Выйдя в отставку, жил в своем имении в Гарусе. Затруднения в оказании врачебной помощи в деревне заставили его заинтересоваться медициной. В его бумагах остались подробные записи о медицинских предписаниях в тех или иных случаях. Начиная с 1828 года в них появились записи о гомеопатических лекарствах, в действенности которых он имел случай убедиться на примере собственного заболевания. В 1829 году немецкий гомеопатический журнал, называемый в русскоязычной литературе Архивом Штапфа, опубликовал его письмо к Ганеману. В одном из писем Ганемана Корсакову читаем: « Я удивляюсь неутомимому усердию, с каким Вы предались нашему благодетельному искусству, сколько затем, чтобы иметь возможность

лечить членов Вашего семейства и окружающих бедных, столь же и для того, чтобы проникнуть в тайны природы, как Вы то доказали в дельных Ваших записках по этому предмету».

Ганеман обращался к Корсакову с просьбой исследовать с гомеопатических позиций некоторые вещества, к примеру, селен, что свидетельствует о большом доверии к нему основателя гомеопатии, относившегося очень придирчиво к данным таких экспериментов.

О деятельности Корсакова в области гомеопатии мы узнаем также из писем гомеопата Германа и адмирала Мордвинова. 28 мая 1830 года доктор Герман писал Семену Николаевичу: «Весьма благодарю за Ваше рассуждение о бесконечном развитии сил лекарственных, которые хотя и подозревались некоторыми гомеопатами, было, может быть, даже испытано самими Ганеманом, но все - таки станет известным только благодаря Вашему усердию и сделается достоянием науки».

Из письма Николая Семеновича Мордвинова Корсакову от 29 апреля 1831 года: «Открытие сделанное Вами, имеет важное значение в гомеопатии и оно подтверждает мою гипотезу: чем более разжидить или уменьшить вещества, тем более приобретает оно силы и деятельности. Но моя мысль осталась бы совершенно бесполезною без Вашего открытия. Герман говорит, что Вам предстоит следовать Ганеману и усовершенствовать гомеопатию».

Открытие Корсакова заключалось в упрощении способа «разжижения или уменьшения» вещества для получения так называемых (в гомеопатии) высоких разведений, отличном от предложенного Ганеманом, но одобренного им. Это односторонний способ Корсакова. Приготовленные по его технологии разведения называют корсаковскими. По иронии судьбы, до настоящего времени во всех странах мира готовят разведения по способу Корсакова, обозначая их большой литерой «К». Всюду, кроме его родины. Однако этим методом широко пользовались для приготовления гомеопатических лекарств фактически на всей территории Советского Союза без указания авторства, даже как бы с сознательным умалчиванием имени верного российского поборника гомеопатии, сыгравшего столь значительную роль в истории ее развития.

Благодаря успехам нового способа лечения и разочарованию в старом, гомеопатия стала быстро распространяться в обществе. Постановление Государственного Совета хотя и не позволяло использования гомеопатии в государственных учреждениях, но, войдя в свод законов, было определенной защитой метода от всякого рода гонений.

Владимир Иванович Даль писал: «Капля камень долбит; гомеопатия исподволь пробилась во все слои общества, и равнодушных к ней, или ничьих, найдется немного: одни за, другие против».

Историческая страница в медицинской деятельности В.И. Даля - его участие в уходе за смертельно раненым А.С. Пушкиным. По праву друга и врача он провел с поэтом последние часы его жизни.

В истории гомеопатии в России целая страница также принадлежит В. И. Далю, о чем свидетельствует его работа «Об омеопатии», опубликованная в 1838 году. В

ней он подробно рассказал о своем первоначальном отрицательном мнении насчет гомеопатии и об его изменении. « Я обучался в Дерптском университете. Там в мое время, говорили о гомеопатии, как говорят обыкновенно о проказах Картуша. Мне и в голову не приходило спорить или даже сомневаться... Но каково было мое изумление, когда один из самых основательных, положительных и осторожных учителей наших, а именно профессор Замен, заметил однажды в клинике мимоходом, что несмотря на все недостатки гомеопатического учения, действительность бесконечно утонченных снадобий его не подлежит в иных случаях никакому сомнению, и присовокупил еще, со свойственной ему убедительной сухостью, не терпящей никакой лжи, что он сам испытал неоднократно действие этих средств». Однако «... удобнее и сообразнее со здравым смыслом было не верить, - и я не верил».

Уже будучи врачом, Даль принял предложение одного из петербургских профессоров раскритиковать новый метод лечения. « Я, не призадумавшись, принял его предложение осмеять эту школу, по ее достоинству, и выставить в глазах всех благомыслящих людей во всей ее наготе и ничтожестве, предостеречь легковерных и опозорить обманщиков».

В дальнейшем встречи, беседы со сторонниками гомеопатии и врачами-гомеопатами, замечательные случаи излечения при помощи бесконечно разведенных лекарств заставили Владимира Ивановича не только задуматься над новым направлением в медицине, но и заняться аутоэкспериментом с разведенными по гомеопатическим правилам веществами. Знаменательно то, что эксперимент с гомеопатическими лекарствами был проведен с применением пустышек, способом, известным в современной науке, как двойной слепой метод, когда ни испытатель, ни испытуемый не знает, где содержится лекарственное вещество, а где его нет. По словам Даля, ни разу пустышка не оказала на него никакого действия, в то время как лекарственные приемы давали ощутимый эффект.

Апробация Далем гомеопатических лекарств продолжалась около 5 лет. Служа правителем канцелярии при Л. А. Перовском, товарище министра Уделов и министре Внутренних дел, Даль уговорил его открыть гомеопатическое отделение при Санкт-петербургской больнице чернорабочих. Отделение просуществовало 8 лет и закрылось по смерти Перовского и после переезда Даля в Нижний Новгород.

В Нижнем Новгороде по предложению Даля возглавить удельную больницу был приглашен врач-гомеопат, ранее бывший с 1846 по 1856 г. домашним врачом в имении графа Б.А. Перовского в Черниговской губернии, обрусевший немец Карл Карлович Боянус. При нем число кроватей в больнице возросло с 22 до 40. Обилие хирургических случаев дало возможность оценить гомеопатическое лечение при пользовании больных после операций. Итогом этого явилась работа доктора Боянуса « Опыт приложения гомеопатии к хирургии», изданная при участии М.Н. Муравьева, министра Государственных имуществ и Уделов.

По инициативе Даля не только в Нижегородской Удельной больнице, но и во всех удельных имениях было введено гомеопатическое лечение, где оно велось священниками и другими лицами, заявившими охоту и способности ознакомиться с таковым.

В. И. Даль ознакомил с гомеопатией Н. И. Пирогова, товарища по дерптскому университету. Видимо, Пирогов с интересом отнесся к новому учению, т.к., путешествуя, брал с собой гомеопатическую аптечку. В своих «Записках» Николай Иванович писал: «Откровенно сознаюсь, что вещество мне кажется таким же беспредельным, как пространство, время, сила и жизнь. Моему воображению не представляется невозможным, что вещество могло бы перейти в силу, а сила в вещество. Сила должна быть бесформенна, но и материя в крайних ее пределах едва ли мыслима с сохранением формы... Следует ли из того, что мне представляется неясным заключить, что это темное ложно и бессмысленно?»

Хотя IX Пироговский съезд, происходивший в 1904 году, признал гомеопатию знахарством.

К.К. Боянус хорошо известен гомеопатическому миру своей книгой «Гомеопатия в России», написанная по просьбе организационного комитета к открытию Всемирного гомеопатического конгресса. Конгресс состоялся в 1876 году в Филадельфии. На этом конгрессе д-р Боянус был представителем от российских гомеопатов. Сыновья Карла Карловича Боянуса также стали врачами-гомеопатами.

С начала тридцатых годов в Санкт-Петербурге стала появляться гомеопатическая литература. В 1835 году была издана на русском языке основополагающая работа Ганемана «Органон врачебного искусства» в переводе лекаря Сорокина. В том же году вышли «Опыт гомеопатической терапии перемежающихся лихорадок» Бенингхаузена, друга и ученика Ганемана, «Карманный гомеопатический лечебник», «Лечение женских и детских болезней» Белявского, и другие книги по гомеопатии иностранных и отечественных авторов.

Многие авторитетные врачи Санкт-Петербурга с самого начала появления сведений о гомеопатии активно выступали против нее. По мере повышения интереса к новому учению росло и сопротивление его распространению. Была даже объявлена премия за труд, разоблачающий гомеопатию и ее основателя. Наиболее известным является опубликованное в 1839-40 годы прагматическое (по определению самого автора) сочинение Семен Вольского «О Ганемане и гомеопатии», доктора медицины и хирургии, почетного лейб-медика Двора Его Величества, действительного члена Медицинского Совета и разных естественных обществ, кавалера нескольких орденов, обладающего серебряной медалью 1812 года и т.д.

Сочинение Вольского состоит из трех томов, в предисловии ко второму тому он пишет: «Счастливым себя почту, если своим посильным трудом хотя несколько облегчу путь к точному понятию о сущности и о вреде гомеопатии».

Хотя гомеопатия, с первого взгляда является очевидным заблуждением ума человеческого и вредным лжеучением; однако, представить, во всей ясности и верности, неосновательность и запутанность ее коренных оснований, и хулы Ганемана на целительную силу природы, медицины и врачей, и обнаружить во всей наготе существующие в гомеопатии противуречия, нелогические положения и их выводы, есть дело не так легкое».

Однако бесцеремонное искажение идей Ганемана, комментарии к ним, а порой просто комичные высказывания сыграло скорее на пользу гомеопатии, чем против

нее. Например, утрируя принцип подобия, основной закон гомеопатии, и иллюстрируя его примерами из жизни, Вольский пишет: «Для излечения больного, который одержим помешательством на чадоубийстве, и уже из пятерых своих детей умертвил двоих, то по гомеопатии, должно дать ему такое лекарство, которое бы произвело в нем искусственную болезнь, сходную в совокупности с натуральной; т.е., должны случиться те самые болезненные припадки и действия, которые ознаменовали натуральную его болезнь: только тогда больной будет излечен гомеопатически скоро, легко и надежно: следовательно, больной, для достижения своего гомеопатического лечения, должен убить еще двоих, или, еще лучше, последних троих своих детей».

«Мне известны случаи, когда супружеское счастье было нарушено от того, что муж, приверженец гомеопатии, не входил в комнату своей отчаянно больной и обожаемой им жены, только потому, что для ее спасения, я обязан был употреблять довольно сильные пахучие лекарства, мази и различные спиртные трения всего тела. Строгое исполнение гомеопатических причуд навлекло на мужа подозрение, что он не любит более своей жены и не дорожит ее жизнью».

В то же время профессор медико-хирургической Академии Савенко открыто перешел на сторону нового учения и практиковал гомеопатически.

Во второй половине XIX века, прежде всего в Санкт-Петербурге, а затем и во многих иных городах стали возникать гомеопатические общества - в Киеве, Харькове, Чернигове, Полтаве, Вильно, Москве. Одни объединяли только врачей, в других разрешали членство сторонникам гомеопатии, не имеющих медицинского образования. Одним из активных организаторов общества в Санкт-Петербурге был Василий Васильевич Дерикер, самостоятельно изучивший несколько иностранных языков и занимавшийся литературной деятельностью. После сдачи в университете экзамена на звание старшего учителя русской словесности, он стал преподавателем в Дворянском полку и параллельно посещал лекции Медико-хирургической Академии поскольку получение звания лекаря было его заветным желанием. К сожалению, события, связанные с Крымской войной, не разрешили ему прослушать полный курс в Академии. К этому времени он узнал о гомеопатии, оценил ее достоинства и всю свою энергию направил на поднятия ее престижа. Из-под его пера вышло несколько книг по гомеопатии, а затем главной его целью стало создание гомеопатического общества с собственным печатным органом, в чем ему помог провизор-гомеопат Ф. К. Флемминг, принявший издержки издания журнала на свой счет. Так появился на свет «Журнал гомеопатического лечения». За ним последовали другие издания - «Гомеопатический вестник», «Врач-гомеопат». Была учреждена также лечебница Санкт-Петербургского гомеопатического общества с больничным и амбулаторным отделениями.

Федор Карлович Флемминг познакомился с гомеопатией через друга и ученика Ганемана д-ра Гросса в 1835 году и в течение пятидесяти лет руководил Центральной гомеопатической аптекой Санкт-Петербурга, всеми силами пропагандируя новый метод лечения.

С одной стороны гомеопатию поддерживали богатые и влиятельные люди, а с другой создавались бесплатные лечебницы для беднейших слоев населения. Денежные пожертвования поступали и от императора.

В 1881 году в Санкт-Петербурге была открыта гомеопатическая лечебница во имя святого архангела Михаила, а в 1893 году - заложена гомеопатическая больница в память Александра II. В Москве, провинциальных городах и просто в своих имениях отдельные лица открывали лечебницы и больницы. (Д-р Мишин - в Москве, граф Шереметев - в усадьбе « Ульянка» под Петербургом, кн. М.А. Урусова - на станции Боровянка по тракту Петербург - Москва, помещик Щербинин - в селении Баби Харьковской губернии, граф Игнатьев - в Крупродерницах Киевской губернии). В 1847 году в Санкт-Петербурге возобновили гомеопатическое отделение в больнице для чернорабочих.

Развитие и распространение гомеопатии во многом зависело от инициативы отдельных лиц, большей частью пациентов, успешно лечившихся гомеопатически, а также врачей, испытывавших эффективность гомеопатических лекарств на себе или своих близких. Интересно в этом отношении сообщение из Черниговских губернских ведомостей от марта 1839г « О пользе гомеопатии в селениях». Уманский помещик Н. Бунин, с успехом лечивший гомеопатически крестьян своего поместья, писал: «Убежденный в пользе гомеопатического лечения, единственного и удобнейшего для поселян, я долгом почел представить мое мнение об этом важном предмете на благоусмотрение Императорского Московского общества сельского хозяйства. Уверен, что в дополнение моего добросовестного и бескорыстного свидетельства о пользе гомеопатии, многие из просвещенных членов общества присоединят свои удостоверения. В заключение скажу, что каждый благонамеренный и сострадательный помещик, с малым знанием анатомии и физиологии, обязан из любви к ближнему, иметь крупинки и употреблять их к исцелению болящих и беспомощных поселян».

Росло количество врачей, открыто использовавших новый лечебный метод. Некоторые российские врачи учились непосредственно у Ганемана, визируя его в Кетене и Париже. Во Львове в 1831 году гомеопат Густав Шретер, ученик Ганемана, в 1831 году с успехом лечил холерных больных.

Гомеопатия широко распространилась в провинции. Доктор П.В. Соловьев, будущий автор одного из самых популярных домашних лечебников по гомеопатии, вспоминал, что когда он в начале своей практики работал в Поволжье, то его приглашали к заболевшим только для установления характера заболевания, отказываясь от предлагаемого лечения и заявляя, что будут самостоятельно лечиться гомеопатически. Это послужило стимулом для перехода, как тогда говорили, молодого доктора в гомеопатию. Его брат В.В. Соловьев был главным врачом лечебницы в память Александра II.

Большую роль в распространении гомеопатии сыграло духовенство, снабжавшее священников лечебниками и гомеопатическими аптечками. Сведения о гомеопатии в Сибирь проникали, видимо, и от декабристов, о чем свидетельствует сохраняющаяся во львовской аптеке - музее гомеопатическая аптечка, принадлежавшая одному из сосланных. Соответственно в разных регионах

появлялись и специальные гомеопатические аптеки. К началу XX века их число приближалось в двум десяткам.

Главный врач Тбилисского госпиталя доктор Прибыль по распоряжению главного врача Кавказского корпуса Зубова знакомил вновь прибывающих в его распоряжение врачей не только с местными особенностями, но и с применением гомеопатических лекарств.

В 1832 году в Москву из Германии прибыл доктор Швейкерт, который с 1844 года руководил гомеопатическим отделением, учрежденным князем Голицыным при Екатерининской больнице. По его словам, доктор Гааз постоянно удостаивал своим покровительством это небольшое лечебное учреждение, часто посещал его и в знак особенного своего удовольствия препроводил в больницу письменный отзыв свой о замечательных успехах гомеопатического лечения. Во время эпидемии холеры в Москве при содействии Гааза было организовано холерное отделение с гомеопатическим лечением. Однако факты соучастия «святого доктора» в гомеопатии не отражены в его жизнеописании.

Д-р Швейкерт - автор одной из первых гомеопатических диссертаций: «Об успехах гомеопатического метода в лечении болезней, доказанных блистательными примерами».

Гомеопатический метод лечения вызвал живой отклик в образованных слоях общества. 4 мая 1836 года Александр Сергеевич Пушкин в письме из Москвы в Петербург сообщал Наталье Николаевне: «...Видел я свата нашего Толстого; дочь у него также почти сумасшедшая, живет в мечтательном мире, окруженная видениями, переводит с греческого Анакреона и лечится омеопатически». Слово «гомеопатия» произносили и писали без буквы «г» - на французский манер. В своих произведениях и частных письмах гомеопатию упоминали Тургенев, Достоевский, Тютчев, Л.Толстой, Ахматова, Андрей Белый. Сестра Льва Николаевича, Мария Николаевна лечилась у доктора гомеопата Трифановского, с которым была очень дружна.

С 1885 года активное участие в пропаганде и распространении гомеопатии принимает Лев Евгеньевич Бразоль, ранее защитивший в физиологическом институте в Лейпциге диссертацию на степень доктора медицины. («Каким образом освобождается кровь от избытка сахара»). Уроженец Полтавской губернии, д-р Бразоль стал известным петербургским гомеопатом, исполнял обязанности председателя гомеопатического общества. В 1896 году на Международном гомеопатическом конгрессе в Лондоне был избран председателем международной комиссии по сбору средств на сооружение надгробного памятника Ганеману в Париже, открытие которого состоялось в 1900 году на Пер-Лашез.

В 1912 году доктор медицины Бразоль, будучи надворным советником, был назначен Высочайшим приказом главным врачом Гомеопатической больницы в память Александра II, а Николай Евгеньевич Габрилович, ставший членом Петербургского гомеопатического общества в 1895 году, - старшим врачом этой же больницы.

Николай Евгеньевич Габрилович, сын врача гомеопата Евгения Осиповича Габриловича, сыграл значительную роль в сохранении гомеопатии в будущем

суровые времена социализма - руководил защитой диссертации на гомеопатическую тему, участвовал в Международных гомеопатических конгрессах. Многие московские врачи «перешли в гомеопатию» под его влиянием.

В конце восьмидесятых годов Лев Евгеньевич читал лекции о гомеопатии в Одессе, Киеве, Харькове, Петербурге, изданные в 1896 году в виде отдельной брошюры. Лекции проходили в атмосфере оживленной дискуссии и вызывали неоднозначную реакцию со стороны коллег. Так, например, проф. Манессеин, основатель журнала «Врач», был так возмущен, что не согласился принять средства, полученные от чтения лекций, на нужды студентов. В Киеве лекции Бразоля вызвали бурную отрицательную реакцию со стороны представителей официальной медицины. И в то же время биолог, профессор Киевского университета св. Владимира, О.В. Баранецкий провел собственные наблюдения над действием на организм чрезвычайно малых доз и пришел к убеждению, что динамическое действие веществ на живой организм выходит из сферы ходячих физиологических представлений и что гомеопатические средства действуют не менее сильно, чем средства обычной медицины. Об этом Осип Васильевич доложил на собрании Киевского гомеопатического общества, членом которого он состоял.

Украинский же доктор Е.Я. Дюков именно благодаря этим лекциям и другим работам Бразоля заинтересовался гомеопатией и стал одним из самых горячих и достойных ее приверженцев. Вот как он писал об этом в статье, посвященной 25-летнему юбилею деятельности Бразоля: «...благодаря Льву Евгеньевичу, его печатным трудам по гомеопатии, редактор «Вестника» сделался врачом гомеопатом. Сколько помню себя, я, как врач, с трудом поддавался на сообщения случаев «блестящих излечений», имевших целью доказать «несомненное» действие и целебность гомеопатических лекарств, и едва ли чтение таких случаев могло бы сделать меня гомеопатом. Но этого легко достигла небольшая книжечка, случайно попавшая мне под руки и имевшая заглавие «О положении гомеопатии среди опытных наук». Из нее ясной для меня оказалась истина новой метода лечения в разумности ее научно теоретических соображений и неотразимо логических основаниях гомеопатической системы вообще. Автором этой книжечки значился неведомый мне до того Л.Е. Бразоль».

Евграф Яковлевич Дюков, уроженец Полтавщины, работавший врачом в Харькове и Хороле, был широко образованным человеком, не только врачом, но и общественным деятелем. Он ратовал за введение гомеопатии в земскую медицину на том основании, что это улучшит и удешевит лечение, уменьшит смертность, повысит авторитет медиков. С 1900 года и до первой мировой войны, за исключением 1903 и 1904 г., д-р Дюков издавал и редактировал журнал «Вестник гомеопатической медицины», в котором были опубликованы переводы работ видных иностранных гомеопатов, в частности Э. Нэша и Д. Кларка.

В 1903 и 1904 году по инициативе Дюкова издательство журнала было передано под эгиду одесского гомеопата Ивана Митрофановича Луценко, главного врача Одесской гомеопатической лечебницы, председателя Одесского гомеопатического общества. Д-р Луценко - автор многих докладов и статей по гомеопатии, переводчик «Гомеопатической фармакодинамики» - одного из самых

фундаментальных и популярных руководств по лекарствоведению, ставшего на многие годы настольной книгой русскоязычных гомеопатов.

В Киеве практиковали гомеопаты Ржаницын, Надеждин, Березницкий, Мурахов. Д-р Березницкий содержал также гомеопатическую аптеку.

Известно также, что д-р Ржаницин какое-то время работал в Умани, Одессе, Тбилиси. Он был очень активным членом гомеопатического сообщества, его волновал вопрос распространения знаний о гомеопатическом методе лечения. Вот, что он писал об этом в журнале «Вестник гомеопатической медицины» в статье «К вопросу об увеличении числа врачей гомеопатов в России»: «Достоинство врача гомеопата складывается из нескольких качеств: 1) Он должен быть опытным врачом - гомеопатом. 2) Человеком солидным и рассудительным. 3) Относиться к лечению гомеопатией сознательно, серьезно, благородно, по убеждению, а не из-за расчета.

Киевский гомеопат Мурахов практиковал в Киеве и руководил гомеопатической больницей, учрежденной гр. Игнатьевым, почетным членом Киевского гомеопатического общества, в своем имении Круподерницы Бердичевского уезда.

Доктор Скарятин, выпускник Медико-хирургической академии, будучи военным врачом, в 1885 году вышел в отставку, короткое время практиковал в Петербурге, а затем удалился в свое имение в Екатеринославской губернии. Убежденный гомеопат, участвовал в лечении холеры в Украине и в течение многих лет помогал многочисленным больным, стекавшимся к нему из разных мест.

В восьмидесятые годы в Одессе практиковал Николай Павлович Раевский.

Федор Иванович Высоков, окончивший в 1867 году Военно-медицинскую академию, работал сначала в военном ведомстве, а затем, разочаровавшись в официальной медицине и изучив гомеопатию в больнице Общества последователей гомеопатии, последние 15 лет своей жизни отдал гомеопатической практике в Харькове.

Большинство гомеопатов, работавших в Украине активно сотрудничало с издаваемыми журналами, сообщая, как о результатах своей практической деятельности, так и высказывая предложения административного характера.

К началу XX века назрела необходимость в общем собрании врачей, практикующих гомеопатию, для совместного разрешения, как лечебных, так и административных вопросов. Съезд сторонников гомеопатии намечали на 1904 год, но тревожная предвоенная обстановка назревающей японской войны помешала осуществить эти планы. Первый Всероссийский съезд последователей гомеопатии состоялся лишь в 1913 году. На нем было зарегистрировано 650 делегатов. По условию проведения съезда, участие в нем разрешали не только врачам, но и лицам, поддерживающим этот метод лечения.

Разразившаяся первая мировая война изменила весь строй жизни Российского государства. Гомеопаты, мобилизованные в действующую армию, пользовались гомеопатическими лекарствами и в военных условиях. Например, Николай Михайлович Серков и Александр Павлович Слижиков. Гомеопатические аптеки Петербурга и Москвы бесплатно высылали лекарства.

В этот период и в предреволюционные годы прервались контакты российских гомеопатов с иностранными коллегами, прекратилось поступление профессиональной литературы, что не могло не отразиться на развитии и распространении метода.

Четверть века тому назад московский гомеопат В. И. Варшавский, выступая с докладом на гомеопатической конференции в Киеве, сказал, что фактически гомеопатия пришла в Российское государство, как домашняя, усадебная медицина. И в этом есть большая доля истины. Однако государственный указ о разрешении учреждения специальных гомеопатических аптек, безусловно, сыграл решающую роль для признания гомеопатии. Без поддержки двора и влиятельных аристократических семейств едва ли удалось бы преодолеть консерватизм Медицинского Совета, многие члены которого усматривали в гомеопатии серьезного конкурента официальной медицине.

Послеоктябрьский период гомеопатии был чреват взлетами и падениями надеждами и их утратой, что естественно при столь колоссальных политических и социальных переменных, произошедших в стране. Но это уже история гомеопатии в другом государстве, следующий этап ее распространения и развития.

Надо полагать, что гомеопатия выказала себя достойной дочерью времени.

Список литературы

1. Амеке В. Возникновение гомеопатии и борьба против ее распространения. – Изд. Флемминга. 1889.
2. Боянус К.К. Гомеопатия в России. – Москва. 1882.
3. Бразоль Ж. Е. Пудличные лекции о гомеопатии. – СПб. 1896.
4. Брокгауз и Ефрон. Энциклопедический словарь.
5. Журналы: Врач гомеопат. – СПб. 1894, 1895, 1898, 1910, 1912.
6. Вестник гомеопатической медицины. Хорол. – Киев. 2001.
7. Украинский гомеопатический журнал. – Киев, 1994.
8. Коган А. Гомеопатия и современная медицина. – Москва. Изд. Медицина 1964.
9. Липницкий Т.М. Основные проблемы гомеопатии. – Москва. 1935.
10. Гомеопатия. – Москва. 1964.
11. Родзавский Д.К. Гомеопатия как медико-философская система в ее прошлом и в настоящем. – Киев 1891.
12. Bour Jacques. Un livre sans frontieres. edition Boiron. 1991.
13. Kotok A. The history of homeopathy in the Russian Empire until World 1, as compared with other European countries and the USA:
14. Similarities and discrepancies. Jerusalem. 1999.
15. Tischner R. Geschichte der Homöopathie. Wien New York. 1998.
16. Winston Julian. The faces of homeopathy. New Zealand. 1999.

Поступило в редакцию 12.02.2005

Ф.В. Лазарев
М.К. Трифонова

СИНТЕЗ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ТЕОРИИ, ГИПОТЕЗ И ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

(о книге Э.Г.Булич, И.В.Муравова. *Здоровье человека: Биологическая основа жизнедеятельности и двигательная активность в ее стимуляции.* – К.: Олимпийская литература, 2003. – 424 с.)

«Valetudo est bonum optimum» – утверждали древние римляне. Прошли столетия, но эта истина, - здоровье есть высшее благо, - не утратила своего значения и, может быть, стала еще более актуальной. Даже новоиспеченные богачи, презирающие всё и вся, вынужденно трансформируют римскую поговорку в застольный тост «Дай нам Бог здоровья, ...а всё остальное мы купим». Но не тут то было. Здоровье, как показывают Э.Г.Булич, И.В.Муравов в недавно вышедшей интереснейшей монографии, есть интегративный показатель не только материальных возможностей человека, качества питания, образа жизни, но и его нравственных установок, гуманности поступков и степени осознанности своего предназначения на Земле. Так утверждает новая наука «валеология», в числе создателей которой – указанные выше авторы. Если медицина – это наука о болезнях традиционно отвечает на три главных вопроса – чем болен человек? Что вызвало его болезнь? Как его вылечить? – то валеология ставит своей целью определить, что такое «здоровье» и каковы социальные, биологические, физиологические и нравственные основы достижения этого оптимального для функционирования живого организма состояния.

Валеология ныне интенсивно развивается. Проводятся десятки научных конференций, выходят научные статьи и специальные монографии, посвященные философским проблемам валеологии, специфике валеологического подхода к педагогике, связи искусства и здоровья и т.д.

Для рецензируемой работы характерно то, что авторы, вполне искушенные в различных возможных проекциях этой темы, подчеркнуто «монопроблемны» и весь свой огромный труд (более 35 п.л.) концентрируют вокруг главной проблемы: сущности, диагностике и стимуляции здоровья. При этом такая концентрация не мешает увлекательности изложения, многообразию уровней рассмотрения, блестящему владению диалектикой. Убедительный пример – одна из глав, которая называется «Парадоксы здоровья». Она начинается с того, что Э.Г.Булич, И.В.Муравов отмечают отсутствие в науке объективного описания признаков здоровья. Дефиниция, принятая ВОЗ еще в 1948 году («Здоровье – это состояние полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствие болезни или физических дефектов») многими исследователями подвергалась жесткой критике за неопределенность и непригодность в решении

практических задач. Однако за последующие десятилетия никто не предложил лучшей (хотя к настоящему времени их более 300). Как объяснить это неумение специалистов ответить на вопрос, на уровне очевидности понятный каждому – что такое здоровье?

И далее в книге последовательно разворачивается общая картина парадоксов здоровья:

а) *субъективность*. Это «вещь в себе», которую лишь сам «владелец» здоровья может оценить и которая выступает как интегративная характеристика жизнедеятельности многочисленных функций и систем организма.

б) *эмоциональность*, поскольку субъективная оценка жизнеспособности связана с ярко выраженным эмоциональным восприятием и ощущениями радости, бодрости, избытка сил, душевного спокойствия, уверенности в себе, уравновешенности и т.д.

Можно ли эту гамму чувств передать в единой, общей, обьективированной формуле?

в) *нелокализованность* обьективной основы здоровья – жизнеспособности. Абстрагируясь от чувственных ощущений «владельцев» здоровья, мы пытаемся обнаружить его обьективную основу. Ею оказывается *жизнеспособность* организма. Но как обьективно оценить, измерить ее, если она не представлена в какой-то определенной функции или органе? Задачу тем не менее решить можно, но лишь с помощью *модели* жизнеспособности. Но при этом мы обнаруживаем четвертый парадокс здоровья:

г) интереснейший парадокс здоровья – *существование с болезнью*, при чем он является, как утверждает в книге, одним из важнейших парадоксов жизни вообще. Реакция организма на болезнетворное воздействие тоже может рассматриваться как показатель уровня здоровья, т.е. мы можем говорить о хорошем здоровье именно тогда, когда человек интенсивно болеет, преодолевая негативное воздействие.

д) субъективно-обьективное *несоответствие* в восприятии жизнеспособности. Суть его состоит в том, что человек обычно не воспринимает должным образом состояние своей жизнеспособности. Состояние высокой жизнеспособности не воспринимается так же, как мы не воспринимаем деятельности любого органа, если эти органы благополучно функционируют. Так же не воспринимается и несколько сниженная жизнеспособность, поскольку организм привыкает, адаптируется к ней. Важнейший механизм восприятия жизнеспособности работает по своим собственным правилам, которые не отражают обьективного состояния и даже допускают

е) возможность субъективно-обьективного *извращения* восприятия жизнеспособности.

При стремлении к обьективной оценки жизнеспособности еще одно препятствие –

ж) несоответствие между *проявлениями* и *потенциалом* жизнеспособности. Жизнеспособность – это и продолжительность жизни и активность, умственная и физическая, и обеспечивающая эту активность работа внутренних органов.

Но все это лишь поверхностное проявление жизнеспособности, а потенциал ее остается скрытым, и даже иногда вообще не используется человеком. Для его оценки требуются специальные, весьма сложные методики. При этом добавляется еще один парадокс – *нестабильность* жизнеспособности. Авторы отмечают – «нет ни одного психоэмоционального влияния, которое не сказывалось на жизнеспособности» [с. 23]. Если добавить к этому, что для жизнеспособности, так и для здоровья характерна многоликость, многофакторность, то становятся очевидными трудности объективной диагностики как первой, так и второго. «Здоровье из-за наличия в нем выраженного субъективно-эмоционального компонента, - считают авторы, - вообще выходит за пределы объективной диагностики. Жизнеспособность же, хотя и доступна объективной диагностики... прямо измерить нельзя...» [с.25]. И, тем не менее, возможностям ее измерения посвящена целая глава, представляющая весьма оригинальные методы, опирающиеся на серьезную теоретическую базу. Кстати, именно за разработку количественной диагностики здоровья Э. Г. Булич получила Золотую медаль на Международном симпозиуме в Египте в 1994 году.

Этой книге, безусловно, суждена долгая жизнь и замечательная судьба. Ее будут цитировать, изучать, оспаривать и приветствовать – как это всегда бывает с новаторским, оригинальным и глубоким исследованием. Свежесть теоретических построений соседствует с огромным экспериментальным материалом (касающемся конкретных особенностей процессов обмена веществ, сердечно-сосудистой деятельности, мышечной активности, ряда биохимических проявлений здорового, утомленного и больного организма), убедительно подкрепляющих гипотезы и выводы авторов. Определяя здоровье как динамическое состояние наибольшего физического и психоэмоционального (душевного) благополучия, в основе которого лежит гармоническое соотношение взаимосвязанных функций и структур, обеспечиваемое высоким энергетическим уровнем организма при наименьшей «цене» адаптации его к условиям жизни, Э. Булич и И. Муравов постоянно подчеркивают, что «многоуровневые» характеристики существования человека предполагают такие же уровни поддержания его здоровья. Не только физиологические, но и нравственные, аксиологические, мировоззренческие параметры определяют жизнеспособность индивида; добрые дела и светлые эмоции важны здесь так же, как и регулярные физические упражнения.

Специальный акцент в исследовании сделан на оздоровительных эффектах занятий спортом. Многолетний профессиональный интерес к этой проблеме сказался в том, что главы, ей посвященные, отличает особая тщательность исследования и конкретность рекомендаций. Увеличение резервных возможностей организма в процессе тренировок роль их в профилактике и лечении заболеваний, физиологические механизмы тренировочных эффектов и другие объекты рассмотрения и анализа двух последних глав написаны с большим знанием дела, с привлечением большого количества страниц, диаграмм, результатов экспериментов, что, безусловно, привлечет внимание как тренеров и спортсменов, так и обычных здравомыслящих людей, думающих о своем здоровье. Кстати, увлекающая

парадоксальность изложения присутствует постоянно и здесь. Например, один из параграфов назван так «Опасности для жизни (!) в условиях комфорта».

В краткой рецензии невозможно даже перечислить те важнейшие аспекты сохранения здоровья, особенностей функционирования «нормального» (авторы в одной из глав специально подчеркивают условность и ограниченность любых жестких норм) человеческого организма на различных возрастных уровнях, пути и принципы профилактики заболеваний и выхода из них.

Хотелось бы отметить, что книга поистине замечательна сочетанием, казалось бы, несоединимого: популярности и увлекательности изложения со строгой научностью, фактуальной и экспериментальной обоснованностью; множеством новаторских, подчас действительно революционных медицинских, валеологических и даже философских идей - и опорой на уже отстоявшиеся, признанные наукой результаты и положения (библиографический список, прилагаемый к каждой из 10 глав, огромен).

Можно сказать и так, - перед нами синтез серьезного научного *исследования*, блестящего по форме и содержанию *учебника*, популяризирующего новейшие валеологические принципы *новаторской публикации* и заслуживающая самого внимательного изучения *энциклопедия* здоровья.

Здоровье людей – важнейшая проблема современной цивилизации. Это проблема и для общества, и для индивида. Пока каждый отдельный человек не осознает ее как свою собственную, он не сможет быть полноценной личностью. С чего здесь начинать? Авторы книги утверждают: с усвоения стратегий оздоровительных практик. В чем здесь сложность? Дело в том, что «субъективный мир человека не является непосредственным впечатком внутренней среды организма», так как помимо сигналов, идущих «изнутри», восприятие человека формируется под влиянием множества сигналов, поступающих из внешней среды... Однако в отличие от сигналов из внутренней среды, информирующих о благополучии (или неблагополучии) организма, т.е. осуществляющих оздоровительный контроль, «внешняя сигнализация» [с. 51] предполагает, прежде всего, решение задач адаптации человека к внешним экологическим и социальным условиям, т.е. к тем задачам, которые намечает себе сам человек. И вот оказывается, что основной фактор, который определяет приоритетность мотивов поведения человека – это эмоции, стремление к наибольшему физическому и душевному комфорту, удовлетворению желаний, ощущениям удовольствия, наслаждения. К сожалению, в большинстве случаев это стремление не соответствует оздоровительным целям. Таким образом, в основе выработки новых форм поведения лежит не удовлетворение реальной, объективно существующей и жизненно важной потребности, и достижение чисто субъективного и порой вредного для здоровья результата – той или иной эмоции, желания. Эмоция часто теряет свой изначальный витальный смысл и становится самоцелью для организма (потребность в отдыхе перерастает в лень, потребность в комфорте – в изнеженность, избегание физических нагрузок, потребность в любви – в опустошающий индивида секс). В ситуациях относительного благополучия человек, как правило, не руководствуется тем, что полезно для него, предпочитая

удовлетворение других «нездоровительных», а часто и «антиздоровительных» интересов, мотив которых – достижение желательной эмоции. Общество, где господствуют законы коммерции, начинает эксплуатировать эту сущностную особенность индивида. Он становится жертвой своих желаний и вождлений. Жажда наживы толкает отдельные группы людей находить (или синтезировать) такие вещества, которые способны вызывать эмоциональные состояния острого наслаждения – наркотики. Сегодня наркомания стала великой бедой современной цивилизации. Рука об руку с наркобизнесом идет так называемый шоубизнес, эксплуатирующий эмоциональный примитив определенных групп молодежи. Так смыкаются в один драматический узел проблемы здоровья, язвы социума и тенденции культуры. Создается парадоксальная ситуация: восприятие человека, его сознание вместо того, чтобы обеспечивать оздоровительный контроль, оказываются «переподчиненными» другим задачам. Это «переподчинение» выражено тем больше, чем больше в жизни человека начинают преобладать случайные, внешние интересы и псевдоценности. Субъективно-эмоциональный мир все больше обслуживает «внешние связи» человека, чем его «внутренние дела». Всем нам – людям Земли – следует определенно понять: речь идет не только о каких-то отдельных личностях, «заблудших», сбившихся с правильного пути, оказавшихся в сетях наркодельцов и т.п.; по большому счету речь идет о каждом из нас (хотя, может быть, и в разной степени). Всем нам следует осознать фундаментальную и экзистенциальную ценность своего здоровья как основы и предпосылки полноценного существования и в связи с этим глубоко переосмыслить стратегию своей жизненной практики. Необходимо вынести важные выводы и жизненные уроки. Назовем хотя бы следующий: наши эмоции – это благо, они делают нашу жизнь чувственно насыщенной, открывают новые горизонты, однако этим благом следует пользоваться, не теряя головы, еще лучше сказать, опираясь на опыт мудрости и на ее внутренний свет. Эмоции толкают человека на подвиг во имя высших ценностей, но они же, не контролируемые нормами морали и разума, могут провоцировать эгоистические, безнравственные, а иногда и преступные действия.

На пример рассмотренной проблемы мы можем увидеть замечательную особенность рецензируемой книги. В ней говорится о здоровье, но она вызывает у читателя раздумье в более широком плане – о человеке в его многомерности, о современной цивилизации, о судьбах культуры.

Нельзя не отметить также высокую полиграфическую культуру, с которой издана книга. При таком разнообразии диаграмм, таблиц, специальных терминов – практически нет ошибок (что редкость для книг, издаваемых в последние годы).

Хороший литературный язык, умение легко и увлекательно изложить сложнейшие вопросы, актуальность и острота обсуждаемых проблем натолкнули нас на такое пожелание авторам: выпустить серию популярных брошюр на основе этой книги, чтобы ее идеи стали бы доступны для широкого круга читателей. Нынешний тираж (2000 экз.) создает реальную опасность, что ее прочтет лишь медицинская элита. Прочтет, конечно, с интересом. Она, безусловно, вызовет споры и обсуждения, но это будут локальные дискуссии – а данная книга заслуживает большего.

Хочется отметить еще одну, неожиданную грань рецензируемой работы. Строгий язык научной рефлексии порой прерывается образными сравнениями, метафорами и поэтическими отступлениями, что оживляет и украшает изложенное. Одной из подобных страниц хочется закончить данную рецензию.

«Если сравнить жизнеспособность с богатством – а это, несомненно, богатство в самом глубоком понимании, - нужно признать, что точных размеров этого богатства не знает никто, ибо лежит это богатство в недоступном для посторонних сейфе. Но и владелец этого богатства не в состоянии воспринять его в точном числовом выражении. Собственник такого богатства сможет воспринять его – если захочет вдуматься в ощущение жизнеспособности – как сокровище, подлинной цены которого и он сам не знает. Сокровище, полученное по наследству от заботливых прародителей, переливающиеся как драгоценность гранями, каждая из которых может открыть возможность для реализации ярких жизненных свершений, а может, если об этом не позаботится счастливый наследник, превратится в пыль» [с. 10].

Felix qui potuit rerum «cognoscere causas» (счастлив тот, кто может понимать «причины вещей»). Эта часто цитируемая фраза Вергилия отражает состояние того, кто прочтет данную книгу. Нельзя сказать, что получены исчерпывающие ответы на вопросы, почему болеет человек и как ему оставаться здоровым, но мы узнали многое, приблизились к истине и, следовательно, стали немного счастливее.

АННОТАЦИИ

Лазарев Ф.В. К вопросы об интервальной метафизике // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 3-12

В статье рассматривается понятие метафизики как фундаментальной категории философского дискурса. Показывается, что метафизическое знание имеет интервальную природу, что, в частности, делает возможной историко-философскую реконструкцию метафизики..

Ключевые слова: метафизика, интервал абстракции, диалектика.

Рыскельдиева Л.Т. "Город" как метафора полноты философского дискурса (размышления историка философии) // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 13-20

Тема данной статьи – это рефлексия параметров философского дискурса, с тем чтобы указать на полноту (целостность) и на составные части философского дискурса. В статье, во-первых, утверждается автономность философии, во-вторых, реабилитируется метафизика, в-третьих, указывается на возможные методологические (деонтологические) основы практической философии

Ключевые слова: философский дискурс, практическая философия, деонтология.

Трифоновна М.К. Традиция и мировоззрение // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 21-25

В статье предпринимается разработка принципиально новой, по отношению к действующей, формы понимания взаимосвязи традиции и мировоззрения, имеющего свои корни в феномене мудрости. Утверждается возможность трансформации мудрости, имеющей своим основанием традиции, в мудрость, которая бы отражала современную ситуацию и современный исторический опыт

Ключевые слова: мудрость, традиция, культура, современность.

Костюк-Федорук А.А. Современное мировоззрение и движение «New age» // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 26-32

В статье анализируется феномен мировоззрения в контексте социокультурной реальности на примере взглядов сторонников движения «New age». Вычленяются основные смысловые координаты этого типа мировоззрения, образующие базовый уровень социальных представлений, альтернативных идеологии современно техногенной цивилизации.

Ключевые слова: мировоззрение, движение "New age", миропонимание.

Балабанова Г.П. Духовность как стержень культуры // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 33-38

Статья посвящена всестороннему рассмотрению проблемы духовности, которая, по мнению автора, требует сегодня существенно нового подхода. Суть этого подхода заключается в понимании духовности как основополагающего принципа организации культуры и бытия в ней человека.

Ключевые слова: духовность, культура, антропология.

Буряк В.В. Культурные противоречия глобализации // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 39-47

В статье рассматриваются противоречивые процессы в области функционирования современной культуры, происходящие в условиях глобализации.

Ключевые слова: глобализация, мировоззрение, традиционная культура, мультикультурализм

Гадеес А.В. Философские исследования исторической реальности конца 30-х годов XX века // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 48-52

В статье анализируется проблема идеологической оценки событий непосредственно

предшествовавших Великой Отечественной войне. Утверждается, что, направленность междугородной политики в этот период стала непосредственной причиной последующих событий.

Ключевые слова: Великая Отечественная война, русский народ.

Черепанова Т.В. Социокультурные детерминанты харизматического процесса // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 53-60

Харизматические процессы, имевшие место в некоторых странах в XX столетии, поставили перед исследователями задачу выделить основные предпосылки этого явления социальной жизни. Обращение к исследованиям национальной ментальности в совокупности с кризисной ситуацией, позволяет говорить о социокультурной детерминации харизматических процессов.

Ключевые слова: харизма, ментальность, социокультурные детерминанты.

Басюк З.К. Номологическая и игровая стратегии отношения к бытию // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 61-72

В статье анализируются номологическая и игровая стратегии как ключевые стратегии современной философии культуры. Подчеркивается проблема полиморфности как в отношении попыток теоретического осмысления отношения к бытию в обеих стратегиях, так и в отношении процессов функционирования связанных с ними дискурсов в культуре.

Ключевые слова: номологическая стратегия, игровая стратегия, культура.

Чудомех В.Н. «Демургическая картина мироздания» Платона: когнитивная рациональность и гносеологическая перспектива «методологического дуализма» // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 73-79.

Рассмотрена возможность методологического представления бытия как "дуального" - как совокупности "мира идей" и "мира их материализаций". Обосновано наличие соответствующих предпосылок для "бинарного подхода" к бытию и ряда существенных методологических проблем в его актуализации. Сформулировано исходное понятие об "идее природы" и на его основе раскрыты: когнитивные достоинства "бинарного подхода" и его предполагаемая гносеологическая перспектива.

Ключевые слова: картина мира, рациональность, дуализм.

Парунова Ю.Д. Институт образования в механизме социализации личности // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 80-88

В статье рассматривается образование как один из важных институтов социализации, определяются ценностные альтернативы современного образования и его методологическая основа. Исследуются возможности образования на пути преодоления кризиса общества.

Ключевые слова: образование, механизм социализации, ценности, личность, диалог.

Никалко В.Н. Текстовая определенность явлений: интернетные возможности // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 89-94

Выделяется и обсуждается текстовая и грамматическая определенность явлений. Открывается возможность частично грамматическую определенность явлений осуществлять посредством компьютера.

Ключевые слова: грамматическая определенность, текстовая определенность, программная определенность.

Галушко К.Ю. Некоторые аспекты структурно-институционального развития глобализационных процессов // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 95-101

В статье прослежено структурно-институциональные изменения в международной системе со времен колониальной экспансии до этапа региональной интеграции. Анализируется взаимосвязь глобализационных трансформаций на институт национального государства, вопрос сохранения последнего и проблема неизменности современного мирового порядка как межгосударственного.

Ключевые слова: глобализация, социальные институты

Камінська Л.Ф. Концепции социальных изменений в современной социологии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 102-105

В статье раскрыто содержание понятия «социальные изменения», охарактеризованы концепции социальных изменений и сделана попытка их типологизации.

Ключевые слова: социология, социальные изменения, современность.

Ченак В.В. Становление зарубежной социологии образования: от Дюркгейма до Веблена // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 106-112

Статья представляет теоретическое исследование проблемы становления зарубежной социологии образования на начальном этапе (к. 19- 40 гг. 20 вв.) автор рассматривает взгляды Э.Дюркгейма как основателя социологии образования, а также подходы П.Сорокина, Дж.Дьюи, Т.Веблена, Э.Гобло до социологического анализа института образования.

Ключевые слова: социология образования, современность, история социологии.

Тимохин А.М. Нормы в контексте практического рассуждения // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 113-121

В статье отмечается, что рациональные нормы, которые составляют первоначально элемент практической жизни, являются также элементами познания, поскольку их свойства дают возможность рассматривать их в эпистемологическом контексте. Следствием этого должен стать вывод о том, что практическая философия способна давать нормативное знание, которое воплощается в разумном согласовании целей и средств их достижения.

Ключевые слова: норма, практическая философия, фронезис

Иванченко А.А. Мудрость как культурная универсалия // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 122-131

В статье на материале античной культуры исследуются различные виды и формы мудрости. Предпринята попытка экспликации её в качестве важнейшей культурной универсалии, обеспечивающей стабильность и жизнеспособность культуры.

Ключевые слова: мудрость, культурная универсалия, самоограничение.

Шевченко О.К. Феномен власти и ее постижение в обществе трансформационных процессов // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 132-144

В статье рассматриваются существующие методологические подходы к исследованию власти а постсоветской Украине и России, осуществляется сравнительный анализ украинской и российской кратологии, оцениваются возможности философии власти.

Ключевые слова: власть, феномен и сущность власти, субъект и объект власти, философия власти.

Попова Т.Д. Страницы прошлого глазами гомеопата–практика // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. Социология, 2005. – Т. 18 (57). - №1. – С. 145-159

В статье на обширном историческом материале из истории русской медицины, показывается становление одного из ее нетрадиционных направлений, а именно гомеопатии. Статья демонстрирует культурологический смысл процессов, связанных с развитием медицинского знания.

Ключевые слова: гомеопатия, медицина, история, культура.

АНОТАЦІЇ

Лазарев Ф.В. Щодо питання про інтервальну метафізику // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005.Т. 18 (57). - №1. – С. 3-12

У статті розглядається поняття метафізики як фундаментальної категорії філософського дискурсу. Зазначається, що метафізичне знання має інтервальну природу, що, зокрема, уможливило історико-філософську реконструкцію метафізики.

Ключові слова: метафізика, інтервал абстракції, діалектика.

Рискельдієва Л.Т. "Місто" як метафора повноти філософського дискурсу (міркування історика філософії) // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005.Т. 18 (57). - №1. – С. 13-20

Тема даної статті - це рефлексія щодо параметрів філософського дискурсу, для того щоб визначити повноту (цілісність) та складові частини філософського дискурсу. У статті, по-перше, затверджується автономія філософії, по-друге, реабілітується метафізика, по-третє, зазначаються можливі методологічні (деонтологічні) засади практичної філософії

Ключові слова: філософський дискурс, практична філософія, деонтологія.

Трифоновна М.К. Традиція і світогляд // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005.Т. 18 (57). - №1. – С. 21-25

У статті запроваджується розробка принципово інший, стосовно діючої, форми розуміння взаємозв'язку традиції та світогляду, що має свої корені у феномені мудрості. Затверджується можливість трансформації мудрості, що має своєю підставою традицію, у мудрість, яка б відбивала в собі сучасну ситуацію і сучасний історичний досвід

Ключові слова: мудрість, традиція, культура, свременность.

Костюк-Федорук А.А. Сучасний світогляд і рух „New age” // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005.Т. 18 (57). - №1. – С. 26-32

У статті аналізується феномен світогляду в контексті соціокультурної реальності на прикладі поглядів прихильників руху "New age". Вицленуються основні координати цього типу світогляду, що утворюють базовий рівень соціальних уявлень, альтернативних ідеології сучасно техногенної цивілізації.

Ключові слова: світогляд, рух "New age", світорозуміння.

Балабанова Г.П. Духовність як стрижень культури // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005.Т. 18 (57). - №1. – С. 33-38

Стаття присвячена всебічному розгляду проблеми духовності, що, на думку автора, вимагає сьогодні істотно нового підходу. Суть цього підходу полягає в розумінні духовності як основного принципу організації культури і буття в ній людини.

Ключові слова: духовність, культура, антропологія.

Буряк В.В. Культурні суперечності глобалізації // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005.Т. 18 (57). - №1. – С. 39-47

У статті розглядаються суперечні процеси в галузі функціонування сучасної культури, які відбуваються в умовах глобалізації.

Ключові слова: глобалізація, світогляд, традиційна культура, мультикультуралізм

Гадєєв А.В. Філософські дослідження історичної реальності кінця 30-х років ХХ століття // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005.Т. 18 (57). - №1. – С. 48-52

У статті аналізується проблема ідеологічної оцінки подій безпосередньо передуючих Великій Вітчизняній війні. Затверджується, що, спрямованість міждержавної політики в цей період стала безпосередньою причиною наступних подій.

Ключові слова: Велика Вітчизняна війна, російський народ.

Черепанова Т.В. Соціокультурні детермінанти харизматичного процесу // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 53-60

Харизматичні процеси, що мали місце в деяких країнах в ХХ сторіччі, поставили перед дослідниками завдання виділити основні передумови цього явища соціального життя. Звернення до досліджень національної ментальності в сукупності з кризовою ситуацією, дозволяє говорити про соціокультурну детермінацію харизматичних процесів.

Ключові слова: харизма, ментальність, соціокультурні детермінанти.

Басюк З.К. Номологічна та ігрова стратегії відношення до буття // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 61-72

У статті аналізуються номологічна та ігрова стратегії як ключові стратегії сучасної філософії культури. Підкреслюється проблема поліморфності як у відношенні спроб теоретичного осмислення відношення до буття в обох стратегіях, так і у відношенні процесів функціонування пов'язаних з ними дискурсів в культурі.

Ключові слова: номологічна стратегія, ігрова стратегія, культура.

Чудомех В.М. "Деміургічна картина всесвіту" Платона: когнітивна раціональність та гносеологічна перспектива "методологічного дуалізму" // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 73-79

Розглянуто можливість методологічного уявлення всесвіту як "дуального" - як сукупності "світу ідей" і "світу їх матеріалізацій". Обґрунтовано наявність: відповідних передумов для "бінарного підходу" до всесвіту та ряду значних методологічних проблем у його актуалізації. Сформульовано поняття про "ідею природи" і розкрито: когнітивні гідності "бінарного підходу" та його можливі гносеологічні перспективи.

Ключові слова: картина світу, раціональність, дуалізм.

Парунова Ю.Д. Інститут освіти у механізмі соціалізації особистості // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 80-88

У статті розглядається освіта як одна з важливих складових механізму соціалізації, визначаються ціннісні альтернативи сучасної освіти та її методологічна основа. Досліджуються можливості освіти на шляху переборювання кризи суспільства.

Ключові слова: освіта, механізм соціалізації, цінності, особистість, діалог

Никалко В.М. Текстова визначеність явищ: інтернетні можливості // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 89-94

Виявляється та обговорюється текстова та граматична визначеність явищ. Відкривається можливість частково граматичну визначеність здійснювати за допомогою комп'ютера.

Ключові слова: граматична визначеність, текстова визначеність, програмна визначеність.

Галушко К.Ю. Деякі аспекти структурно-інституціонального розвитку глобалізаційних процесів // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 95-101

У статті простежено структурно-інституціональні зміни у міжнародній системі з часів колоніальної експансії до етапу регіональної інтеграції. Аналізується вплив глобалізаційних трансформацій на інститут національної держави, питання збереження останнього та проблема незмінності сучасного світового порядку як міждержавного.

Ключові слова: глобалізація, соціальні інститути

Камінська Л.Ф. Концепції соціальних змін у сучасній соціології // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 102-105

В статті розкрито зміст поняття "соціальні зміни"; охарактеризовані концепції соціальних змін та здійснена спроба їхньої типологізації.

Ключові слова: соціологія, соціальні зміни, сучасність.

Челак В.В. Становлення зарубіжної соціології освіти: від Дюркгейма до Веблена // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 106-112

Стаття презентує теоретичне дослідження проблеми становлення зарубіжної соціології освіти на початковому етапі (кін. XIX ст. – 40 рр. XX століття). Автор розглядає погляди Е.Дюркгейма як засновника соціології освіти, а також інших до соціологічного аналізу інституту освіти. Зазначається, що окремі положення висунуті зазначеними авторами можуть використовуватись при розробці теоретичних засад сучасної соціології освіти.

Ключові слова: соціологія освіти, сучасність, історія соціології.

Тимохін О.М. Норми в контексті практичного міркування // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 113-121

У статті відзначається, що раціональні норми є елементами пізнання, оскільки їхньої властивості дають можливість розглядати їх у епистемологічному контексті. Наслідком цього повинний стати висновок про те, що практична філософія здатна давати нормативне знання, що втілюється в поміркованому узгодженні цілей і засобів їхнього досягнення.

Ключові слова: норма, практична філософія, фронезис

Іванченко А.А. Мудрість як культурна універсалія // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 122-131

В статті на матеріалах англійської культури досліджуються різні форми мудрості. Виконана спроба експлікації її як найважливішої культурної універсалії, що забезпечує стабільність та життєспроможність культури.

Ключові слова: мудрість, культурна універсалія, самообмеженість.

Шевченко О.К. Феномен влади і її збагнення в суспільстві трансформаційних процесів // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 132-144

У статті розглянуть існуючі методологічні підходи до дослідження влади у пострадянській Україні і Росії, здійснюється порівняльний аналіз української і російської кратології, оцінюються можливості філософії влади.

Ключові слова: влада, феномен та сутність влади, суб'єкт і об'єкт влади, філософія влади.

Полова Т.Д. Сторінки минулого очима гомеопата-практика // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. Соціологія, 2005. Т. 18 (57). - №1. - С. 145-159

У статті на значному історичному матеріалі з історії російської медицини, показується становлення одного з її нетрадиційних напрямків, а саме гомеопатії. Стаття демонструє культурологічний зміст процесів, пов'язаних з розвитком медичного знання.

Ключові слова: гомеопатія, медицина, історія, культура.

SUMMARIES

Izrael' F.V. To Questions about Interval Metaphysics // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 3-12

In article the concept of metaphysics as fundamental category of a philosophical discourse is considered. It is shown, that the metaphysical knowledge has the interval nature, that, in particular, makes possible historical and philosophical reconstruction of metaphysics..

Key words: metaphysics, an interval of abstraction, dialectics.

Ryskeldieva L.T. "City" as a Metaphor of Completeness of a Philosophical Discourse (the historians of philosophy reflections) // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 13-20

The topic of the article is a reflection about parameters of a philosophical discourse, which has aim to specify completeness and on components of a philosophical discourse. In the article autonomy of philosophy affirms, the metaphysics rehabilitated, the possible methodological foundations of practical philosophy had showed.

Key words: a philosophical discourse, practical philosophy, deontology.

Trifonova M.K. Tradition and Outlook // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 21-25

In the article essentially other, in relation to working, form of understanding of interrelation between tradition and the outlook, which had the roots in a phenomenon of wisdom, is undertaken. The opportunity of transformation of the wisdom is stated from the wisdom having tradition as the basis to the wisdom that would reflect a modern situation and modern historical experience

Key words: wisdom, tradition, culture, modernity.

Kostyuk-Fedoruk A.A. The Modern Outlook and the Movement " New Age " // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 26-32

In the article the phenomenon of outlook is analyzed by the example social movement " New age ". The basic semantic coordinates of this type of outlooks forming a basical level of social representations, such as isolation, alternative to ideology of the modern technological civilization.

Key words: outlook, world view, movement " New age ".

Balabanova G.P. A Spirituality as a Core of Culture // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 33-38

The article is devoted to all-round consideration of a problem of spirituality, which, in opinion of the author, demands today essentially new approach. The essence of this approach consists in understanding of spirituality as basic principle of the organization culture and life of the person in it.

Key words: spirituality, culture, anthropology.

Buryak V.V. Cultural Contradictions of Globalization // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 39-47

In this article treated contradicting processes in the field of functioning culture, which are happening in the condition of globalization.

Key words: globalization, , traditional cultures, multiculturalism

Gadeev A.V. The Philosophical Research of a Historical Reality of the End of 30th Years of XX Century // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 48-52

In article the problem of an ideological estimation of events directly previous to Great War is analyzed. Showed, that, the orientation international politics during this period became the direct reason of the subsequent events.

Key words: Great Domestic war, Russian people.

Tcherepanov T.V. Sotsiokulturnye Determinants of Charismatic Process // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 53-60

The charismatic processes having a place in some countries in XX century have set a problem for researchers to allocate the basic preconditions of this phenomenon of social life. The reference to researches of national mentality in aggregate with a crisis situation, allows to speak about socio-cultural determinations of charismatic processes.

Key words: charisma, ментальність, соціокультурні determinants.

Basul Z.K. Nomological and Game Strategy of the Relation to Life // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 61-72

In the article the author analyzed the nomological and game as a key strategy of modern philosophy of culture. The problem of polymorphism is emphasized in attempts of theoretical understanding of the relation to life in both strategy, and concerning processes of functioning of the discourses connected to them in culture.

Key words: nomological strategy, game strategy, culture.

Chudomch V.N. "The Demiurg's World Picture" by Platon (gnoseological perspective and cognitive rationality of the "dual methodology") // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 73-79

It is looked the possibility of the being methodological representation as "dual" - as the "world of ideas" and the "world of their materializations" aggregate. There are founded: existence of the preconditions for "binary approach" and existence of variety methodology problems for his realization. It is represented the "idea of nature" original concept and on its base disclosed: the "binary approach" cognitive accomplishments and itsgnoseological perspective

Key words: a picture of the world, rationality, dualism.

Parunova U.D. The Institution of Education in the Mechanism of Personality Socialization // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 80-88

The article deals with education as one of most important institutions of socialization. We also define possible valuable alternatives of modern education and its methodological basis. Moreover, we examine possibilities of education on the way overcome crisis of our society.

Key words: education, mechanism of socialization, values, personality, dialogue.

Nikolko V.N. Textual Definability of the Phenomena: the Opportunities of the Internet // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 89-94

Textual and grammatical definiteness of phenomena is revealed and discussed. The possibility of partial realizing the grammatical definiteness by means of computer is found up.

Key words: textual definiteness, grammatical definiteness, program definiteness.

Galushko K.U. The Some Aspects of the Structural and Institutional Developments of the Globalization Process // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 95-101

The article presents an analysis of structural and institutional changes in the international system since times of the Western colonial expansion up to a stage of the regional integration. The author observed the transformation of institute of the national state in a context of globalization.

Key words: globalization, social institutes

Kamins'ka L.F. Conception of the Social Changing in the Modern Sociology // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 102-105

In the article opened the meaning of concept "social changes", characterized conceptions of social changes and accomplished trying to their classification.

Key words: sociology, social changing, the modernity.

Chepak V.V. Foreign Sociology of Education: from Durkheim to Veblen // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 106-112

The article presents the theoretical research on the problem of formation of foreign sociology education on the first stage (end XIX – 40 XX). The author considers Durkheim, Sorokin, Dewey, Veblen, Goblot views to the sociological analysis of education institute. It is meant that some theses advanced those authors can be realized in the process of elaboration of theoretical base of modern sociology of education.

Key words: sociology of formation{education}, the modernity{present}, a history of sociology.

Timohin A.M. Norms in the Context of the Practical Reasoning // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 113-121

In the articles is marked, that rational norms, which make originally from elements of the practical life, are also the elements of knowledge. Consequence of this should become a conclusion that the practical philosophy is capable to give normative knowledge that is embodied in the reasonable coordination of the purposes and ways of their achievement.

Key words: norm, practical philosophy, фронтезм

Ivanchenko A.A. Wisdom as Cultural Universality // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 22-131

In paper based on sources of ancient culture was testified different kinds and forms of the Wisdom. Was try to explicate It as the most important cultural universalium which ensures stability and viability of the culture.

Key words: Wisdom, Cultural Universalium, Self-restriction.

Shevchenko O.K. The Phenomenon of Authority and Its Comprehension in Society of Transformation // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 132-144

The methodological approaches to the searching researches of the power in postsovetskoy Ukraine and Russia are examined. The comparative analysis of Ukrainian and Russian kratology is carried out, possibilities of philosophy of power are estimated.

Key words: power, phenomenon and essence of power, subject and object of power, becoming and become, philosophy of power.

Popova T.D. The Pages of the Past from the Homeopathies Doctors' Point of View // Uchenye zapiski TNU. Series: Philosophy. Sociology, 2005 - T. 18 (57). - №1. - P. 145-159

In the article on extensive historical material from a history of Russian medicine, becoming one of its nontraditional directions is shown. The article shows the cultural sense of the processes, which connected with development of medical knowledge.

Key words: homeopathy, medicine, a history, culture.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Лазарев Ф.В., доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Рыскельдиева Л.Т., кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Трифонов М.К., кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Костюк-Федорук А.А., аспирант кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философия, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Балабанова Г.П., кандидат философских наук, ректор КИВЛ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Буряк В.В., кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Гадеев А.В., кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой социально-экономических
наук Керченского морского технологического института.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Черепанова Т.В., старший преподаватель кафедры социологии и социальной работы Приазовского
государственного технического университета.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Басюл З.К., соискатель кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.
e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Чудомех В.Н., кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Симферопольского экономико-гуманитарного института
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд
112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Парунова Ю.Д., соискатель кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Николко В.Н., доктор философских наук, профессор кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Галушко К.Ю., кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник факультета социологии и психологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail: kigal@ukr.net

Каминская Л.Ф., кандидат социологических наук, кафедра общей социологии факультета социологии и психологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Ченак В.В., кандидат социологических наук, доцент, факультет социологии и психологии Киевского национального университета имени Тараса Шевченко
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Тимохин А.М., кандидат философских наук, ассистент кафедры философии ТНУ.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Иванченко А.А., аспирант кафедры философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Шевченко О.К., аспирант кафедры социальной философии ТНУ
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философия, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

Попова Т.Д., директор киевского гомеопатического центра им. Демьяна Попова.
Украина, Автономная Республика Крым, 95007, Симферополь, Ялтинская 4, кафедра философии, ауд 112-В.

e-mail – flazarev@tnu.cremca.ua

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Лазарев Ф.В.</i> К вопросы об интервальной метафизике.....	3
<i>Рыскельдиева Л.Т.</i> "Город" как метафора полноты философского дискурса (размышления историка философии).....	13
<i>Трифонова М.К.</i> Традиция и мировоззрение.....	21
<i>Костюк-Федорук А.А.</i> Современное мировоззрение и движение "New age".....	26
<i>Балабанова Г.П.</i> Духовность как стержень культуры.....	33
<i>Буряк В.В.</i> Культурные противоречия глобализации.....	39
<i>Гидеев А.В.</i> Философские исследования исторической реальности конца 30-х годов XX века.....	48
<i>Черепанова Т.В.</i> Социокультурные детерминанты харизматического процесса.....	53
<i>Басюл З.К.</i> Номологическая и игровая стратегии отношения к бытию.....	61
<i>Чудомех В.Н.</i> "Демнургическая картина мироздания" Платона: когнитивная рациональность и гносеологическая перспектива "методологического дуализма".....	73
<i>Парунова Ю.Д.</i> Институт образования в механизме социализации личности.....	80
<i>Николко В.Н.</i> Текстовая определимость явлений: интернетные возможности.....	89

<i>Галушко К.Ю.</i> Деякі аспекти структурно-інституціонального розвитку глобалізаційних процесів.....	95
<i>Камінська Л.Ф.</i> Концепції соціальних змін в сучасній соціології.....	102
<i>Чепак В.В.</i> Становлення зарубіжної соціології освіти: від Дюркгейма до Веблена.....	106
<i>Тимохин А.М.</i> Нормы в контексте практического рассуждения.....	113
<i>Иванченко А.А.</i> Мудрость как культурная универсалия.....	122
<i>Шевченко О.К.</i> Феномен власти и ее постижение в обществе трансформационных процессов.....	132
<i>Попова Т.Д.</i> Страницы прошлого глазами гомеопата-практика.....	145
<i>Лазарев Ф.В., Трифонова М.К.</i> Рецензия на книгу: Э.Г.Булич, И.В.Муравова. Здоровье человека: Биологическая основа жизнедеятельности и двигательная активность в ее стимуляции. – К.:Олимпийская литература, 2003. – 424 с.....	158