



# УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

ТАВРИЧЕСКОГО  
НАЦИОНАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА  
им. В. И. Вернадского

Том 19 (58) №1  
ФИЛОСОФИЯ

СИМФЕРОПОЛЬ  
2006

*Журнал основан в 1918 г.*

## УЧЕНЫЕ ЗАПИСКИ

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

*Научный журнал*

Том 19 (58) № 1  
*Философия*

Таврический  
национальный университет  
им. В. И. Вернадского  
Симферополь • 2006

**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  
**Габриелян О. А.**, доктор философских наук, профессор  
**Кальной И. И.**, доктор философских наук, профессор,  
(научный редактор)  
**Лазарев Ф. В.**, доктор философских наук, профессор  
**Цветков А. П.**, кандидат философских наук, доцент  
**Шоркин А. Д.**, доктор философских наук, профессор  
**Гаспарян М. В.**, технический редактор

**Редакционная коллегия специального выпуска:**

**Шоркин А. Д.**, доктор философских наук –  
выпускающий редактор  
**Цветков А. П.**, кандидат философских наук –  
заместитель выпускающего редактора  
**Николко М. В.**, кандидат философских наук –  
ответственный секретарь  
**Ганоу Т. В.** – корректор

*Печатается по решению Ученого совета философского факультета  
Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.  
Протокол №1 от 18 января 2006 г.*

*В данный специальный выпуск материалов I Таврических чтений включены  
не только статьи, но и ряд тезисов. Последние отмечены звездочками*

*Выпуск подготовлен при поддержке фонда «Москва–Крым».*

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

*Специальный выпуск «Ученых записок» представляет итоги работы международных I Таврических чтений «Анахарсис». В формате состоявшихся Чтений активное участие в организации и проведении ряда региональных семинаров, конференций и круглых столов приняли сотрудники кафедр философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Результаты этой работы обсуждены на Международной конференции, которая проходила на Донузлаве в сентябре 2005 г. и собрала более 120 ученых, представлявших вузы и научно-исследовательские учреждения Украины, России, Беларуси и Казахстана.*

*Одна из ключевых тем I Таврических чтений была посвящена осмыслению непростых коллизий отечественного философствования, раскрытию глубинных связей традиционного наследия с разрешением актуальных проблем современной реальности. Особое внимание было уделено наследию С. Н. Булгакова, П. И. Новгородцева, Л. И. Шестова, которые в начале XX в. заложили основы философского, культурологического и политического образования в Таврическом университете.*

*Участники Таврических чтений решили назвать их именем Анахарсиса – в честь одного из мудрецов древности скифского происхождения. Сын Гнура, брат скифского царя Савлия, Анахарсис около 600 года до н.э. входил в окружение Солона. О нем рассказывают Лукиан и Диogen Лаэртский, а Цицерон в «Тускуланских беседах» переводит одно из писем, написанных от его имени. Начиная от кипиков IV века до н.э., Анахарсис стал одним из любимых героев, который отличался здоровой простотой нравов, завидным умением жить согласно природе. Надеемся, что принятый нами символ Чтений будет способствовать их успешной работе в дальнейшем.*

Декан философского факультета ТНУ,  
председатель оргкомитета  
Таврических чтений А. Д. ШОРКИН

**I секция**  
***Метафизические интенции отечественной философии***

**УДК 11**

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ  
КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

**A. P. Цветков**  
Симферополь, Украина

Заявленная тема предполагает соответствующий уровень анализа, а именно – метатеоретический. В таком случае, можно было бы ограничиться, например, постулатом, согласно которому история отечественной философии есть история умопостижения феномена России, осуществляемого посредством некоторого многообразия рефлексий. Однако поскольку через умопостижение России осуществлялось также постижение бытия и его универсалий, постольку целесообразно подвергнуть анализу основные концепты отечественного философствования, представив их в антиномической форме. Последнее оправдано тем существенным обстоятельством, что отечественная философия классического периода строилась, осознавала себя и существовала на контролерзе по отношению к западной, главным образом, немецкой, философской традиции. В контексте отечественной традиции все нижеприведенные антиномии имеют, что существенно, предпосылки к своему разрешению.

1. **Антиномия статуса философии.** Тезисом антиномии является утверждение о существовании отечественной философии как подлинной и самобытной, *антитезисом* – отсутствие такого существования. В более широком смысле – это есть вопрос о сущности философского знания.

Со времени «Критики отвлеченных начал» В. Соловьева всякий философ, вовлеченный в отечественный историко-философский процесс (примечательно, что только за последнее десятилетие по творчеству В. Соловьева защищено более 20 диссертаций), как правило, противопоставляет креативный Logos оригинального отечественного философствования – монизму и *ratio* западной философии.

*Антитезис*, развиваемый философами, не включенными в процесс обоснования тезиса антиномии, выражается в том, что сам этот процесс объявляется мифотворчеством, а история отечественной философии, соответственно, – мифологией. В лучшем случае, следя за логике, можно говорить не о собственно философии, а лишь о пролегоменах к ней. Медиатором в разрешении антиномии выступает традиционная черта русского мышления – *интуитивизм* как непосредственное усмотрение истины. Интуитивизм не отрицает рационального, но указывает на его ограниченность; будучи близок к иррациональному, он также выделяет его слабые стороны. Но само противопоставление рационального иррациональному уже предполагает рациональный подход, как понятный и систематический. Яркий пример этого – философская система В. Соловьева.

Впоследствии С. Булгаков в ряде своих произведений, прежде всего, в «Философии трагедии», убедительно обосновал неустранимую генетическую связь философии и религии с мифом. Именно в мифе, по его мнению, находится источник и питательная среда как религии, так и философии. Значит, категорический отказ от источника неизбежно приведет к трагедии философии в ее секуляризированном виде. Ведь философия нуждается в своем обосновании, и это обоснование, по Булгакову, дает ей только область внерационального.

**2. Антиномия всеединства.** Тезисом антиномии является признание православного онтологизма (Г. Сковорода, В. Соловьев, В. Эрн, С. Булгаков и др.) как единственному плодотворному для русского православного сознания, в рамках которого должны соединяться истина, и справедливость, и правда. Онтология всеединства есть некая тотальность, которая охватывает весь Универсум, начиная от Творца с множеством его теургий и теофаний и заканчивая человеком в его гармоничном сосуществовании с Вселенной. Даже сама идея Бога включает в себя элементы или свойства *телесности*, прежде всего, через софийность бытия. Человек, в данном случае, есть часть универсума и общества.

В качестве *антитезиса* выступает ярко выраженный и четко артикулируемый примат духовности: все надежды человека, сам смысл его жизни находятся не в эмпирической плоскости, а в сфере духовного бытия, когда человек предстает перед глубинными первообразами, что и превращает его иеподлинное бытие в подлинное. Это придает человеческому существованию надонтологическое и надиндивидуальное измерение и служит, по словам С. Франка, условием созидания культуры. Индивидуальность человека, таким образом, оказывается за пределами универсума и социальности.

В контексте классического русского философского идеализма преодоление данной антиномии мыслится через посредство феномена соборности (духового единства индивидуальностей, обладающих свободной волей), «религиозного материализма», «святой телесности» (В. Соловьев). Специфической чертой тварности, то есть, сотворенного, есть «ничто как бытие-небытие» (С. Булгаков). Мир приобретает свою онтологическую сущность лишь через Абсолютное и в Абсолютном. Сам по себе он есть ничто, но через причастность к источнику творения оказывается «становящимся Богом» (С. Булгаков) или, иначе, «становящимся абсолютным» (В. Соловьев).

В рамках позитивистски ориентированного «русского космизма» преодоление антиномии видится на путях ноосферной планетарной (или даже космической) социализации.

Следует, к сожалению, признать, что именно такого рода онтологизм отечественной философии сделал возможным столь мощную материалистическую прививку нашей культуре ХХ века.

**3. Антиномия свободы.** Тезис антиномии – свобода как индивидуализированное и самобытие волеизъявление является безусловным благом. В таком качестве она противостоит необходимости. Свобода в этом смысле – есть не только добро, но и условие для выбора добра. Григорий Сковорода, А. Хомяков и некоторые из ранних славянофилов не только теоретически, но и в практической жизни отстаивали этот тезис.

*Антитезис* – свобода есть свобода, а не добро. Отождествление свободы с самим добром и совершенством логически означает также отрицание добра, то есть, в конечном итоге, ведет к признанию возможности насилия. В таком случае, согласно Н. Бердяеву, мы получаем вынужденное добро, которое уже не есть добро; оно превращается во зло, поскольку свободное добро как единственное добро предполагает свободу зла. Значит, свобода не дает никаких прав, и в этом он резонно усматривает «трагедию свободы». Свобода, по Бердяеву, есть *моя независимость и определенность моей личности изнутри*, то есть, *моя творческая сила*, но отнюдь не выбор между поставленным передо мной добром и злом; она есть *моё созидание добра и зла*.

Разрешение антиномии – в признании примата духовной (внутренней) свободы не только по отношению к свободе внешней, но и по отношению к при-

родной и социальной необходимости. Она – в самоопределении человека изнутри. Значит, теоретически и, в особенности, практически следует противопоставить духовную свободу – бездуховности, которая всегда злоупотребляет свободой (И. Ильин), потому что ограничивается лишь внешней свободой, отказываясь от постижения внутреннего смысла подлинной свободы.

**4. Антиномия смысла.** Прежде всего, необходимо подчеркнуть специфическую «зацикленность» отечественной философии на поисках смысла. Об этом свидетельствуют названия многочисленных текстов – «Смысл любви» В. Соловьева, «Смысл жизни» Е. Трубецкого, Л. Франка, «Смысл идеализма» П. Флоренского, «Смысл истории», «Смысл свободы» Н. Бердяева и т. д.

Антиномию смысла можно рассматривать, как минимум, в двух аспектах: а) социально-историческом (шире – всемирно-историческом) и б) собственно семантическом (шире – семиотическом).

а) В социально-историческом аспекте тезисом данной антиномии является постулат о том, что смысл истории заключается в **неприятии** мира эмпирического как мира не в Боге, а потому и несовершенного. Прогрессистская же теория непрестанного развития – ничто иное как дурная бесконечность. Без перспективы конца история не имеет смысла (Н. Бердяев), подобно тому как трагедия без разрешающего конца не является трагедией. В данном случае имелась в виду *трагедия человекобожия*. Именно этот тезис вызвал к жизни многочисленные рефлексии о трагической судьбе России, об общественном идеале, смысле жизни, эсхатологии и хилиазме, – рефлексии, столь характерные для отечественной философии. Примечательно, что своеобразной версией этого тезиса антиномии стала утопическая концепция коммунисто-большевистского хилиазма. К этой концепции, как ни странно, очень близок антропный принцип понимания истории, предложенной Н. Федоровым – как истории, творимой самим человеком.

**Антитезисом** является постулат о том, что смысл истории состоит в **принятии** мира, поскольку он создан Богом, который, безусловно, придал всему сформированному определенный смысл и определенную цель. Поэтому история, хотя и с перспективой конца, не рассматривается как трагедия. О ней можно говорить лишь в смысле высокой трагедии – перехода от человекобожия к *Богочеловечеству*.

Разрешение антиномии – в особом понимании исторического процесса, который, начиная от Григория Сковороды и В. Соловьева (а, но сути, еще с великолепных времен Киевской Руси) и заканчивая Л. Карсавиным и И. Ильиным, интерпретировался как преодоление несовершенства мира посредством постепенного усвоения человеком Божественного содержания. А значит, – единения мира и идеального замысла о нем в форме некоего тождества. Несмотря на то, что эмпирическая действительность в принципе не может достигнуть совершенной полноты, – всякий ее момент, безусловно, имеет всемирно-исторический смысл. Абсолют, как высшая норма, побуждает человека как несовершенного субъекта истории к деятельности восхождения.

Таким образом, степень духовной напряженности человека, направленная в сторону абсолютной, вневременной, так сказать, «вертикальной» координаты определяет содержание временного, исторического, линейного, «горизонтального» развития. Итогом и смыслом истории является не человекобожие, а Богочеловечество. Или, говоря иначе, – соборность преображеного человечества.

Медиатором в разрешении этой антиномии, по мнению, например, И. Ильина, должно стать православие как диалектическое единство *мироотвержения*

(поскольку, находясь не в Боге, мир является источником и орудием безбожия) и *мироприятия* (поскольку мир, созданный Богом, получил от него смысл и предназначение).

6) В семиотическом аспекте антиномия возникает, когда речь идет о характере соотношения слова (символа, знака, имени) и смысла, то есть, символа и соответствующей ему реальности. В более широком смысле – о философии слова-имени или, вообще, о философии языка. Конкретно говоря, вопрос стоит в том, слово ли рождается из бытия (*тезис*) или бытие рождается словом (*антитезис*)? Является ли слово продуктом чистой субъективности, лишенным собственного смысла, то есть, произвольным и случайным по отношению к сущности его носителя (*тезис*)?

*Тезис* антиномии нашел торетическое обоснование в работах Г.Шпета и всех отечественных позитивистов. Вполне естественно, что в советском марксизме он осознавался в качестве аксиомы – слово есть распредмеченное бытие. Обоснованием *антитезиса* всерьез занимались П.Флоренский и С.Булгаков. Первый, например, показал, что слово, являясь символом, конституирует новую или особую реальность – «бытие, которое больше самого себя» [1, с. 287]. Мысль не есть распредмеченная реальность, напротив, социум и природа – есть опредмеченная мысль: слово, облечено в материю и реализующееся в ней.

Интересно, что все это П.Флоренский относил и к именам собственным. В имени, по мнению П.Флоренского, «выражается тин личности, онтологическая форма ее, которая определяет далее духовное и душевное строение» [2, с. 70].

Антиномия преодолевается путем дедуцирования и обоснования двуединой природы имени – «*неслияного и нераздельного*» единства слова и смысла. *Неслияного* потому, что имя не есть только чистый смысл, но существует в материи устного и письменного слова и в предметной реальности. *Нераздельное* потому, что вне смысла слово невозможно, ничто вне смысла не может реализоваться в мире материальном, прежде всего, в слове, в символе. Символ же – это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно через него проявляющееся. Он есть мост между Я и не-Я.

С.Булгаков, испытавший сильное влияние семиотических идей П.Флоренского, постулировал *принцип соответствия между структурой суждения и онтологической структурой бытия*. (К сожалению, в отечественной науке идеи С.Булгакова по философии языка до сих пор не востребованы. Между тем в Парижской Школе высших гуманитарных исследований в 1996–1997 гг. был проведен двухгодичный семинар «Философия имени С.Булгакова»). Принимая в качестве исходной структуры суждения *трехчленную формулу «Я есть Нечто (потенциально все)»*, он в результате анализа приходит к выводу о том, что в каждом акте познания «от элементарного до сложнейшего содержится тройственный акт: глухого голоса бытия, звучания слова и соединения в акте познания этого толчка и этого слова – в именовании» [3, с. 119].

В этом отношении трагедию самой философии С.Булгаков усматривал в том, что все известные философские учения Нового и новейшего времени, отрицая инвариантность тройственной природы предложения, исходят либо *a) из подлежащего*, то есть «Я» как логической функции – гносеологического субъекта, совершающего путем трансцендентального синтеза апперцепции конструирование своих объектов (Декарт, Кант); либо *b) из сказуемого*, на основе которого дедуцируется безсубстанциальный панлогизм, точнее, субстанцией становится самопорождающая мысль (Платон, Гегель); либо *c) из связки*, когда рождается философия субстанциального монизма (Спиноза, Шеллинг) [4, с. 317 – 329].

\* \* \*

Следуя принятой нами логике, можно выделить еще ряд весьма характерных антиномий. Прежде всего, это сформировавшаяся под влиянием «недовольного» П.Чаадаева **антиномия russkosti**: с одной стороны, мощь и величие русской идеи как и величие самого народа-богоносца, его «всеслужение человечеству» (Ф.Достоевский) – тезис. С другой стороны, слабость, якобы заложенная в потенциальном характере русской культуры и в тех качествах самого народа, которые губят его талант, таких как пренебрежение эмпирическими преобразованиями, пассивность религиозности, лень, тяготение к абсолютному идеалу, следование крайностям (Л.Карсавин) и пр. – антитезис. Разрешение антиномии – через осознание себя в историческом процессе, через тезис земли и человека, средством которого выступает православная церковь.

Далее следует назвать **антиномию европейскости**, в которой суждение о том, что Россия и Европа есть чуждые друг другу миры (Н. Данилевский, «почвенники» и др.) является тезисом, а, напротив, суждение о том, что Россия есть европейское государство (некоторые из ранних славянофилов, демократическая интеллигенция и т.д., включая и сегодняшних отечественных мыслителей и публицистов) – антитезисом. Разрешение антиномии виделось либо в идее В.Соловьева о том, то Россия, являясь Европой лишь отчасти, выполняет миссию примирения Запада, как мира «бездожного человека» и Востока, как мира «бесчеловечного бога» (В.Соловьев); либо в контексте геоцивилизационных сентенций евразийства. Большевистский марксизм «снимал» эту проблему через искушения интернационализма.

\* \* \*

Подводя итог всему вышеизказанному, подчеркнем, **во-первых**, содержательную антиномичность основных концептов отечественной философии, иногда, непроявленную, но всегда присутствующую не только в текстах, но и в самосознании их авторов. Эта антиномичность свойственна всем сферам отечественной философии и философской публистики, о чем бы ни шла речь. **Во-вторых**, потенциальную синтетичность (в диалектическом смысле) и синергичность антиномий, что являлось и сегодня является условием живого категориального синтеза и глубокомысленных обобщений. И, **наконец**, укажем на возрастающую актуальность и продуктивность отмеченного антиномизма в условиях всепроникающего влияния методологического **принципа дополнительности**, когда открываются новые возможности более строгой и коррективной интерпретации отечественного философского наследия.

### Список литературы

1. Флоренский П.А. Соч. в 2-х т. – Т.1(1). – М.: 1990.
2. Флоренский П.А. Имена. – М.: 1993.
3. Булгаков С. Философия имени. – Париж: 1953.
4. Булгаков С. Трагедия философии. Соч. в 2 т. – Т. 1. – М.: 1993.

**УДК 101**

## ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ ОБЩЕСТВА ИЛИ ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ СЕБЯ?

**О.Д. Волкогонова**  
Москва, Россия.

Философия всегда являлась проблемой для самой себя. Поэтому разговор о ее внутренней и внешней истории, внутренней логике есть разговор о ее самоопределении. Очевидно, что вне философской рефлексии человеческая культура может быть осознана лишь в виде отдельных ее проявлений, а не как некая историческая целостность. Но осознание культуры может иметь различные формы, достаточно сильно отличающиеся друг от друга. Во многом именно формы философской рефлексии и определяют «исторические дела» философии, ее роль в жизни индивида и общества.

Изменения, происходящие с философией и ее местом в общественной жизни в течение последних двух-трех веков, бросаются в глаза. От уверенности в том, что именно рациональная философия объяснит весь мир, поставит диагноз всем болезням и даст рецепт чудодейственного лекарства, свойственной эпохе Прогрессии и вообще «ново-временому» мышлению, до пренебрежительно-удивленного отношения к философии как к занятию для чудаков (Карл Поппер в одном из своих выступлений образно выразил эту ситуацию так: «когда узнают, что ты философ, на тебя смотрят как на человека, у которого яичница на галстуке»).

В русской культурной традиции весь спектр изменений происходит в условиях границах нескольких этапов: 1) начальный, предфилософский этап, когда оригинальные философские идеи становились, по преимуществу, содержанием не философии, а богословия; 2) время выработки самостоятельного стиля философствования в первой половине 19 в.; 3) период «системного» развития русской философии во второй половине 19 в.; 4) начало 20 столетия, ознаменовавшееся появлением как бы двух философских потоков в связи с явным расхождением устремлений и интересов так называемой «новой демократии» (термин Г.Федотова) и старой интеллигенции; 5) установление в России духовной монополии марксизма (являвшегося своеобразным продолжением философских увлечений «новой демократии») и русская зарубежная (эмигрантская) мысль как развитие самобытной философии после революции 1917 г.; 6) попытки продолжить разорванную революцией философскую традицию во всей ее полноте в конце 20 века.

Не давая подробной характеристики каждого этапа, можно проследить изменение места философии в духовной жизни русского общества. Первую половину 19 века (вплоть до нигилистов 60-х годов) отличает, в буквальном смысле слова, очарование философской терминологией и проблематикой, связанное с невероятной интенсивностью развития самосознания общества. Философия была в то время обязательной составной частью образования, философские статьи и идеи находили своих поклонников не только среди профессионалов (которых, кстати, было мало). «Для русских интеллигентов той поры вся совокупность жизни подлежала философскому толкованию, и потому любой жизненный факт мог быть теоретически осмыслен, превращен в проблему», – замечает Е.Гинзбург. Характерен в этой связи довольно забавный пример частных писем сестер М.Бакунина друг к другу, в которых они рассматривали свою

жизнь и жизнь своих близких как предмет философского анализа, используя при этом сложную терминологию гегельянства: «Вся жизнь состоит в том, чтобы сделать субъективным то, что в вас субстанционально, то есть возвысить свою субъективность до своей субстанциональности и сделать ее бесконечной...», — писали юные девушки. Вспомним настоящую трагедию, пережитую Белинским, когда он увидел расхождение между выводами гегелевской философии и «свинцовой» российской действительностью. Нечто похожее произошло и с Боткиным. Философия играла роль «критика» по отношению к реальной жизни, сопоставляя «сущее» и «должное». Многочисленные легальные и нелегальные кружки занимались обсуждением философских проблем, воспринимая философию как средство социальной терапии.

Начиная с 60-х годов положение несколько изменилось. Упования на «терапевтический эффект» философских систем не оправдались, что привело к появлению «философских нигилистов», считавших философию занятием бесполезным и подчас даже вредным. Первым на ум приходит имя Д. Писарева, который безапелляционно заявлял, что философия — это «занятие для безумцев», вредное для молодых энергичных людей, так как отрывает их от реальных практических дел. Тем не менее, философия еще не сдавалась, еще видела себя не занятием «для внутреннего пользования», а социально значимым феноменом. Правда, в системе В. Соловьева «внутренний» и «социальный» аспекты философии сосуществовали, но дух времени был таков, что Соловьев уверенno констатировал: «...философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего» [1, с. 27], явно имея в виду общественное звучание философских идей.

В начале века ситуация неоднозначной трактовки философии усугубилась. На одном полюсе мы видим русских марксистов, либеральных народников, «толстовцев», воспринимающих философию как общественно значимое дело, а философов как стратегов, теоретиков социальных изменений. Такое «прикладное», утилитарное отношение к философскому знанию было особенно характерно для «новой демократии», внесшей явную нотку прагматизма в российскую культуру. На другом полюсе — российские «аристократы духа», которые положили начало «субъективистскому» течению в трактовке философии, когда она стала восприниматься как средство для самовыражения, самопознания, а не как общественная теория. Разумеется, социальная философия продолжала существовать, но уже на периферии философского знания. В воздухе нового столетия носилась мысль о том, что философские утопии радикально невыполнимы, следовательно, в философии человек реализует свою индивидуальную свободу, соотносится с самим собой. Персонализм, экзистенциализм, иррационализм, интуитивизм и многие другие «измы» представляют абсолютно другое отношение к философии и ее роли в обществе (вернее, к отсутствию таковой). Революция буквально (государственной границей) разделяет мыслителей разной ориентации, — в стране торжествуют марксизм и неявный позитивизм с их прикладным духом, русское же зарубежье углубляется в интроспекцию, духовные изыскания.

Постепенно прикладной характер марксистской философии тоже становится лишь привычным заклинанием, ежедневно внедряемым в сознание советского общества. На деле обычный человек о философии не думает, почти ничего о ней не знает, но относится как к чему-то необязательному и ненужному. Философия становится не просто аристократична, но эзотерична. Она воспринимается уже не как рецепт переделки общества и отношений между людьми, а как

сугубо личностный поиск смысла своего бытия. Тенденция эта отличает не только русскую, но и европейскую философию 20 в., в ней человек «представляет зрелище для самого себя», что заставляет задуматься: не является ли такая «субъективизация» философии некой обицей закономерностью ее развития?

Любая научная система имеет носылки, которые в рамках данной системы носят характер аксиом. Поэтому всегда можно вести речь о некой мета науке. Философия же является мета наукой по отношению к самой себе. Кроме того, для науки объект уже дан, философия же ставит вопросы о существовании самого объекта. Она говорит о началах бытия, это *додумывание до конца*. Но такое «додумывание» может реализоваться лишь в форме предположений; философия – сомневающееся знание. Без фундаментального картезианского сомнения философия невозможна. Здесь нет окончательных ответов. Именно это определяет глубоко личностную окрашенность философского знания. Процесс самоопределения философии неизбежно связан с углублением личностной, индивидуальной составляющей философского знания. Вместо социально значимой теории философия все больше становится самопониманием и самосознанием уникальной личности, принимающей эстафету от другой уникальной человеческой личности. Видимо, эта тенденция сохранится и в будущем.

#### Список литературы

1. Соловьев В.С. Собрание сочинений. – Т. 1. – СПб.: 1901.

**УДК 101.9**

### МУДРОСТЬ ДЛЯ СЛАВЯНСКОГО ВЫБОРА

**Ф. В. Лазарев**

Симферополь, Украина

Мы живем в эпоху перемен. Хорошо это или плохо, но так уж случилось. И эта переменчивая эпоха самой неотвратимостью своих трансформаций бросает нам вызов. Готов ли славянский мир как особая цивилизация дать ответ на вызовы современности? Ответ здесь зависит от того, сможем ли мы стать исторически вменяемыми субъектами. Такая вменяемость сегодня означает способность к исторической инициативе – способность отдельного индивида, творческой интеллигенции, культурной и политической элиты, наконец, народа в целом. Но в чем заключается эта инициатива? В коллективной решимости осуществить *судьбоносный выбор*. Вот уж в который раз славяне находятся в «точке бифуркации». Речь идет о такой временной точке исторической эволюции того или иного государства, когда общество переживает глубинный кризис и возникает возможность новых сценариев развития. Что касается славянства, то сегодня существует выбор лишь из двух возможностей: либо мы остаемся в лоне нашей тысячелетней *традиции*, либо мы покидаем ее и становимся маргинальной, бездомной цивилизацией без национальных корней, без духовных, культурных оснований, без почвы.

Попытки найти третий путь – «интегрироваться в Европу» и одновременно сохраняться как самобытный духовный мир – историческая иллюзия. Культу-

ра как традиция есть нечто *целостное* и самоценное. (Это не значит, конечно, что между славянской цивилизацией и Западом не должно быть плодотворного экономического сотрудничества и культурного диалога). Но путь «интеграции» (как он просматривается сегодня в своих зрывных чертах) несет в себе опасность размывания уникальности нашего духа.

Современная технократическая цивилизация усиленно толкает людей к маргинализации – через миграционные процессы, нравственныи релятивизм, масовую культуру, наркоманию, порнобизнес и т.п.

Для того, чтобы осуществить исторически правильный выбор, который не вверг бы народ в годину лихолетья, нам, как никогда, нужна *мудрость*. Почему именно мудрость? И что это такое? Мудрость – древний пласт интеллектуальной культуры, задача которого – вырабатывать ценности и *стратегии выживания* индивида и рода. Вообще говоря, мудрость теснейшим образом связана с традицией. Последняя есть выработанная веками и передаваемая из поколения в поколение система смыслов, ценностей, норм и стратегий выживания того или иного народа. Но сегодня нам нужна мудрость, адекватная новым вызовам истории. Дело в том, что в наше время традиция как исконный дом бытия человека и маргинальность как бездомность предстают в новом свете, утратив свой некогда отчетливый смысл. И тот, и другой полюс обнаружили свою глубокую проблематичность в контексте глобализации.

Начнем с понятия традиции. Во-первых, этот феномен в данном контексте следует понимать в сакральном и общекультурном смысле, а не в профанном. С этой точки зрения, можно сказать: в человеке столько человеческого, сколько в нем традиционного. Во-вторых, дело осложняется тем, что в нашу «эпоху перемен» подлинные традиции как культурные пространства производства человеческого в человеке во многом разрушены. Поэтому бездомному человеку некуда возвращаться, в полуразрушенном доме его никто не ждет. Если взять наше недавнее прошлое, то можно сказать: наш дом разрушили большевики, затем «перестройщики», а в последние годы – массовая культура. К счастью, родовой дом подлежит восстановлению, его фундамент и стены еще целы.

Теперь – несколько слов о другом полюсе, о феномене беспочвенности. Сложность проблемы состоит в том, что традиции противостоят не просто маргинализации. Последняя в современную эпоху вплетена в качественно новый контекст – в явление *глобализации*. Поэтому-то нам и нужна мудрость, чтобы глубоко разобраться с сущностью глобализационных процессов в трансформирующемся мире и понять тесную, но не простую связь этих процессов с феноменом отчуждения человека, с маргинальностью. Глобализация имеет несолько измерений. Первое – это научно-технический прогресс. Здесь нам от глобализации никуда не уйти и уходить незачем. Второе – это переплетение экономических отношений, финансовых потоков и мирохозяйственных связей. Этот вопрос выходит за рамки нашего обсуждения. Третье измерение – геополитическое. Отмечу в связи с этим только одно: любая ошибка, ведущая к слому геополитического равновесия в мире, может иметь глобальные последствия для судьб многих регионов мира. И, наконец, социокультурный аспект обсуждаемого понятия. Здесь ситуация требует полной ясности и однозначности: глобализация представляет собой угрозу самой возможности полноценного существования традиций, локальных культур отдельных этносов и народов. Специфическую опасность в этом плане представляет экспансия массовой культуры. Но есть еще одна сторона глобализации, которую следует иметь в виду, говоря об этой проблеме в целом. Дело в том, что современная цивилизация все чаще порождает глобальные, общепланетарные проблемы, кризисы, катастрофы. Для

их эффективного решения нужны не только большие материальные ресурсы, не только коллективная воля, но и адекватное осознание сути дела. А это значит, что всем нам нужна новая общечеловеческая мудрость, ибо мы стоим перед проблемой выживания человечества как целого. В этом случае глобализация подталкивает людей к необходимости поиска принципиально новых подходов и формирования новых традиций.

Пока человечество не осознает себя органической частью природы и частицей Космоса и не сделает отсюда всех надлежащих выводов, пока оно не сформирует у себя последовательно экологического и космического сознания, оно никогда не выйдет из тупиков глобальных противоречий, моральной деградации и угрозы самоуничтожения. А это и есть поосферное сознание, позволяющее по-новому, в свете общечеловеческих гуманистических ценностей понять себя и свое подлинное место в мире. В рамках данного сознания Разум не отбрасывается, он не ставится также на службу исторической самонадеянности и эгоистического своеолия, не становится орудием профанного наслаждения и примитивных желаний массовидного человека. Разум приобретает новое качество, соединяясь с духовностью, с морально ориентированным бытием человека. Чистая рациональность трансформируется в мудрость. В свете этого, человек вновь, как это было в предыдущие эпохи, становится универсальным субъектом культуры, но только не одномерным, а многомерным, с учетом опыта истории. Но для этого нужны подлинное взаимопонимание и духовное согласие всех сил добра на нашей прекрасной планете.

Современная культура не только должна освободиться от ведущей к деградации человека «массовой культуры», но и перестроить свои традиционные интенции и императивы в соответствии с новым экологическим и валеологическим мировоззрением. Наряду с классическими универсалиями эпохи модерна (разум, истина, добро, красота и др.) должны быть выработаны и подняты до статуса культурных универсалий бывшие ранее на периферии культурного сознания такие принципы и категории, как здоровье, благоговение перед жизнью, выживание, мудрость, историческая вменяемость, коэволюция, гармония. Если культура модерна центрирована на разум (логоцентризм), то новая парадигма должна центрироваться на мудрость (софиоцентризм). На первый план выходит экологическая и валеологически-приоритетная стратегия человеческой жизнедеятельности, в основе которой лежит принцип уважения к жизни, ценность здоровья и императив исторической вменяемости человека, берущего на себя все бремя ответственности как за конкретный ход современной истории, так и за весь ход глобальной эволюции жизни на Земле. Очевидно, таким образом, что экологический и валеологический императивы, взятые в их органическом единстве, согласно которым человек необходимым образом включает мир природы и здоровье человека в ценностно-смысловой контекст своего существования, конституируют новую, формирующуюся на наших глазах универсалию культуры XXI века.

УДК 215

**О ВОЗМОЖНОСТИ И НЕВОЗМОЖНОСТИ  
РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**  
(опыт С. Л. Франка)

Г. Е. Аляев  
Полтава, Украина

Философия занимает своё, исключительно ей принадлежащее место в структуре человеческого духа – наряду с такими его составляющими, как религия, наука, искусство. Каждой из этих сфер принадлежит свой, абсолютно не сводимый к иному, способ восприятия реальности (или, лучше сказать, жизни в этой реальности). С другой стороны, между этими сферами – как сферами *единого* человеческого духа – нет и не может быть абсолютных границ. Отсюда становится ясной возможность – по крайней мере, в субъективном, личностном духовном развитии – и *религиозной* философии, и *научной* философии и философии в *искусстве*. В некотором смысле даже можно сказать, что философия – это всегда синтез религии, науки и искусства, однако при этом она всегда остаётся самой собой, т. с. *философией*. Одним из наиболее интересных примеров подобного синтеза – и *его переживания* – в XX веке является философия Семёна Людвиговича Франка.

Вопрос о соотношении религии и философии был специально поставлен С. Франком в его докладе при открытии Берлинской Религиозно-философской академии 26 ноября 1922 года. Исходя из общего понимания философии и религии как различных по сути форм духовной деятельности, которые, однако, сходятся в своей интенции на один и тот же объект – на Бога, С. Франк намечает и обосновывает несколько характерных черт философии и её предмета, которые вытекают из такого понимания. Во-первых, поскольку философское творчество состоит не только в анализе частичного, сколько в схватывании целого, первичного, всеохватывающего, оно требует напряжённого духовного умозрения; обращение к абсолютному предполагает религиозную настроенность и религиозную устремлённость духа – таким образом, «в основе всякого философского знания лежит *религиозная интуиция*» [6, с. 323].

Во-вторых, возможность философии как логического знания, которое пытается нознать абсолютную, всеохватывающую природу бытия, выходящую за пределы всякой относительности и логической фиксации, обусловлена усмотрением «*сверхлогической, интуитивной основы логической мысли*» [6, с. 327]. Философия у С. Франка, таким образом, не может быть ни чисто логическим рационализмом, ни чисто интуитивной мистикой – она всегда является *логически-интуитивным единством логики и интуиции*.

В-третьих, задача философии не исчерпывается теоретическим освоением мира, а требует «*целостного осмысления бытия во всей его живой полноте и глубине*», поскольку единство, которое ищет философия, является не мёртвым единством объективного мирового бытия, а «*действительно целостным всесоединством жизни*» [6, с. 329].

В-четвёртых, философия в своей внутренней структуре имеет *общеонтологический* характер, который не должен заслоняться внешним, чисто пропседевтическим разделением на отрасли философского знания.

Осознание характера и задач философии фактически приобретает у С.Франка достаточно прозрачную форму её *оправдания*, т. е. нахождения её телологически-определенного места в пространстве духовной практики человека. Это место определяется им как *отношение, или соединяющее звено* между религией и наукой, религией и жизнью. Единственным и собственным предметом философии – в отличие от науки и религии – С.Франк признаёт Абсолютное (предметом науки выступают относительные определения мира, а «предметом», условно говоря, религии – личностный, живой Бог). Специфика философского познания Абсолютного состоит в познании его непостижимости. Эта непостижимость, однако, не означает незнания – речь идёт не о простом невежестве, а об осознанном, знающем незнании. По определению С.Франка, истинная философия, оставаясь знанием рациональным, но будучи направлена на целостную конкретную реальность, есть, таким образом, *рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли, рациональное постижение рационально непостижимого*. «Она есть умственная жизнь, питающаяся живой интуицией сверхрationalной реальности и улавливающая сё непосредственно непостижимое существо» [4, с. 253].

В предисловии к своей последней книге «Реальность и человек» С.Франк говорит о том, что его произведение вряд ли удовлетворит как нерелигиозных философов, так и богословов. С позиций «умудрённого неведения» собственная философская система – как и любая другая – представляется ему как неизбежно приблизительная и относительная попытка рациональными средствами выразить сверхрationalное существо реальности. Осознание этой ограниченности не приводит, однако, С. Франка к богословию, как С. Булгакова, или к разработке основ христианской философии, как В. Зеньковского. Правда, он характеризует свой «Свет во тьме» как своеобразный богословский трактат, но эта форма (сохраняющаяся, впрочем, лишь в поводе – экзегезе на стих Иоаннова Евангелия) совсем не отвечает характеру его мысли, чётко осознающей, что «всякому отвлечённому догматическому богословию присуща опасность какого-то греховного сущесловия» [5, с. 10]. Поэтому «трактат» превращается в попытку «религиозного осмысления идеино-жизненного опыта автора», в значительной мере – общественно-исторического, а франковское «богословие» – в экзистенциальное, точнее – *соборно-экзистенциальное* религиозное философствование.

Фактически С.Франк приближается к восприятию соловьёвского идеала целостного знания – идеала, в котором философ не только имеет собственную *веру*, но и умеет её оправдать как *знание*. Философия и религия выступают в единстве как две формы *откровения Бога*, отличаясь как *общее вечное и конкретно-положительное* откровение, т. е. будучи разными по форме и языку, по архитектонике и способу восприятия. Если философия есть общее откровение, постигаемое интеллектуальной интуицией, то религия есть конкретное откровение, постигаемое верой. «Полнота истины лежит и здесь в трансционально-антиномистическом синтезе, в вольном *витании* в сфере высшего единства, объемлющего и проникающего это противоборство» [2, с. 481].

Разрабатывая систему религиозной философии, С. Франк, вместе с тем, приходит к убеждению в невозможности *философского богословия* или *догматической философии*. В какой-то степени он как бы возвращается к идее «двух истин», только в границах рационалистического миросозерцания. «Бытие не однопланно, а многопланно, и между разными планами есть – для нашей мысли – непреодолимые прорвалы. Объединить в одно логическое целое физику с этикой, или онтологию, как она рисуется бесстрастной познающей мысли,

с онтологией, отвечающей нуждам сердца (*logique du coeur* Паскаля) совершенно невозможно» [3, с. 94].

Понимание этой ситуации «духовного скандала», т. е. размежевания философской мысли и религиозной веры, особенно ощутимо в частных письмах философа 40-х годов. В определённой степени можно сказать, что он исповедуется в них в собственной неудаче достичь того единства рационального и мистического знания, которое было, собственно, основным принципом его философствования, особенно в «Непостижимом», – называя свои произведения «вторым сортом» [см.: 1, с. 213]. И всё-таки несколько последних лет прошли в «духовном искушении последнего синтеза» между двумя направлениями творчества, про которые С. Франк писал в 1946 году Л. Бинсвангеру – философско-систематическим (чисто созерцательным) и экзистенциально-религиозным [см.: 1, с. 251].

Однако, взлелеянный *последний синтез*, очевидно, так и не удался С. Франку – но под силу ли он человеку вообще? Поиски «первой философии» привели его к осознанию истины, что искать нужно не «философию», а «мудрость», «правду ума и сердца». Это не означало полной девальвации ним своего философского творчества, которое всегда имело своей целью *новую онтологию* знания и веры, – это лишь означало истинную христианскую покорность в признании собственной немощности перед лицом всемогущего Творца. Итогом этого пути стали слова Соломона, начертанные на могиле философа в лондонском Хендоне: «Премудрость возлюбих и поисках от юности моей. Познав же, яко не иначе одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу» (Прим. 8, 2, 21).

### Список литературы

1. *Буббайер Ф.* С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 // Пер. с англ. – М.: РОССПЭН, 2001. – 328 с.
2. *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – М.: Правда, 1990. – С. 181–559.
3. *Франк С. Л.* О невозможности философии. (Письмо к другу 13. VIII. 1944) // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: 1996. – С. 88–95.
4. *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // Франк С. Л. Реальность и человек. – М.: Республика, 1997. – С. 207–431.
5. *Франк С. Л.* Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. – Париж: YMCA-Press, 1949. – 403 с.
6. *Франк С. Л.* Философия и религия // На переломе. Философия и мировоззрение. Филос. дискуссии 20-х годов. – М.: 1990. – С. 319–335.

**УДК 215**

## **ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ВЕРЫ И РАЗУМА В ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Л. ШЕСТОВА\***

**И. В. Степаненко**  
*Харьков, Украина*

XX столетие со всей разительной очевидностью выявило безосновательность и антропологическую опасность претензий разума на всемогущество и «всевозможность». Поэтому вполне закономерно, что «восстание» против декартовского «cogito ergo sum» является одной из существенных особенностей современного философского дискурса. Одним из зачинателей этого «восстания» выступил Л. Шестов, одним из первых в европейской философии осуществивший систематическую критику разума и его познавательных возможностей. Основные направления этой критики стали магистральными линиями развития современной философии и по-прежнему сохраняют свою теоретическую и практическую значимость.

Осуществляя критику разума, Шестов не только стремится переосмыслить познавательные возможности науки и философии, а выходит в плоскость основополагающих проблем человека и его бытия в мире. Таким образом, его критический анализ приобретает не столько собственно гносеологический, сколько более широкий – антропологический смысл.

Системообразующей идеей шестовской критики разума является направленность против фанатиков всеобщих истин. Он последовательно и убедительно показывает, что идеализм, как служение высшим идеалам, подобен восточной десpotии: снаружи все блестящие, красиво, вечно, внутри же – ужасы. Этот критический лейтмотив Шестова в полной мере созвучен хайдеггеровской критике гуманизма.

Шестов настаивает на необходимости преодоления самоочевидностей во всех сферах человеческого бытия. Он показывает, что разум, производя всеобщие, необходимые, универсальные истины, проявляет себя и в сфере морали. В мире, где господствуют разум и мораль с их обязательными, принудительными, унифицированными истинами, человек превращается в ничто, в винтик, песчинку, зрителя, а не творца.

Выступая за преодоление самоочевидностей в человеческой жизни, Шестов, по сути выступает против заурядности и безграничной тоски повседневного существования человека. По его мнению, эмпирическая реальность с законами, которые подчиняют себе человека, и является для него смертью. Человек должен осмелиться быть. А для этого он должен освободиться от всех самоочевидностей, которые навязываются ему другими людьми, и встать на путь непрекращающегося поиска собственных способов самоопределения и самоосуществления. Этот путь открывается человеку через волю к вере. Опыт веры, выводя человека за пределы «немыслимости абсурда» к возможности глубинного переживания безграничной надежды, даст человеку новое измерение мышления, которое открывает путь «к Творцу всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей, для кого нет пределов между возможным и невозможным». Такая вера не дается человеку сама собой, а требует от него решимости и мужества, граничного напряжения всех его духовных сил. Но только отчаянная «борьба веры за возможность» может освободить человека от власти вечных истин разума и моральных оценок и, тем самым, ~~сделать его~~ подчиненным зако-

нодателем в своей жизни, подлинной «мерой всех вещей». Шестов осознает, что осуществить на земле этот идеал свободы от истины и добра невозможно. Но предвидеть окончательную свободу человеку дано. И именно такое предвидение является самым надежным защитником человеческой свободы. Только такая вера-предвидение, по мнению Шестова, «дает человеку мужество и силы, чтобы смотреть в глаза смерти и безумию и не склоняться перед ними».

Можно сделать вывод, что в конечном счете, осуществляя критический анализ познавательных возможностей разума и веры, Шестов исходит из того, что первый ведет человека к необходимости, а вторая – к свободе. Именно вера, по Шестову, зовет все на свой суд. Отдавая предпочтение Иерусалиму перед Афинами, Шестов считает, что только на этом пути возможно рассмотреть человека в единстве его проявлений, постичь всю противоречивость и трагизм его бытия, бытия, в котором господствуют не только умопостигаемая необходимость, но и случайность, возможность, хаос.

**УДК 165.1**

## **ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ РАССУДКА И РАЗУМА В ФИЛОСОФИИ С.Н.БУЛГАКОВА И В.Ф.ЭРНА**

***В.С. Возняк***  
*Дрогобыч, Украина*

Различие и противопоставление рассудка и разума (под различными «именами») является сквозной темой различных философских учений, школ, направлений. Не обошла этой темы и русская религиозная философия.

Уже при общей характеристике русской философии мы обнаруживаем присутствие вышеупомянутых категорий. А.Ф.Лосев отмечает некую до-логическую, до-систематическую, а лучше сказать – сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений в русской рефлексивной мысли. «Русские не допускают, что истина может быть открыта чисто интеллектуальным, рассудочным путём, что истина есть лишь суждение. И никакая гносеология, никакая методология не в силах, по-видимому, поколебать того дорационального убеждения русских, что постижение сущего даётся лишь цельной жизни духа, лишь полноте жизни» [5, с. 71].

«Различая и противопоставляя разум и рассудок, – пишет С.Н.Булгаков, – я вижу в них разные употребления мыслительной силы, присущего нам космического логоса» [1, с. 23]. Рассудок рассматривает мир как самозамкнутый механизм, всецело подчинённый закону причинности; он не знает живого, и самого человека представляет по образу веци. В жизни же осуществляется нераздельное единство воли, чувства и разума, поэтому она никогда не может быть исчерпана рассудочным сознанием. Рассудок в форме научного познания выпытывает у природы секреты, полезные для жизни, но *тайны* самой природы, её софийность – остаются за пределами рассудочно ориентированного отношения. Действительность, как мы её знаем, допускает, «терпит» рассудочные категории, но её сверхрассудочная, иррациональная основа глубже, таинственней, богаче. Жизнь есть единство логического и алогичного. Разум мыслит

в понятиях, но он знает не глубину действительности (которая, по С.Н.Булгакову, доступна опыту религиозному), а только её грани. Невыразимым и «недомыслимым» сущностям разум может дать только символическое выражение в понятиях, и никогда не должен забывать об этом символизме. Метафизика разума, в отличие от рассудка, не уничтожает и не обходит опасных препятствий,alogичных областей, а пытается символизировать их. Разум стремится дать философию жизни. Размежевание компетенций рассудка и разума, как полагает С.Н.Булгаков, есть дело разума: «разум должен очертить область рассудка, обосновать возможность рассудочного научно-опытного знания» [1, с. 28].

Иными словами, *рассудок* сам себя ограничить не в состоянии, он не знает *своей меры* и знать не может: в этом его потрясающая сила, – как замечал Гегель, «изумительнейшая, величайшая, или лучше сказать, абсолютная мощь» [4, с.17], но именно в этом и его весьма опасная ограниченность. Удержать рассудок в разумных (т.е. необходимых и достаточных для рассудочной деятельности) пределах – задача именно разума. Эта мысль идёт от Канта, восходит к Гегелю и находит свое выражение и в русской философии.

Предмет и задания веры и рассудка совершенно разные: «Вера свободна от забав рассудочности (не хочу сказать: разума, ибо она есть выражение высшей разумности), рассудок относится с презрением к вере, в лучшем случае игнорирует и не понимает веры» [2, с. 28]. В то же самое время вера не ограничивает разум, который и сам должен знать свои пределы.

Разум, ограничивая рассудок, обладает способностью к самоограничению. Ничто не должно и не может извне ставить пределы разуму. Разум был бы весьма неразумным, пытаясь покрыть собой всё сущее (которое, как говорил Шеллинг, не делится на разум без остатка) или заместить иные измерения человеческой субъектности, – сие есть прерогатива почтенного рассудка. Однако разум не есть нечто уже готовое в нас, из чего можно было бы исходить или на что можно было бы опираться. Из рассудка – исходят; к разуму – восходят. Хорошо об этом сказано у В.Ф.Эрина.

Проблема соотношения рассудка и разума в философии В.Ф.Эрина интерпретируется в категориях *«ratio»* и *«Логос»* в их предельном противопоставлении. Будучи сам по себе недвижен, лишённым внутренней жизни, не совпадающей с действительной сущностью жизни, *ratio* ведёт лишь *призрачную* жизнь. *Ratio* есть результат схематического отвлечения: рассудок Ивана, Якова, Петра берётся в *среднем* разрезе, берётся то, что *всем* присуще, избегая индивидуальных отклонений, и мы получаем безличную, отвлечённую, мертвую схему. К осознанию *Логоса* приходят совершенно иным путём. «Логос – это не средний разрез, это – *вершина* сознания. Это не отвлечение, а восхождение по ступеням всей большей конкретности. Это – не начало, в безразличии которого тонут все многообразия личности, это живая стихия, в которой личность раскрывается и углубляется» [6, с.78].

Восхождение к Логосу, таким образом, есть путь совершенствования разума, преодоления рассудочной усреднённости и ограниченности, способ собирания себя в высшее единство. Разум (как Логос) – не «обобщает», а индивидуализирует, – но не по атомарному принципу, а скорее – по монадному: ведь *монада* является уникальным универсумом, универсумом, универсумом, уникализированным универсумом; она не противостоит действительному всеобщему бытию как конкретному, а представляет собой его неповторимое целостное воплощение. Получается, что разум в противовес рассудку необходимо связан с *личностным* самоустройством. Такой персоналистский разворот темы демонстрирует принципиальное отличие

понимания содержания проблемы рассудка и разума в русской философии в отличие от, скажем, традиций немецкой классики.

В.Ф.Эри подмечает ещё одну особенность рассудка: рассудок есть не просто дискурсивно-логическое в мысли: *ratio* является принципиальным *отрывом* этого дискурсивно-логического от целостного разума, что открывает в этом разуме бездушу для «меонических мифов». Вот где *differentia specifica* рассудка как такового: разрывать целостность познаваемой реальности, расцеплять целостность личностного самобытия человека, – вообще, работать, так сказать, «в отрыве».

Согласно авторской концепции рассудка и разума [См.: 3] рассудок предстаёт как способность человека осуществлять деятельность, абстрагируясь от культурно-исторического, смыслового измерения реальности и абстрагируясь от собственной общественно-человеческой сущности. Такая способность в определённых (разумом) дозах является незаменимой; однако экспансия рассудка в запретные для него сферы чревата глубинной эрозией экзистенциального мира.

Разум же имманентно связан с целостностью человеческого бытия в топосе личностного самоосуществления. *Разумность* вообще можно определить как универсальную меру человеческого, коррелятивную глубинным мерам универсального бытия. Полное отождествление этих двух мер – неразумно, равно как и жесткое противопоставление их, поскольку в первом случае мы получим самопадающий рационализм, а во втором – весьма грустный иррационализм. Рассудок принципиально *своемерен*, будучи нечувствительным к содержательности как собственной деятельности, так и реальности, с которой он имеет дело. А *своемерие* никогда не способно знать *собственную меру*, меру своей применимости и вообще – уместности. Поэтому *разум* никогда не бывает лишним, его никогда не может быть в избытке, – зато рассудком всё заполнено, захвачено, испорчено, выхолощено (что есть следствие экспансии западноевропейского типа *цивилизации*). Подлинного разума нам как раз-то и не хватает. Особенно – сегодня.

### Список литературы

1. Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьёва // Соч.: В 2-х тт.-Т.1. – М.: Наука, 1993.- С.17–46.
2. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
3. Возняк В.С. Метафизика рассудка и разума. – К.: Ред. Журнала «Самватас», 1994. – 340 с.
4. Гегель Г.В. Феноменология духа // Соч.-Т.IV.-М.: Соцэкиз, 1959. – 440 с.
5. Лосев А.Ф. Русская философия // Страсть к диалектике. – М.: Мысль, 1988.- С. 70–94.
6. Эри В.Ф. Борьба за Логос // Соч. – М.: Правда, 1991. – С.11–296.

**УДК 165**

**ОБ «ОТКРЫТОСТИ» СОВРЕМЕННОГО СОЗНАНИЯ  
(ПРОБЛЕМА «ОТКРЫТОСТИ» МЫШЛЕНИЯ  
В ТВОРЧЕСТВЕ Л.ШЕСТОВА  
И ДРУГИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XX в.)**

**В.Б. Окорок**  
Днепропетровск, Украї

Если миром руководит «логос», то он обречен на фатальность, если руководит бог, то все зависит от тех свойств, которыми он обладает. Но проще всего логос, во всех остальных случаях единственным спасением человеческого бытия становится понимание или «вносимые поправки», корректирующие рациональность. Парадоксальность нашего времени как раз в том и состоит – понимать нельзя, но нельзя и не понимать: первое ведет к ограничению (человек в разуме не может преодолеть его границы), второе – к бесплодности (понимания нет опоры; если все релятивно, нет и движения).

В своих поисках свободного человека Шестов разрушает границы философии и вторгается в сферу метафизики и религии. Его интересует судьба нового человека, а не судьба науки, «живая» личность, а не, собственно, философ. Все науки для него являются лишь средством решения проблемы формирования нового активного человека. Поэтому ему одному из первых удалось здать систему открытого типа, в которой все науки (в том числе и науки о духе) являются лишь формами бытия человека, укладывающимися в сознание нового человека и создающими определенный «настрой» к внешнему миру; они – лишь формы, согласно которым человек соизмеряет внешний бесконечный мир со своим внутренним измерением. Тогда естественные науки и исторически сложившаяся часть наук о духе (в том числе их законы и императивы) выполняют роль матриц, по которым транспонируется действительность, а скрытая часть наук о духе – та максимальная свобода, которую, по Шестову, еще может «ощущать» человек в рамках сковывающих условий «закрытой» части, – позволяет человеку соизмерять себя с миром в целом, со всеми тайнами (богом, бессмертием, бесконечностями визуальных пространств). Шестов все усилия направляет на эту составляющую наук о духе. Именно это исследование и составляет основу его философии. И в этой области, в которой невозможно системное решение, Шестов стремится создать систему, которая силу открытости исследуемой части, не была замечена критиками, а с другой стороны – явилась его позитивом и вкладом в понимание новой философии. Впрочем, после него уже многие мыслители XX века работали в открытой области наук о духе. Об этом в последней половине XX века писали Хаберман и Рорти. В этой же области работали Р.Бультман и К.Барт. Смысл человеческого существования, по мнению Бультмана, находится перед Богом в ситуации выбора. Еще более близко у К.Барта: замкнутая в себе святыня не есть святыня; и еще: Община Христова – это дом, двери которого распахнуты в мир. Нас, над нами присутствует сознание смысла жизни, память о происхождении человека.

Однако их «открытость» не тождественна шестовской. Если К.Барт рассматривает «решение», а Бультман «выбор», которые, в конечном счете, есть Бога, и нам в своей активности необходимо лишь дотянуться до божественности.

откровений, то Шестов отвергает всякое «чистое» решение. Его Бог «живой» и поэтому исключается какое бы то ни было сковывание свободы человека. Целью человеческого существования становится поиск Бога во всех его бесконечномерных возможностях. Бог Шестова – это «чистая» свобода человека в любых измерениях. Моменты открытости присутствуют и у К.Ранера (в духе К.Барта и Р.Бультмана), и у П.Тиллиха, сдвигающего выбор человека между двумя расходимостями: бытием и ничто – в пользу первого «мужеством быть»; и у Г.Марселя (с его тайной) и т.д. Тем не менее, ни у кого из них нет более радикальной постановки проблемы «открытости» философии (или наук о духе), чем у Шестова, у которого «вера есть безумная борьба за возможность». Даже у Аббаньяно, для которого экзистенция есть свобода, поиск человека все же не сводится к борьбе. Такая «открытость» философии и сознания пугает Шестова. Ранее это случилось с ап. Павлом, Плотином, Лютером, Паскалем и др. Кьеркегор и Ницше не перешли рубежа «открытости», Достоевского от нее спасло подполье. Шестов также ищет путь преодоления открытости, ибо понимает, что в абсолютной беспочвенности жить невозможно. Для этого он анализирует историю «открытого» сознания и философии и (в отличие от К.Поппера) приходит к выводу, что первыми его представителями были Сократ и Платон, спасшийся от него в «пещере» и «мире идей». Философия Аристотеля – образец теории закрытого типа. Но первое правило «открытости» создано не ими, а основателями христианской религии. Шестов часто ссылается на ап. Павла, к которому сходятся пути многих христианских теологов XX в.: «человек оправдывается верой без дел закона». Иисус и апостолы, по существу, создали земной институт веры (Церковь), сблизив веру во внешний «авторитет» с земными делами. Уже тогда они, видимо, поняли, что закон и науки множат атрибуты «закрытого» общества, все усилия которого направлены не на человека, а на совершенствование законов подавления. Закрытое общество сильно властью разума, открытое – свободой человека во всех внешних измерениях (разуме, государстве, обществе...), словом, любых внешних авторитетах. Необходимость, считает Шестов, исключает всякую борьбу. Поэтому в истории так радикально разошлись два подхода к человеку: открытый и закрытый.

Вплоть до XIX в. человечество знало только один радикальный способ укрощения открытости наук о духе. Это механизм веры. Еще Лютер стремился показать полную невозможность примирения разума с верой. В результате чего он «утяжеляет» правило «открытости»: «ничто так не противоречит вере, как закон и разум, и без огромного напряжения и труда преодолеть их невозможно» – весь смысл учения Лютера состоит в том, что спасаться надо не делами, а верой (только верою спасется человек). «Царство божие внутри нас» (внутри нашего сознания) – вот открытие Лютера, все внешние авторитеты лишь заслоняют вход в это царство. И платоновское «приготовление к смерти», и плотиновское «взлететь над разумом», и паскалевский ужас являются, по Шестову, лишь разновидностями лютеровского правила (укрощения открытости бытия) человека. Под это же правило подпадают и спинозовское «спастись можно только надеясь на себя», и толстовское «царство божие внутри нас», и соловьевское «спасаться надо не отдельными делами, а единым общим делом», и иницианское «по ту сторону добра и зла». Шестов, опираясь на Лютера, трактует правило «открытости» в его духе: «весь смысл веры в том и состоит, что она разрывает... с самой идеей авторитета»; «всякая философия, которая стремится к всеединству, прежде всего, озабочена тем, чтобы отнять у человека свободу».

Вера и спасение, по Шестову, становятся синонимами. Он живет уже в новое время, в котором не только религия, как во времена Лютера, но и философия становится «наукой о духе» и имеет непосредственное отношение к пониманию сущности спасения и к самой личности. И вот к этому «личному» повороту философии Шестов имеет самое прямое отношение. Философия для него (как философствование) превращается в личное дело человека: и уже не только религиозный человек, но и личность, обретшая свою философию, способна на самораскрытие (новорот). Однако и в этом случае поворот не дается без значительных внутренних усилий и напряжений. И если, по Лютеру, только вера пробуждала от сиячки в разуме и в авторитетах (спасала человека), то, по Шестову, и трагедия приводит к тем же результатам. Если, по Лютеру, лишь религия становилась поворотным моментом для человека, то, по Шестову, к тому же может привести и философия (философия трагедии). Для него, мыслителя XX в., психология уже тесно соприкасается и с религией, и с философией. В таком понимании и «царство божие внутри нас», и «пещера», и «подполье» значат буквально одно и то же. Шестов, по существу, первый после Лютера проводит коррекцию лютеровского правила (Кьеркегор еще только был на подступах): к «только верою» он стремится добавить и «экзистенциальной активностью спасется человек». Ему открывается, что и тот, и другой пути ведут к раскрытию внутренних потенций человека: делами человек может спастись только во «внешнем мире» (внешнем рациональном измерении бытия), верой и экзистенциальной активностью – во внутреннем. Каким это ни покажется парадоксальным, но именно Шестов, третьим в мировой истории, после ап. Павла и Лютера, корректирует правило «открытости».

Сознание, но не Божественное, а человеческое (в философии и религии) является центром притяжения поисков Шестова. Таким образом, он, по существу, оказался одним из провозвестников и религии, и философии нового открытого типа, о которой спустя более полувека говорили Поппер, Хабермас, Рорти и др.

**УДК 215**

## СООТНОШЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО МИРА В ТВОРЧЕСКОЙ СУДЬБЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА\*

*А.С. Архангельская, А.А. Трофимов  
Симферополь, Украина*

«... Вл. Соловьев чувствовал, что в его жилах билась кровь проповедника, публициста и поэта..., пророка... и вообще человека, преданного изысканным духовным интересам. Быть профессором для него было просто скучно».

*Лосев А. Ф.*

Для данного опыта исследования мы предлагаем в качестве возможного подхода рассмотрение судьбы Владимира Соловьева как стиля его жизни и его творчества – как стиля его мышления. В свое время Л. Баткин, исследуя жизнь и творчество итальянских гуманистов, исходил из концепции взаимосвязи и взаимообусловленности стиля жизни и стиля мышления.

Что же до страннической (иногда ее называют просто «бездомной») жизни В. Соловьева, то, пожалуй, точнее всего ее обозначил Александр Блок в одном

из его эссе поэтической формулой «Рыцарь – монах». Рыцарство самой идеи «софийности», рыцарство его поэзии и его отношения к людям, которое можно обозначить, вслед с А. Гулыгой, «философией любви». Монах или монашество – отчасти в той высокой чистоте и одновременно наивности, с которой он реагировал на перипетии жизни, в том числе – столь недолгих испытаний его преподаванием в университетах – как Московскому, так и Петербургскому. Как известно, закончилась его преподавательская деятельность в 1881 г., после прочтения им публичной лекции, в которой он призывал судей помиловать убийца Александра II. Как писал об этом поступке А. Лосев, он был продиктован «наивным, искренним и вполне честным его убеждением в необходимости ХРИСТИАНСКОГО ВСЕПРОЩЕНИЯ».

Необходимо отметить обостряющийся в последние времена исследовательский интерес к феномену так называемого «биографизма» или глубинной герменевтике в работах одесской школы и ростовских коллег (в том числе С. А. Титаренко). В какой-то мере это и есть продолжение и углубление тенденции к более глубокому интровертному проникновению в процессы становления аксиологических этапов и формирования личности и стиля философствования. Этот психологизм и биографизм вовсе не оказываются линиями и при наших попытках открыть те страницы «Книги судеб» Владимира Соловьева, которые ранее были или скрыты или оставались в тени. И светский и религиозный миры при всей контрастности и противоречивости картин их соотнесения имеют каждый свою ритуальность и в этических и особенно в эстетических аспектах. Религиозный мир Владимира Соловьева, который в своем «Оправдании Добра» предлагает картезианскую формулу «Cogito ergo sum», заменив формулой «Стыжусь, значит, я человек» («Бремя стыда». Б. Пастернак). Таким образом, исходную идею Декарта о самоочевидности мышления Вл. Соловьев считал необходимым заменить самоочевидностью переживания: «Я стыжусь, значит, я существую».

А светский мир В. Соловьева обогащен многоцветием красок его эссе «Красота Природы» и темой вечной жемчужности во всей его философской лирике.

## УДК 215

### ХРИСТИАНСТВО: БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ. ЗАПАДНО-ВОСТОЧНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ

*Р.А. Евтушенко, В.И. Пронякин  
Днепропетровск, Украина*

В свое время К.Г.Юнг высказал мысль о том, что едва ли не единственным средством выживания христианства в условиях современного секулярного (цивилизационного) социума является символизация предмета религиозной веры. Вера в символ, полагал швейцарский мыслитель, дает человеку уверенность и силу в противостоянии чудовищу, которым является «мир в его целом», чтобы не быть раздавленным им. Хотя символ, с точки зрения реальной действительности и обманчив, однако психологически он – истина, «ибо всегда был мостом, ведущим ко всем величайшим достижениям человеческого духа». Рассуждая подобным образом, Юнг заключал, что веру следует заменить понимани-

ем, с целью освобождения от угнетающих последствий порабощения верой при сохранении красоты символа. В этом, согласно Юнгу, должно было бы заключаться «психоаналитическое исцеление как от веры, так и от безверия» [3, с. 235–236].

Существует весьма распространено мнение, что на рубеже XIX и XX вв. обнаруживается тенденция «считать доминирующей культурологическую характеристику христианства, его «погруженность» в культуру, в контекст» [2, с. 127]. Признается весьма показательным сам факт возможности развития теологии в русле современного мышления [2, с. 113]. Этому способствует герменевтическая («понимающая») установка на символичность предмета веры, необходимость которой и спрогнозировал своими инструментальными (психоаналитическими) методами К.Г.Юнг.

Учитывая сказанное, необходимо подчеркнуть, что проблема выживаемости теологии (как и христианства вообще) в постмодернистскую эпоху лишь на первый взгляд относится к разряду чисто теоретических проблем; она актуальна, прямо-таки воплощенная злободневна – с точки зрения выживания культуры как таковой. По мысли А.Мальро, XXI век будет религиозным, или его вообще не будет. Это – не просто изящная фраза. Ведь в противовес цивилизации, обеспечивающей движение (развитие) социума, культура «организует» его статику, тем самым обеспечивая условие существования социума как такового. В свою очередь религия, выступающая консервативной стороной культуры, выполняет в отношении последней охранительную роль, причем во многом – за счет поддержания в ней аксиологической интенционально-ориентационной кумулятивности. Поэтому не случайным выглядит интерес западных интеллектуалов (не одних лишь теологов) к богословской тематике: самосознание культуры находится в поисках надежных оснований, на которые можно было бы опереться в ситуации глобального мировоззренческого релятивизма и смысловой дезинтеграции. Именно релятивизм и прагматизм смысложизненных установок грозит, как полагают некоторые гуманистарии, обернуться окончательной деаксиологизацией общественного самосознания Запада; реальность такой угрозы обнаруживается в культурном «овеществлении» некоторых влиятельных теоретических доктрин, в частности – постструктурализма; широкая распространенность и популярность последнего, признают сейчас на Западе, свидетельствует об утрате частью интеллектуальной элиты способности восприятия мира в ценностных измерениях.

Укажем здесь также и на то, что теология сможет не только «выживать» в плюралистичных социокультурных условиях, но и находить «поддержку» со стороны других мировоззренческих образований, в том числе и со стороны философии, опираясь прежде всего на ее метафизический фундамент. Составляя неотчуждаемую «часть» философии, метафизика как реализовывала, так, по-видимому, и будет реализовывать в дальнейшем не только смыслотворческую, но и ценностно-аккумулятивную ее (философии) функцию. Ведь в целостности метафизического миропонижения аксиологическая сторона коррелирует онтологическую и гносеологическую. И вряд ли справедливы претензии «восточной», православной богословской общественности, которые предъявляются к классической новоевропейской метафизике. В частности, известный православный теолог игумен Вениамин (Повик) в работе, посвященной онтологическим аспектам православного миропонимания, исследует вопрос: способна ли интенция «естественному разуму» трансцендировать за пределы «этого» мира? Сам автор считает, что для установления априори каких-либо пределов многообразию мира не существует никаких метафизических запретов: возможно мыс-

лить существование иных онтологических (а вероятно, и «внеонтологических», если «до конца провести принцип апофатизма»), не поддающихся рационалистическим определениям и измерениям (т.е. в обычном смысле необъективируемых) сверхъестественных миров. Так вот, с точки зрения игумена Вениамина, новоевропейская метафизика пренебрегла этим обстоятельством, произведя радикальное разделение Универсума на бытие и мышление; такое разделение есть, согласно автору, распад, умирание, отступление от глубинных основ бытия. Оно якобы вытеснило древнюю интуицию о целостности мира, тождестве бытия и мышления, его следствием стало возникновение «изощренной, аксиологически нейтральной» субъект-объектной онтологии. Понятия ценности, смысла, оказались субъективированными, утратившими связь с Бытием [1, с. 137]. В контексте ментально-стилевых и мировоззренческих предпочтений постмодерна этот «нейтрализм» углубляется и крепнет.

В рассуждениях игумена Вениамина мы, однако, имеем дело с тем, что можно было бы назвать, во-первых, недооценкой или неполнотой учета антропологически-архетипических предпосылок, которыми «управляется» априорно-рефлексивная деятельность сознания (хотя автор и пытается использовать в своем исследовании философско-антропологический контекст), а во-вторых, неправомерным (но давно уже преодоленным – и именно классической новоевропейской метафизикой), превратившимся в анахронический эклектицизм, смешением богословия и теоретического философствования. В результате такого смешения и возникают «претензии» к метафизике за то, что представляя свои содержательные экспликаты как *модели бытия*, она не усматривает в нем ни цельности, ни ценности. В любом учении, указывает игумен Вениамин, есть теоретическая, а значит, условная сторона; рациональное, теоретическое – всегда относительно, несмотря на свою логическую безусловность; ведь оно – есть средство, а не цель, которая «стяжается всей полнотой человеческой природы» [1, с. 140]. Христианское понимание, продолжает автор, целостнее, глубже, «и на последней человеческой глубине, благодаря Боговлечению, оказывается личностное начало, уже христианское (!) открытие образа и подобия Божия; и какая человеку польза, цитирует далее игумен Вениамин Евангелие, «если он приобретет весь мир, а душа своей повредит?» (Мф., 16, 26) [1, с. 140]. Нам же представляется, что такая компаративная артикуляция («целостнее», «глубже») никак не эмфизирирует существо вопроса; христианство действительно глубже, но лишь в той мере, в какой теоретизирующий метафизик сам является христианином; саморефлексия философа, различающего, где он, в качестве *ego cogito*, выступает как религиозно мыслящий человек, а где – как теоретик, и делает принципиально допустимыми подобного рода сравнения.

Возвращаясь к исходным посылкам наших рассуждений и одновременно их заключая, заметим, что идентификационная адаптация христианства в поликентричной и плюралистичной культуроносительной среде постмодерна зависит не только от его (христианства) «окончательного» перехода к вероисповедному символизму, но также и от волейзъявленного намерения христиан сохранять и постоянно культивировать способность ценностного мировидения.

### Список литературы

1. Игумен Вениамин (Новик). О православном миропонимании (Онтологический аспект) // Вопр. философии. – 1993. – № 4. – С.135–149.
2. Маркова Л.А. Теология в эпоху постмодерна // Вопр. философии. – 1999. – № 2. – С. 109–127.
3. Юнг К.Г. Либидо, сго метаморфозы и символы. – СПб: 1994.

**УДК 215**

**ТРАНСФОРМАЦИЯ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО  
СЕКТАНТСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ  
РЕЛИГИОЗНЫХ ФИЛОСОФОВ  
(философско-культурологический аспект)**

**T. С. Оленич**  
*Мариуполь, Украина*

Проблема оценки русского религиозного сектантства – центральная тема многочисленных теологических исследований. Русские религиозные философы, русская интеллигенция, неоднократно обращаясь к проблеме возникновения и трансформации сектантства в русском православии, переводили ее теологический анализ в психологическую плоскость. «То, что русский народ не равнодушен к духовным вопросам, достаточно доказывается тем, что у нас ежегодно возникают новые секты», – писал философ В. Соловьев в 1898 году [1]. Философ искал причину возникновения сект в «глубинах народной души». Удивительный рост сект, особенно в XIX веке, их постоянные разделения, возрождение старинных религиозных учений свидетельствуют о религиозной активности народной души. «Наиболее тяжелым последствием духовной мятеjности оказывается склонность сектантов к крайним выводам, обусловленная раскованностью религиозного мышления. Русская мысль вообще имеет тенденции к безмерному радикализму, который, в конечном счете, объясняется бескомпромиссным поиском абсолютной истины» [2]. В. Соловьев указывал на опасность сект, утверждая, что это «болезнь» национальная, историческая, для лечения которой нужно найти иные, гуманные методы. В этой связи Ф. Достоевский также писал, что «русский и православный» – слова синонимы, и в другом месте, что русский без православия – «дрянь», а не человек. Н. Бердяев считал русское сектантство неотъемлемой частью и одновременно оппозицией духовной жизни русского народа: «Совсем особый духовный склад можно открыть в русском сектантстве – русскую жажду праведной жизни, жизни, освобожденной от этого мира, жажду жизни в Боге, ноискаженную и болезненную. Сектантское сознание часто бывает поражено рационализмом, но велика мистическая жажда, скрытая в иных наших сектах. В сектантстве есть ограниченность и малая вместимость сознания, суженность жизненных горизонтов, дух иудейский. С этим связано самоутверждение и исключительность в психологии секты, слепота к бесконечному разнообразию мировой и исторической жизни, незнание опыта мировой культуры... Секта выделяет себя из мира, из круговорота культурной и общественно-государственной жизни» [3].

В. Розанов, анализируя основания эволюции русских сект, ввел понятие «русской веры». Это скорее «вариант» «народной веры» В. Соловьева, но разработан конкретнее. «Вера» шире православия; разницу в объеме этих понятий составляют старообрядчество и секты. «Русская вера», по В. Розанову, состоит из «странных психологических и метафизических тайн». В противоположность ей, «официальные догматики все скомпилированы с протестантских или католических научных трудов, и никак не выражают русского церковного духа и народного религиозного миросозерцания». Составляя официальную и народную религию, В. Розанов противопоставляет раскол и православие, как «активное–пассивному, речь–молчанию, движение–застою: 1) кричат–раскольни-

ки, шепчут – православные, 2) бесстрашны - гонимые, всего боятся, робки в слове и действиях – гонители, 3) всего надеются, ко всему рвутся сектанты...» [4]. Сектантство кажется мыслителю явлением «психическим», «нежели только церковным». Особый интерес вызывают у философа самые радикальные из сект – скопцы, хлысты. Считая эти секты «русским экспериментом», В. Розанов подчеркивает их метафизическое, всемирно-историческое значение: «Бездна моци и логики, но главное бездна заблудившейся совести, положены в основание секты... это есть другой полюс не только христианства, но и других религий» [5].

Таким образом, с одной стороны, религиозные философы и богословы видели в сектантстве явление «заносное», объясняя его византийским, а затем иным зарубежным влиянием, с другой доказывали, что секты – это «духовное заболевание»; причины возникновения и трансформации русского сектантства необходимо выявлять не в условиях быта и обстоятельствах истории, а в области религиозно-нравственной психологии русского народа. Русские секты имеют особую природу и принципиальное отличие от официальной церкви – догматическое, каноническое, культовое, организационное. Они возникли как результат различного понимания и трактовки Священного Писания, Символа веры и других догматических документов. Увлекшись поиском места для утопии на родине, народ пытался реализовать в сектах основы простой, справедливой и добродетельной жизни – общинную собственность на землю, отказ от насилия, особый семейный уклад, вплоть до полного отказа от секса. Все эти люди со странными названиями – «хлысты, скопцы, прыгуны, дурмановцы, шелапуты, молчальники» – и были народом: христианами по вере и, как правило, крестьянами по способу существования. Комбинация национализма, экзотизма давала шанс для патриотической утопии. В сектах народ находил ответы на те же вопросы русской жизни, на которых сосредотачивались интеллигентские салоны и политические партии. Трансформация русского сектантства – закономерный процесс, имеющий социокультурное основание. Смена его форм обусловлена сложным процессом складывания духовной сферы, культурными влияниями, изменениями, заимствованиями и синкретизацией разнообразных элементов и специфически отражает процесс изменения самого общества. Реформирование и либерализация Российской империи существенно повлияли на природу русских сект. В этой связи изменяется методология их классификации: они начинают подразделяться не по вероучительным, а по «политическим признакам» – одни ориентированы на блаженство лишь в будущей жизни; другие ждут торжества в этой жизни и приобретают «политический характер» (хлысты, бегуны и скопцы стали относиться ко второй, политической части раскола), так как выступали против «земного правительства»). В данный период обозначается историческая обреченость самобытного «старого» сектантства. Идея «Третьего Рима», актуальная в русской религиозной философии, нашла отражение в вероучении русских сект. Таким образом, в России секты не были явлением аномальным, но религиозное инакомыслие приняло необычайно радикальный характер. Оно породило уникальные идеи и формы жизни, но так и не сумело войти в основное тело культуры. Сектанты исповедовали веру в «особенного национального Спасителя», применяли тайные оппозиционные способы коллективной жизни, зачастую объявляли царя антхристом, а конец света уже наступившим. Изменение вектора развития культуры неизбежно приводит к трансформации религиозных форм русского сектантства, что отражается в идеологии и практике сектантства, которое первым своеобразно концентрирует в себе новые культурные перемены (инновации) и зан-

росы эпохи, становясь своеобразными «культурными пионерами», а в некоторых случаях культурными катализаторами (так, мистические секты во многом предопределили возникновение русского религиозного ренессанса конца XIX века – начала XX века, оказали мощное влияние на русских религиозных философов – В. Соловьева, Н. Бердяева, П. Флоренского, С. Булгакова).

### Список литературы

1. Цит по: Смолич И.К. История русской церкви. – М.: 1997. – Т. 8 (2). – С.165.
2. Цит по: Смолич И.К. История русской церкви. – М.: 1997. – Т. 8 (2). – С.166.
3. Бердяев Н.А. Духовное христианство и сектантство в России. – Т. 3. – М.: 1989. – С.448.
4. Розанов В. Русская Церковь // В темных религиозных лучах. – М.: 1994. – С.13–14.
5. Розанов В. Апокалиптическая секта (хлысты и скопцы). – СПб.: 1914. – С.175–178.

### УДК 11

### ЛЕВ ШЕСТОВ О ПРЕОДОЛЕНИИ МЕТАФИЗИКИ

*В.В. Прокопенко  
Харьков, Украина*

Кризис системосозидающей философии к началу XX века стал очевидным фактом; развернулось широкое антиметафизическое движение, целью которого было окончательное устранение «первой философии», по крайней мере, – в прежней её форме. Список имён здесь был бы вряд ли уместен в силу своей протяжённости – начатый ещё Контом, Шенкгаузером и Ницше, он включает многих, и в начале XXI века всё ещё не завершён. Однако Лев Шестов в этом ряду не только не теряется, но и занимает совершенно особое место.

По большому счёту, критика метафизического разума для Л.Шестова является не просто важной темой, это – **единственная** тема его творчества (сам Шестов признавал, что «на меня сердится за то, что будто я всё об одном и том же говорю»). Вне зависимости от сюжета и действующих лиц (Шекспир, В.Соловьёв, И.Тургенев, Сократ и Аристотель...) Шестов говорит об одном – о свободе от самого сурового принуждения, принуждения со стороны Единого Абсолютного Истинного Разума. И постепенно складывается ряд имён ключевых в теме разоблачения порабощающей истины: Парменид, Сократ, Аристотель, Спиноза, Гегель.

«Скованный» Парменид, действительно, – ключевая фигура в становлении европейской метафизики. Вспомним Гегеля: «Один человек здесь освобождает себя от всех представлений и мнений, отказывает им в какой бы то ни было доле истиности и говорит: лишь необходимость, бытие представляют собой истинное. Это начало, правда, ещё смутно и неопределённо, и нужно объяснить, далее, то, что в нём содержится, но это объяснение и есть именно эволюция самой философии...» [1, с.223]. Шестов подчёркивает у Парменида ключевое понятие метафизики – «Единое» (‘*эн*), которое скрывает в себе тайну всей метафизической конструкции, хотя бы, в силу того, что тайну составляет происхождение самого Единого: «Как бы все расхохотались, если бы догматик,

вместо того, чтобы скрывать и замалчивать о том, где течёт «источник», из которого он свои истины черпает, стал бы всех водить к нему? Он знает, что все его утверждения произвольны ... но он тоже знает, что сберечь это право можно только в том случае, если самым тщательным образом скрывать от всех людей то, что для тебя наиболее важно, и никому об этом не рассказывать. «Самое важное» лежит за пределами понятного и объяснимого, т.е., за пределами допускаемого языком или словом общения» [2, с.619].

Следовательно, язык Истины, на владение которым претендуют метафизики, вообще не имеет в своём арсенале никаких значений, поскольку представляет собой завесу, за которой не скрывается ничего, кроме Желания. Метафизик вожделеет и потому отказывается от общепринятого языка, что больше всего боится раскрыть эту вожделеющую природу – метафизики всегда циничны, и греческие философы отвернулись от киников именно оттого, что те открыто продемонстрировали эту циничность, обнаружили тайну метафизики как тайну Хама [2, с. 627].

Итак, Шестов настаивает на том, что выбор метафизических оснований – произволен, предвидя, впрочем, возражения, основанные на «классическом аргументе». Он обрушивается на фундаментальные аристотелевские законы тождества и противоречия (любопытно, кстати, в этой связи вспомнить суждения П.Флоренского о законе тождества [3, с. 25–29], которые, оказывается, применимы исключительно к эмпирическому бытию. Л.Шестов объявляет своеобразную «Великую хартию вольностей»: «Иначе говоря, условием перехода от эмпирической философии к метафизике является готовность отказаться от законов тождества и противоречия. ... Так что, если уж говорить о prolegomena ко всякой будущей метафизике, то вовсе нет надобности отыскивать новые источники для всеобщих суждений: наоборот, нужно возвестить ещё неслыханную доселе свободу суждений» [4, с. 96 – 97].

Резюме: метафизическая аксиоматика – произвольна и потому аксиоматикой, как таковой, не является, язык её – пуст. Что же остаётся? Философия, – не конструкция, покоящаяся на незыблемом фундаменте некоего истинного бытия, но, скорее, – деятельность, вытекающая из свободного убеждения: «Я в этом убеждён». О характере этой деятельности нельзя говорить как о дедуцировании, столь любимом всеми классическими метафизиками, когда считается, что из диалектического развития понятия можно прийти к построению целой системы. Спекулятивный принцип практически всегда скрывает за собой проблемы в выводе, которые вскрываются, когда у человека притупляется вкус к диалектической игре ума [5, с. 61]. Отсюда – бесконечная гlosсолалия философов, призывающая притупить внимание слушателей, обрушив на них нескончаемый поток слов (у Сократа, замечает Шестов, он не иссякает даже в трагично долгий месяц между приговором и казнью).

Резюме: вслед за рухнувшими основаниями метафизики рассыпаются правила вывода, принципы, которые считались безусловными в философском системотворчестве. Это отказ от философии вообще? «Оседлый человек говорит: как можно жить без уверенности в завтрашнем дне, как можно ночевать без крова! Но вот случай выгнал его из дома и он ночует в лесу. ... в конце концов он всё-таки вверится случаю, начнёт жить бродягой и даже, может быть, спать по ночам» [5, с. 48]. Отказ от метафизического Разума не есть отказ от Разума как такового. Шестов неоднократно возвращается к словам Платона о том, что нет ничего для человека страшнее, чем стать «разумоневавистником».

Наивно было бы искать у Л.Шестова наряду с критикой метафизики ещё и какую-то «положительную программу» – сама критика и есть действие свобод-

ного философского «беспочвенного» мышления. Весьма распространённое понимание творческой эволюции Шестова, как «движения разрушителя к спасительному Откровению» есть сильное упрощение. В сходной ситуации Э. Целлер оценил теологический поворот Плотина как «самоубийство философии». С этим решительно не согласен Шестов. Философия свободного духа не отменяется, но предполагается Откровением: «Главное научиться думать, что если бы люди были убеждены, что Бога нет, – это ровно ничего не значит.... Бог всегда требует от нас невозможного» [2, с. 621].

### Список литературы

1. Гегель Г.В. Ф. Лекции по истории философии. // Гегель. Соч., т.9. – М.-Л.: 1932.
2. Шестов Лев. Афины и Иерусалим. // Шестов Лев. Соч. в 2-х тт. – Т.1. – М.: 1993.
3. Флоренский П.А. Столи и утверждение Истины. В 2-х тт. – Т.1. – М.: 1990.
4. Шестов Лев. Potestas clavium. // Шестов Лев. Соч. в 2-х тт. – Т.1. – М.: 1993.
5. Лев Шестов. Апофеоз беспочвенности. – Л.: 1991.

**УДК 165.023.1**

## ФИЛОСОФСКИЕ ПРОЗРЕНИЯ Л.ШЕСТОВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ «ФИЛОСОФИИ НЕСТАБИЛЬНОСТИ»

**М.Л. Бессарабова**  
Харьков, Украина

И.Пригожин, характеризуя состояние окружающего мира, являющегося предметом научного познания, обозначает его понятием нестабильный [2]. Этим свойством мир стал характеризоваться познающими его лишь недавно, а до сих пор он виделся как упорядоченный, детерминистский, а значит, поддающийся познанию. Задача человека состояла лишь в том, чтобы найти адекватный метод познания, который бы позволил выявить существующие в природе закономерности и с помощью этого установить контроль над природой или по крайней мере сделать её прогнозируемой. Такое видение мира породило феномен классической науки, которая сделала именно устойчивый маятник образом исследования, а понятию нестабильности придала негативное звучание, исключив его из круга своих интересов. Эти идеи и представления, являющиеся результатом научного осмысливания мира, задали тон всему западному мышлению на несколько столетий. Согласно этим представлениям, не оставалось места для уникальных, единичных событий, одним из примеров которых является человеческая индивидуальность. И неклассическая философия возникла именно вследствие сопротивления всепоглощающему рационализму, как стремление отмежевать человека от этой всеобъемлющей закономерности, сделать из гносеологического субъекта живую переживающую личность. Неклассическая философия, ставшая реакцией на научноцентристскую культуру, тем не менее не отрицала познаваемость и упорядоченность мира, а просто вынесла проблематику и результаты научного познания за скобки, обратив свой взор к человеку, к его смысложизненным проблемам.

Современная наука внесла значительные коррективы в представления человека о мире. Открытие неравновесных структур, в которых связи непредсказуемо устанавливаются сами собою, космологические открытия, выявившие существование у мироздания истории, привели, по мнению Пригожина, к тому, что понятия «беспорядок» и «нестабильность» стали атрибутами состояния природы и обрели равноправие наряду со своими антонимами, лишившись ранее присущего негативного оттенка. Реальность нестабильна, непрогнозируема, а значит, все познавательные усилия человека бессильны. Вследствие этого «вырисовывается контур новой рациональности, к которой ведёт идея нестабильности. Эта идея кладёт конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладёт конец любым возможным мечтаниям об абсолютно контролируемом обществе» [2, с. 51]. Такая ситуация даёт повод И. Пригожину говорить о сближении деятельности писателя и учёного: для обоих исходная ситуация открывает простор для фантазии и различных вариантов своего развития. Философия нестабильности для Пригожина не подразумевает отказ от познания или философствования, она лишь приближает естествоиспытателя к позиции гуманитария, вводя в деятельность первого категорию риска, выбора, ответственности. Иными словами, лишает его твёрдой почвы под ногами, заставляет прибегать к воображению. Такие требования к философу и учёному выдвигаются не впервые, хотя впервые под них подводятся гносеологические основания.

Философствовать без почвы пробовал и призывал следовать за ним Л. Шестов. Его философия выдержана в духе русской традиции, для которой характерны «свободная и внеаучная форма философского творчества» [3, с. 85], отсутствие философской системы. Русская мировоззренческая мысль является философией при условии понимания последней как «сверхнаучное интуитивное учение о мировоззрении» [3, с. 84]. Если принять такое определение, теоретизирование Шестова является философствованием, если же нет, то его творчество представляется отрывочными бессистемными неаргументированными афоризмами. Не ссылаясь ни на какие научные предпосылки, пренебрегая логическими аргументами, Шестов создаёт апологию беспочвенности, следовать которой он предлагает и философу, и учёному, и обычному человеку. Свою задачу русский философ видит в том, «чтобы раз навсегда избавиться от всякого рода начал и концов» [3, с. 35]. Реализуя это задание, Шестов объявляет логику проявлением закона инертности, который является врагом философии. Исходя из этого строится образ настоящей философии, цель которой – «научить жить человека в неизвестности... не успокаивать, а смущать людей» [4, с. 52]. Логика, приводя взыскиющую истину к формулировке закона, который является «укрепляющим сном», тем самым успокаивает, расслабляет, снижает актуальность дальнейшего вопрошания. А истинно философским состоянием является постоянное любопытство, вопрошение там, где всё, казалось бы, очевидно, исследование вопреки перспективе безрезультативности: «что за беда, что вы... увидите в баранах баранов?» [4, с. 173]. Чрезмерное доверие к научному познанию делает человека рабом всеобщих законов, установленных, быть может, ошибочно. Им подвергается сомнению сама исходная предпосылка, согласно которой в реальности господствуют законы. На самом деле, предполагает философ, законы выводятся из всегда ограниченного, хотя и разнообразного человеческого опыта. Позиция Шестова – бесконечно продолжать поиски и познание и всегда оставлять место для возможности события, противоречащего тому, что допускается доказанным и общепринятым. Мир познаем эмпирически, соразмерно конечному человеческому разуму, плодом которого являются

ется само понятие истины, утверждение о том, что одно возможно, а противоположное ему невозможно.

Такие взгляды русского философа объясняются его принадлежностью к религиозному варианту экзистенциализма, ищущего спасения в порыве к трансцендентному. Недоверие Шестова к обоснованному, подтверждённому наукой обусловлено его верой в то, что «царству разума, необходимости противостоит Бог. Бог ничем не связан, ничему не подчинён, для Бога всё возможно» [1, с. 105]. Поэтому наука, не берущая во внимание иные, ненаучные способы постижения истины, может однажды потерпеть крах. А значит, только гибкость философа, его переход к иным перспективам, учитывание всех мыслимых и немыслимых вариантов, включение воображения, допущение того, что «всё, что угодно, может произойти из всего, что угодно» [1, с. 109], делает его деятельность истинно философской, недогматичной и, следовательно, повышает вероятность обретения им истины.

Итак, философствуя «без почвы», не обращаясь к научным аргументам, вдохновлённый лишь интуитивными прозрениями, Л. Шестов приходит к тем же выводам, что и опирающиеся на науку философы конца ХХ ст. Новая рациональность, которую предлагали неклассические философы, и Шестов в том числе, предполагающая отказ от представления о всевластии человека, от полагания всеохватывающих законов, от веры во всеподданство логически мыслящего разума, утвердились через полстолетия как следствие логических выводов из научного познания мира. Это доказывает, что научный метод постижения истины не единственно возможный и верный. Интуитивное схватывание истины, обращение к нерациональной аргументации, поиск на неожиданных научной и философской тропах может привести кратчайшим путём к результатам, добытым тщательнейшим научным исследованием.

### Список литературы

1. Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Н. Бердяев о русской философии. – Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991. – С. 104 – 108.
2. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46 – 57.
3. Франк С. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Философские науки. – 1990. – № 5. – С. 83 – 91.
4. Шестов Л. Апофөз беспочвенности: опыт адогматического мышления. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1991. – 214 с.

**УДК 11**

**ПРОБЛЕМА ІМЯСЛАВІЯ, ЯК НЕКЛАСИЧНОЇ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ ПЕРЕДУМОВИ  
У ПАВЛА ФЛОРЕНСЬКОГО**

**I.K. Сацик**  
Київ, Україна

*Споконвіку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог.*  
*Євангеліє від Іоана, 1:1*

У наш збурений взаємними звинуваченнями та надмірними агресією і користолюбством час, на мою думку, найкращим, а можливо й єдиним шляхом до примирення може стати просте *мовчання*, відмова від гордовито-егоїстичних гасел, мітингів, та маніфестацій сили, що демонструють, навидше, людську нікчемність, ніж велич. Як стверджували християнські містики, ніщо так не вгашає дух, як пустомовство, а отже, саме в ньому слід шукати одне з основних джерел сьогоднішньої глибокої духовної кризи. Саме пафосні, декларативні заяви, про можливість втілення яких у життя сучасний демагог навіть не замислюється, і стали першопричиною тієї глобальної духовної кризи очевидцем якої є людина ХХІ-го століття. Сучасна філософія, звичайно, відчуває весь трагізм та небезпеку ситуації, в якій опинилось людство. Однак, нічого змінити не може, а деколи і не хоче. Причиною тому є глибока системна криза *самодостатності*, що паралізувала сучасну філософію, остання стала цінністю в самій собі. Гегель заявляв, що коли факти не відповідають теорії, то це, проблема саме фактів(?). Подібна теоретична абсолютизація привела до того, що кількість виголошених промов і тез, що містять дуже «корисну» інформацію зростає вже у геометричній прогресії. А живі люди з їх простими та водночас важкими духовними пошуками нажаль все менше цікавлять сучасних «магістрів гри в бісер». Недієздатність, що несю охоплені сучасні гуманітарні науки, і філософія зокрема, є прямим наслідком розірваності людського світосприйняття, теоретичні знання абстрагувались від життя і зациклились на собі самих. Повернення людству відчуття реальності життя, має бути визнане найголовнішою проблемою сучасної філософії, або в іншому разі філософія загине, а з часом не стане і людини. Однією з цікавих спроб вирішення цієї проблеми є імяславіє.

Імяславіє – традиція православної містики, що виникла у середовищі афонських монахів ісіхастів на межі XIX–XX століття. Одну з перших спроб розкриття змісту цієї духовної практики здійснив Павло Флоренський. У вміщенному до його праці «У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики)» параграфі «имеславие как философская предпосылка» зазначається: «Те, что мы называем имеславием, повністю пов'язує свою долю та духовну відповіальність за життя з вселенською свідомістю людства; імяславіє вірить у споконвічну та невід'ємну від людини істину, бо лише істинна дає людині її достоїнство. Освітчена чи неграмотна, культура або дика, нова або давня, людина завжди і скрізь була людиною: це означає, що в серцевині своєї духовної істоти вона завжди мала живе відчуття істини, і у цьому змісті завжди всі були рівні як люди. Мета імяславія, як певної інтелектуальної творчості, – членороздільно висловити споконвічне відчуття людства, без якого людина не є людиною, – і

відповідно, виявити онтологічні, гносеологічні та психофізичні передумови цього вселюдського відчуття і самовідчуття» [3, с. 274–275].

Павло Флоренський і сам сповідував аналогічні погляди, для цього пізнання істини досяжне лише у реальному поєднанні з нею, воно можливе лише через переосутнення людини, через її обоження, через стяжання нею любові, як Божественної сущності. Тобто через реальну зміну самої людської сущності, перехід її в іншу якість, якість об'єкта пізнання. Це свого роду сакральний взаємозв'язок, стан буття-спілкування, шлях містичного пізнання що здійснюється через призовання імені співрозмовника, *імяславіє*. Флоренський вважав, що при пізнанні не зовнішнє нам буття співвідноситься з нашим буттям, а ми самі своєю *енергією* сприймаємо, безпосередньо від пізнаваного буття, його одкровення нам і в нас. Ніби співрозчиняючись з енергією нашого сприйняття, енергія пізнаваного покладає основу для всього подальшого процесу пізнання. Пізнання це свого роду співіснування двох енергій, *сіненергія* або *синергія* (так у православних містиків називають співіирацію); уесь подальший процес пізнання за Флоренським, не перевиходить початкового синергійного одкровення реальності. Надалі пізнаючий не здобуває нового, а лише прагне самовільно відновити, закріпивши у свідомості те, що раніше неочікувало в одну мить відкрилось. Але закріпити так, щоб повторне одкровення реальності, якомога менш втратило від повноти одкровення періопочаткового. Цим органом самовільного встановлення зв'язку між пізнаючим та пізнаваним слугує слово, а саме – *ім'я* Лінне словом, що промовляється голосовим органом на думку Флоренського вирішується пізнавальний процес, об'єктивується *те*, що було до слова ще суб'єктивним і навіть нам самим не являлось як пізвана істина. Слово ж вимовлене підводить підсумок внутрішній спразі за реальністю і ставить перед нами пізнавальний порив як досягнуту ціль та закріплену за свідомістю цінність. Дві енергії, реальності та пізнаючого, близькі одна до одної, може навіть розміщені одна в одній але ще не становлять синергійної єдності, напруга посилюється і протилежність усвідомлюється все гостріше, поки не з'являється слово. «Це – як перед грозою. Слово є та близькавка, котра роздирає небо зі сходу на захід, являючи воплощений зміст: в слові врівноважуються та приходять до єдності накопичені енергії. Слово – близькавка. Воно не є вже ні та інша енергія окремо, а – нове, двоєдine енергетичне явище, нова реальність у світі. Воно – потік між розділеним до тих пір. ... Слово є сама реальність, словом висловлена, – не як дублікат її, копія поряд з нею поставлена, а іменно вона, сама реальність у своїй справжності, у своїй нумеричній самототожності. Словом і через слово пізнаємо ми реальність, і слово є сама реальність. Таким чином, в пайвницьому ступені слово підлягає основній формулі символа: воно – **більше себе самого**» [3, с. 284–285].

Отець Павло акцентував увагу на безпосередньому прямому взаємозв'язку суб'єкта та об'єкта пізнання, а тому, саме слово *релігія*, що означає зв'язок або відновлення зв'язку, стало для цього синонімом справжнього буття. Для цього реальне спілкування та пізнання можливе лише за умов цевного відношення до світу в якому живе людина. Це відношення повинно бути реалістично-релігійним, а не абстрактно-науковим, для Флоренського: «Протестантизм – теж релігія, теж спілкування, але – спілкування в поняттях. Гегель і Кант були глибоко релігійними – але в поняттях. ... Наука – теж спілкування. Спілкування з природою, але в поняттях, бо в науці немає імен, а є лише поняття. Тому наука є зустріч людини з поняттям, реальності з поняттям, поняття з поняттям. Навіть художество (мистецтво) не дасть повноти життєвого спілкування, хоча це краще, ніж спілкування понятійне,

наукове, але й воно не є настільки глибоким, як спілкування релігійне, містичне» [2, с. 271–272].

Подібні погляди та формулювання думок для західноєвропейського типу мислення, що домінує у сьогоднішній науці, можуть здатись незвичними та нетрадиційними, але сучасний ще не означає завжди правильний. В полі тієї культури, представником якої на початку ХХ-го століття був Флоренський, його світогляд в основних своїх положеннях зовсім не виходив за традиційні рамки, але в середині їх розвивав окремі положення православної доктрини, одночасно підводячи під них фундамент і західноєвропейської культури та науки. Як зазначає дослідник В.В.Бичков: «Флоренський був яскравим представником, а багато в чому і останнім теоретиком двотисячолітньої східноєвропейської гілки культури, що має своє коріння в античній Греції, що доходить через раннє християнство, Візантію та Давню Русь до ХХ століття в руслі православної культури [1, с. 295]».

Флоренський здійснив спробу відкрити новоєвропейським філософам той величезний пласт ісихастської антропології, онтології та гносеології, що у свій час були зверхнью відкинуті, egoцентричним західноєвропейським квазігуманізмом. Можливо, хоча б сьогодні, сучасні гуманітарії звернуть свою увагу на той нерозривний, емпірико-теоретичний досвід духовного подвижництва, що впродовж тисячоліть зберігався та примножувався мислителями східнохристиянської філософської традиції.

### Список літератури

1. Бычков В.В. Философия искусства Павла Флоренского. // Священник Павел Флоренский. Избранные труды по искусству. – М.: «Изобразительное искусство», 1996.
2. Лосев А.Ф. Термин «магия» в понимании П.А.Флоренского. // Павел Флоренский. Христианство и культура. – М.: «АСТ», Харьков: «Фолио», 2001.
3. У водоразделов мысли. // Павел Флоренский. Христианство и культура. – М.: «АСТ», Харьков: «Фолио», 2001.

### УДК 11

## ФИЛОСОФИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА В МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ОППОЗИЦИИ «ВОСТОК – ЗАПАД»

*А.А. Петрушин  
Днепропетровск, Украина*

Хорошо известно, какое провиденциальное значение придавал И.А.Бердяев креативным свойствам человеческой духовности: творчество в духе, считал мыслитель, оправдывает человеческое существование, определяет его целесообразность и смысл, оно, творчество, есть *антроподицес* [1, с. 205]. Важно, что такое – не оправдываемое, а оправдывающее – понимание творчества несет в себе не просто культурный, а религиозный смысл: «Творчество есть продолжение миротворения» [1, с. 211].

Профетический антроподицеский пафос философии Бердяева в современной мировоззренческой ситуации обретает новое, весьма актуальное звучание.

Она, эта философия может составить компоненту биофильтро-оптимистической мировоззренческой дополнительности (то есть выполнить компенсаторную роль) по отношению к постмодернистским мотивационным доминантам сознания, которые провоцируют диссипативные, энтропийные, *ДЕ*конструктивные интеллектуальные подвижки. Установление такой дополнительности представляется вполне вероятным, если учесть, что секулярная культура имеет «собственные» мировоззренческие средства, благодаря которым сознание сохраняет – при любых обстоятельствах – креативную способность. Одним из таких средств является отшлифованная европейской рационалистической традицией конструктивная предрасположенность метафизического (трансцендентально-рефлексивного) мышления. Именно метафизика, будучи организационно-тематическим и предметно-содержательным ядром интегративного философского мировоззрения, может стать важным средством аккумуляции и трансмиссии творческих способностей сознания; метафизика не только возбуждает когнитивное воление, заставляя сознание испытывать интенсивную «конструктивную жажду», но в то же самое время выступает источником уголения этой жажды, так как ориентирует мышление к *должному*, чем обеспечивает ему возможность развертывания в проективном, перспективном измерении.

В современной литературе можно встретить и такие взгляды, в которых ценность интеллектуального креативного синтеза подвергается радикальному сомнению. Утверждается в частности, что в европейском мышлении откристаллизовались две основные установочно-ориентационные доминанты; первая, отсылающая к *должному*, как раз и присуща метафизике, причем метафизике, которая базируется на социокультурных мотивациях христианства, в том числе и православного; вторая, нацеленная на сущее, восходит к цивилизационным детерминантам, носит светский (преимущественно) характер и олицетворяет «чисто» западный тип мироотношения. Используя такую квалификацию, некоторые авторы предъявляют к православной установке претензии в том, что она излишне «метафизична»: универсалистская дедукция *должного* с неизбежностью ведет к практическим попыткам превращения утопий в реальность. Попытки эти означают не что иное, как деятельное «овеществление» тоталитарных идей, и не случайно в православном (лучше сказать: в исторически определенном как православный) мире началась и наиболее эффективно осуществилась практика «соборного» социального устроения – строительства коммунизма в «отдельно взятой» стране. Напротив, Запад (как социокультурная целостность) имеет – за счет своей аналитичности, неметафизичности, прагматичности – «врожденный иммунитет» против тоталитарных мотиваций, о чём якобы свидетельствует новейшая история.

К числу авторов, настойчиво проводящих эту точку зрения, относится российско-американский культуролог Б.М.Парамонов. В одной из своих программных работ он сопоставляет «скептическую общественную гносеологию Запада» (бердяевский термин, обозначающий демократию) и российскую (шире: православно-христианскую) склонность к «синтетическому мировоззрению», к целостной истине, к проективному мышлению. Б.М.Парамонов утверждает при этом, что секулярная, аналитически-светская мотивация западного духа парадоксальным образом идентифицируется с апофатическим богословием, единственным методом религиозного гноэса: агностицизм оборачивается путем богопознания; такова религиозная парадоксия, явленная Западом в практическом социальном действии, которое называется демократией. В свою очередь, «христианский» Восток оказался невосприимчив к постижению этой парадоксальной природы высших начал знания и бытия, к пониманию их многообра-

зия, несводимости к единому принципу. «Опыт России показывает опасность монистического мировоззрения прежде всего. Опасна сама структура монистически ориентированного духа, а не содержательность его наполнения» [2, с. 195–196]. Автор солидаризуется с оценкой, которую дал в свое время Л. Шестов философи У. Джемса: с точки зрения последнего, основной грех всех философских и теологических построений заключается в «постоянном стремлении подчинить вселенскую жизнь одной идеи» [2, с. 193].

Отмеченное обстоятельство имеет, на наш взгляд, отношение к вопросу об институционализации идеальных установок в реалиях социокультурных процессов. Нельзя, однако, не видеть и того, что установочная альтернативность Запада и Востока существенным образом преломляется и во внутренней духовной динамике, характеризуя последнюю в парадигмально-статусных, знаковых чертах. И также надо подчеркнуть, что возможность трансформации идейных мотивов в тоталитарную норму долженствования необходимо отслеживать не только в «структуре духа», и даже не в направленности его ориентации, сколько в функциональных его определениях, в конкретных особенностях осуществления социокультурной динамики. Мировоззренческие «опасности» не обусловлены непосредственно характером установки; неважно, какова она сама по себе: агностическая она или религиозная, плюралистическая или монистическая, аналитическая или универсалистская, скептическая или априори конструктивистская; тоталитарность долженствования возникает там, где нормативная функция той или иной установки не компенсирована противоположной нормой. И не только монизм, но и плюрализм может выполнять мотивационную функцию когнитивного принуждения; также и некомпенсированная аналитика (например, постструктураллистская доминанта деконструктивизма) индуцирует некрофильское вожделение, подвигает мышление к расчленению, расщеплению предмета; такая аналитически-диссипативная доминанта не содержит потенции смыслового синтеза, соединяющего разное в целое: в инаковости она усматривает враждебность, и потому утверждает идеал отдельного (локализованного), а не универсального; стало быть, такую доминанту можно квалифицировать не только как некрофильскую, но и как инцестуально-нарциссичную.

Со своей стороны, универсалистская мотивация может превратиться в тоталитарную, если конститутивная целостность внутренне непротиворечивых ее идейных экспликатов не будет дополнена рефлексией неполноты, скептическим сознанием относительности всякой истины, сознанием неопределенности всякого когнитивного проекта. И в данном аспекте претенциозный универсализм восточного христианства действительно проявляет себя как виртуальная область тоталитарных интенций.

Вот почему, как было сказано с самого начала, философия Н. А. Бердяева может сыграть существенную роль в деле противостояния деструктивному (диссипативному, разрушающе-рассеивающему) наитиску постмодернистского интеллектуального «беспредела». Бердяевская мысль о творчестве как корреляте свободы открывает пространство для сознательной и *ответственной* (преодолевшей инфантильность, а значит – не содержащей ни релятивистских, ни тоталитаристских потенций) конструктивности.

Неукоснительная несвобода долженствования (как та, что исходит из тоталитарной монистической догматики, так и та, что навязывается релятивистским деконструктивным нарциссизмом) может быть, очевидно, нейтрализована осознанием того, что дело, решаемое человеком здесь и теперь, на *этой* Земле, есть, в конечном счете, дело богочеловеческое, дело «миротворения».

**Список литературы**

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии // Самопознание. – Л.: Лениздат, 1991. – С. 19–340.
2. Парамонов Б.М. К пониманию Запада. Пантеон: демократия как религиозная проблема // Конец стиля. – СПб: Алетейя; М.: Аграф, 1997. – С. 195–196.

**УДК 215****РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА**

**C. A. Титаренко**  
Ростов-на-Дону, Россия

В современной культуре возрождается интерес к обсуждению мировоззренческих проблем с религиозных позиций, что позволяет говорить о ренессанс философии «Серебряного века». А это делает актуальным обращение к творцам этого направления. В рамках этого устремления мы и предлагаем рассмотреть духовные истоки религиозной философии Бердяева, что может нам дать ключ к пониманию духовных коллизий современной культуры. Мы полагаем, что та модернизация христианской религии, которую проводил Бердяев с позиций философии, была осуществлена именно с гностических позиций. При этом под гностицизмом здесь понимается не просто следование давним гностическим системам, хотя элементы такого следования явно прослеживаются, и не преемственность идей таких философов как Шеллинг и Соловьев, которые сами опирались на гностические интерпретации, а попытка из недр культурного самосознания, рационалистического по устоявшейся в ней форме сознания, выдвинуть новое решение религиозных проблем. Этот вопрос не о самой возможности религиозной философии как попытке прояснить философскими средствами существо обсуждаемых религиозных проблем, а вопрос о перенесении выводов философии в религиозную проблематику, вопрос о переоценке религии с позиций культуры. Сторонниками некритичного отношения к позитивному решению этого вопроса у Бердяева были такие его современники как католик К. Пфлегер и протестант Э. Порре. Они полагали, что гностический элемент допустим с точки зрения православной доктрины, поскольку православие является признанной конфессией, поскольку православный гнозис Бердяева не является еретическим. Более того, уже современный православный теолог М. Бергос считает, что философский дискурс Бердяева подтверждает конструктивность использования духа греческой патристики к решению современных религиозных проблем. Критиками Бердяева выступили Е. Лундберг, С. Булгаков, Л. Шестов, Ж. Маритен, М. Лот-Бородина. Все они указывали на недопустимость привнесения собственно-человеческих начинаний в религиозные духовные конструкты, заключающиеся в познании откровения. Это и расценивалось ими как гностический уклон, недопустимый с позиций христианства. Неоднозначность оценок заставляет нас обратиться к прояснению определения статуса религиозной философии у Бердяева.

В рамках самосознания культуры 2-й половины XIX века было осознано, что традиционно выработанными рационалистическими средствами невозмож-

но определить сущность человека. Непрояснённость сущности привела к дезавальвации ценности человека, который является генератором культуры. Сведение человека к социуму в позитивизме и марксизме, к мировому волевому началу в философии жизни ставило под сомнение существование культуры как таковой. Попытка найти выход из этой ситуации была сделана различными теософскими направлениями. Ценность человека, а значит и творимой им культуры, обосновывалась наличием особого трансцендентного плана бытия, к которому имеет приобщение человек. Тем самым человек освобождался от власти иной окружающей действительности. Однако это не ставило его в центр вселенского бытия. В русском самосознании рубежа XIX–XX веков была сделана попытка объяснения трансцендентной реальности с позиций христианства. Эта реальность при этом приближалась к человеку, делалась имманентной ему. Именно идея Богочеловечества как идея реального участия человека в Божественном существовании, фундировала его центральный статус в мировом бытии. Однако решённый таким образом вопрос о статусе человека в мировом бытии приводил к постановке нового вопроса о статусе человека в предстоянии Богу. Традиционное христианство так решило этот вопрос. Человек должен обратиться к Богу и, уповая на благодать, переводить высшее истины в земной мир, стремясь к неземному. В русской философии была сделана попытка сблизить неземное с земным и тем самым возвеличить статус человека. Таким образом, гуманистическая идея центральности человека в мировом бытии была привнесена в христианство, создавая новое течение – христианский гуманизм. В философии Бердяева это и проявлялось в его идеи религиозной философии, которая была заменой традиционной религии новой формой видения, сочетающей мистику и творчество. Под мистикой здесь прежде всего понимается именно человеческое приобщение божественному, соучастие его в Божестве, а под творчеством – реализация этого соучастия в окружающем мире. Говоря о проретической мистике, как самом прогрессивном её виде, он заявляет о предврении в ней конечного преображения мира, а о подлинном творчестве как о реальном соучастии человека в божественном творении мира. Это свидетельствует о взаимообратимости духовных реалий мистики и творчества, их неразрывной связи в новом опыте. Так, поначалу не отрицая приоритетности божественного существования, Бердяев концентрировал своё внимание именно на человеческой сущности. Но эта самостоятельная сущность человека, его самобытность требовала выявления особого сущностного начала человека, позволяющего ему проявлять свою инаковость в отношении к Богу. Традиционно в христианстве отличие твари от Творца связывалось с её ничтожеством – творением «из ничего». Ничто здесь воспринималось как отрицательная характеристика, буквально как абсолютное отсутствие чего бы то ни было. Бердяев, желая возвысить статус человека, перетолковывает ничто, используя древнегреческий контекст этого понятия как изначального хаоса, являющегося источником изменений. Таким образом, ничто приобретает позитивную сущность. Поскольку именно ничто обосновывает самобытность человека, оно постулируется в качестве начала, которое необходимо Богу. Первоначально до 1928 г. это начало имело свой исток в тёмной основе самого Божества, являясь его реализацией в творении. В российский период он ожидает скорого наступление конечного преображения мира. Ничто здесь входило в замысел творения, и постулировало свободный ответ человека Богу. С 1922 по 1928 г. прослеживается переосмысление. Ничто не избрало путь согласия с Богом, а значит, Он и не несёт ответственности за него и то зло, которое вытекает из его проявлений. Ничто имеет внебожественный исток. Но вместе с тем, несмотря на его отрицательные

проявления оно необходимо Богу, ведь Ему необходим самобытный человек, конституирующий свою самобытность «из ничего». Замечание Лот-Бородиной Бердяеву в том, что ничто является не Божественным, а человеческим, встречает его созвучие. Именно оно конституирует самобытность человека. А упрёк Маритена, в том, что об этом начале нет ничего в откровении, находит ответ, что этого и не нужно, ведь это начало может раскрыть человек как сущность, принадлежащую именно ему. Роль Бога заключается в помощи в момент создания, когда человек наделяется даром творчества и в актах благодати, когда в согласии с Богом человек получает благодатную помощь в реализации своего творческого предназначения.

Бердяев считал, что Божественный процесс отражается в земном мире, и гуманизм является очередным этапом раскрытия Божества, этапом раскрытия его человечности. Однако катаклизмы истории, усиление зла в мире разрушили его веру в благоприятный исход гуманизма. Зло здесь уже свидетельствовало о Богооставленности мира. Поскольку именно человек является посредником между Богом и миром, то эта богооставленность связана с ним. Возвышая человека, Бердяев начинает радикально обличать проявляемое им зло. Концепция объективации есть объяснение сущности зла в мире. Таким образом, в радикальной богочеловеческой борьбе со злом центральным агентом действия оказывается человек. А раз так, то именно культурные формы, а не религия, являются адекватной формой духовности в современном мире. Религия перерастает в культуру, становясь религиозной философией, вера – в творчество. А это и есть гностицизм как попытка перенести приоритет в богообщении от Бога к человеку. Человек достигает Бога, прежде всего не по милости благодати, а в силу свободы личного духа – гнозиса. Это приводит к тому, что человек становится реальной божественной сущностью на земле, христианство из-за гностической прививки перерастает в антропотеизм. И хотя Бердяев заявляет о богочеловеческом характере творчества, именно его свобода, имеющая приоритет, отдаёт приоритет человеку.

## УДК 113

### КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА В «ФИЛОСОФИИ ИМЕНИ» С. Н. БУЛГАКОВА\*

Ж.Л. Океанская  
Иваново, Россия

В контексте отечественной православной мысли Нового времени С.Н.Булгаков в существенных чертах завершает дело, начатое А.С.Хомяковым, а именно – реставрацию онтолого-метафизических оснований человеческого сознания и космологической реальности, утраченных в результате общеантропологического кризиса и Востока, и Запада.

«Философия имени» в целостном своём замысле может быть понята как радикальное возвращение онтологических оснований языку. Булгаков сразу же указывает на трансцендентность самих оснований словесной реальности по отношению к возможностям её как лингвистико-филологического, так и тради-

ционно-философского обнаружения: «...слово... есть пришелец из другого мира, вернее сказать, оно принадлежит сразу двум мирам. Вся новейшая философия, кроме Лейбница, прошла мимо языка, можно сказать, не заметив проблемы слова. Ни Кант, ни Фихте, ни Гегель не заметили языка и потому неоднократно являлись жертвою этого неведения».

Основная собственно булгаковская мысль (с такой заострённостью она прозвучит несколько позднее, пожалуй, лишь у Хайдеггера, с именем кого культурное сознание связало и закрепило это клише) состоит в следующем: «...не мы говорим слова, но слова внутренно звучат в нас, сами себя говорят, и наш дух есть при этом арена самоидеации вселенной... В нас говорит мир, вся вселенная, а не мы, звучит её голос. Слово *космично* в своём естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нём и через него звучит мир, потому слово антропокосмично...». Следуя Гумбольдту, Булгаков особо подчёркивает, что «слова рождаются, а не изобретаются, они возникают ранее того или иного употребления, в этом всё дело». Но Булгаков в этом нафосе идёт значительно дальше Гумбольдта, для которого язык есть энергия человеческой деятельности: «...вообще нет и быть не может генезиса слова, слово не может возникнуть в процессе. Оно может быть или не быть, наличествовать или не наличествовать в сознании... Слово необъяснимо, оно существует в чудесной первозданности своей».

Булгаков указывает и на метафизическую – соборно-софийную – природу языка, из чего вытекает социум и его состояния не как основания, но уже как продукты культуры. Реальное многообразие языков мыслится им как видовая вариативность родового логоцентрического единства более высокого – космологического – порядка. Человек оказывается в зависимости от этих метафизических обстоятельств, но именно они делают его место центральным в бытии: «Язык дан человеку, потому что в нём и через него говорит вся вселенная». Наставая на космологическом вестничестве и энерго-информационной природе человеческого языка, Булгаков создаёт своеобразную контроверзу традиционно сложившемуся в сиентистском сознании семиотическому пониманию языковой реальности: «в словах говорит себя космос», «слово как мировое, а не человеческое только слово есть идеация космоса», и, таким образом, «положение, что *слова сами себя говорят*.., сами звучат в человеке, но не создаются человеком, соответствует *природе слова*, и иначе быть не может», поскольку «слова суть символы смысла...».

Человек оказывается не просто медиумом при таком положении дел – ведь его духовное местоположение в таком космосе центрально, – а сам космос в духовном отношении *антропоцентричен*. Согласно мыслителю, всё это свидетельствует о высочайшем творческом призвании человека, а не о его онтологическом рабстве. Человек оказывается единственным из всех известных нам живых тварей существом *космически одарённым*.

Мир у Булгакова становится творческим полем встречи божественного и человеческого, трансцендентного и экзистенциального факторов, причём полем, *даруемым* от первого – последнему, от Бога – человеку. Для автора «Философии имени» очень важен именно этот *антропокосмизм реальности*, лишь на его основе события Священной Истории прочитываются как продолжающиеся за пределами Рая богочеловеческое общение. Именно *попечение о человеке как венце творения* позволяет говорить о редкостном для XX столетия *теологически обосновываемом гуманизме софиологического учения*. С полным раз-

рушением таких оснований были связанны антиантропологические тенденции в хайдеггеровской герменевтике и деконструктивизме...

Ставя «вопрос о символической природе слова» и подчёркивая, что «слово есть символ смысла, сращение идеи со звуком», автор «Философии имени» соединяет платоническую метафизику и романтический органицизм. Та же самая идея высказывалась и Гумбольдтом: «Любой язык в полном своём объёме содержит всё, превращая всё в звук» («О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества»). Однако мы можем сказать, что Булгаков делает эту тему центральной. «Философия имени» Булгакова – это не только рефлектирование и обобщение идей русского гумбольдтианства К.С.Аксакова и А.А.Потебни, но и развитие ряда хомяковских филологических интуиций, в свою очередь весьма близких смыслоформам барокко и Лейбничу...

*Антигностический космологизм* булгаковской метафилологии в лучшую сторону отличает её от существенно близких опытов Флоренского и Лоссева: в ней сохранен онтологический статус космической реальности, герменевтически не растворённой ни в схоластической рефлексии по поводу авторитетности источников, ни в культурно-морфологических и психологических галлюцинациях учёных.

Современные космологические разработки, постепенно отходящие от классической в физике XIX века фридмановской модели однородной и анизотропной «расширяющейся Вселенной», постепенно и неуклонно подводят к идее о невозможности её *описания* как Целого – ибо это происходит потому, что обнаружился дефицит внутри физики, внутри самого астрофизического миропонимания, того, что составляет её предполимающую основу, а именно – метафизики. Булгаков радикальным образом восполняет этот пробел, и новое открытие его трудов принадлежит будущему; его софиология не является «реликтовым излучением» умершей интеллектуальной культуры.

Антисемиотический космологизм «Философии имени» С.Н.Булгакова связан с развитием совершенно иного, непривычного для нынешнего научного сознания взгляда на природу языковой символики: не антропогенетического, а онтотеологического. И это было весьма своеобразное филологическое воскрешение Лейбница: «Бог, создав человека существом общественным, не только внушил ему желание и поставил ему в необходимость жить среди себе подобных, но и даровал ему речь, которая должна была стать великим орудием и всеобщей связью общества. Таково происхождение слов, служащих для представления, а также и для объяснения идей» («Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии», книга третья «О словах»). Согласно «философии имени», язык есть энерго-информационная и онтологическая, проще говоря, бытийная, а не знаковая система.

До сих пор не решён вопрос о возможностях однозначной патристической верификации этого исходного принципа, уходящего в архаические мифоосновы человеческого сознания, что не отменяет ценности «Философии имени» С.Н.Булгакова как наиболее продуманного в своей сущностной завершённости *метафизического обрамления* к современным герменевтико-культурологическим, структуралистско-феноменологическим и даже биогенетическим разработкам о языке, имеющим несомненную, но лишь *относительную* ценность, только оттеняющую космологическую неисчерпаемость самой языковой мифоосновы.

**УДК 141.7**

## ИНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК: ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПОИСКАХ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МЕРЫ

**Ю. В. Шичанина**  
*Ростов-на-Дону, Россия*

Для отечественной философии проблема измерений и меры человеческого является одной из наиболее острых. В этой связи представляется актуальным рассмотреть теоретико-методологическую специфику концептуальных построений современной метаантропологии и присущего ей дискурса. Метаантропология при этом выступает не только как метатеория (рефлексия второго порядка над антропологическими теориями XX века), а становится антропологией «границ и пределов». Реализуя накопленный философией ХХ века потенциал, она максимально приближается к достижению «иномерного» человека.

В целом можно сказать, что мера человеческого задана совокупностью проявлений человеческого. При этом *мера может быть задана «извне», пространственно-логически, в гносеологическом аспекте*. Наиболее адекватным данному варианту и способу задания меры будет понятие *измерения* как совокупности действий, выполняемых с целью нахождения числового значения измеряемой величины в принятых единицах измерения и в соответствии с определенным правилом. В результате могут быть получены биологическое, социальное и т.д. измерения, методологические срезы и грани человеческого. Однако мера может быть задана и *«изнутри» – экзистенциально-личностно – интенсивностью, способом и степенью актуализации Иного, интегрированности Иного в наличную меру*. Представляется, что введение в объяснительный оборот концепта «иномерности» позволяет аккумулировать в одном понятии оба обозначенных, диалектически взаимосвязанных смысла.

В современной новейшей русскоязычной метаантропологии можно выделить нескольких оригинально разработанных моделей понимания человека и человеческого. А именно: «*интервальную*» (Ф. Лазарев), «*пределную энергию*» (С. Хоружий), «*маргинальную*» (С. Гурин) и «*метаантропологическое учение о человеческом бытии в обыденных, предельных и запредельных проявлениях мужского и женского*» (Н. Хамитов). Инвариантное содержание вышеобозначенных, во многом синтетических теорий можно представить в виде утверждения принципиальной несубстанцируемости, многомерности (иномерности) человека и способов его означивания. Вместе с тем в концепции Лазарева основное внимание уделяется определению границ и «узловых точек» меры внутри социокультурной действительности. При этом пограничные состояния как таковые не рассматриваются. А метаантропологии Хоружего, Хамитова и Гурина акцентированы на возможности онтологических метаморфоз и эволюционных перспектив, при этом представлены варианты топики антропологической границы, различные пограничные стратегии.

Для данного исследования представляется существенным, что «*интервальная антропология* Ф. Лазарева в целом остается в пределах диалектической логики, является «*интервальной диалектикой*», поэтому, с одной стороны, позволяет конструктивно рассматривать человека и культуру, опираясь прежде всего на категорию меры, а с другой – обнаруживает соответствующие традиционному диалектическому дискурсу ограничения в постижении антропокультурных реалий современности, когда, например, наличная, системная и реаль-

ная меры человеческого вступают в конфликт и трагическое (неразрешимое в пределах человеческой жизни) противоречие. Разрабатывающая тему границы «антропологическая модель третьего тысячелетия» С. Хоружего носит предельный энергийный характер. Человек здесь рассматривается как синергично эволюционирующее существо, меняющее в процессе тип организации собственной активности по направлению к запредельному телосу. Подчеркнем, что если в концепции Ф. Лазарева имманентная динамика антропологической меры как диалектического понятия не нуждается в специальной акцентуации на Ином (важно правильно определить наличную и системную меры и зафиксировать момент перехода), то энергийная антропология С. Хоружего уже не может обойтись без синергийного включения в представление об антропологической мере онтически и онтологически Иного. Тем самым, можно заключить, что в последнем случае мера приобретает синергийный динамический *предельный* характер, выявляется прежде всего как иномерность. Особое значение приобретает определение топики и стратегий антропологической границы.

*Метаантропология* Н. Хамитова интегрирует в себе подходы философской антропологии, экзистенциализма и персонализма, состоит из философии обыденного, предельного и запредельного бытия человека. Поскольку вопрос об основаниях человека оказывается сущностью взаимосвязан (также как и у вышеобозначенных авторов) с вопросом о предельном и запредельном, здесь оказываются востребованными понятия экзистенции, трансценденции и в конечном итоге антропотрансценденции. Также отчетливо просматривается связанный с онтологией творчества метаантропологическая перспектива. Выражаясь в терминах нашего исследования, можно сказать, что означенная перспектива последовательно реализуется преобразованием одномерного человека обыденности в пограничного человека экзистенциализма, а затем в запредельного сверх-, мета- и богочеловека. Но для этого, подчеркнем, он должен актуализировать собственные иномерные основания – актуализировать и разрешить трагические противоречия собственной жизни.

*Маргинальная антропология* С. Гурина идея по созвучна не только трем представленным выше концептуальным построениям, но и нашим собственным (с той существенной разницей, что исследование иномерности осуществляется нами со светских позиций). В данном контексте социально-философское определение «маргинальности» не просто дополнено антропологическим, а принципиально преобразовано в онтологическое. Мера человеческого, его онтологический масштаб тем самым определяется человеческой способностью находиться на краю, на пределе, преступать во имя нового своего качества наличие бытие. И поскольку маргинальность здесь есть не просто ситуативное свойство и временное положение, а фундаментальное качество и способ бытия человеческого, мера человеческого не может не включать в той или иной степени онтологически иное, она по сути своей есть иномерность. В гносеологическом ключе маргинальный подход Гурина во многом аналогичен интервальному подходу Лазарева, так как поднимает проблему границ и пределов познания. Наряду с этим маргинальность предстает как гносеологическая категория, обозначающая нечто нелогичное, непрозрачное для сознания, недоступное для познания (непознаваемое, внеациональное, парадоксальное, абсурдное, апофатическое и т.д.).

Предварительный анализ философской антропологии XX века и метаантропологических построений рубежа тысячелетий наглядно демонстрирует актуальность и востребованность идеи иномерности в современной культуре. На разных уровнях сознания и философской рефлексии она ищет адекватного

выражения. Симитоматично, что авторы рассмотренных в тексте параграфа метаантропологических подходов в унисон притягают на новую парадигму философии человека, и каждый из них, опираясь на передовые концепции естествознания, одновременно подчеркивает философскую преемственность древнего духовного опыта. При этом фундаментальной онтологической, гносеологической, аксиологической категорией так или иначе выступает принимающее различные облики, ориентированное на новый внутренний и внешний синтез противоречие: между различными интервалами абстракции, типами дискурса, жизненными этапами, модусами бытия, типами организации человеческой активности, маргинальными феноменами, стратегиями границы и т.д. Вопрос, тем самым, ставится не только о наличии мере человеческого, но и о мере трансформации, преображения и метаморфозы, о мере предельной и запредельной, об иномерности. Едва ли можно считать все эти рассуждения случайными оговорками нескольких профессиональных философов. Скорее, это адекватная философская реакция на антропологические реалии современности (активизацию человека в отношении собственных границ) и ее культурный контекст: нарастающее влияние высоких технологий, средств массовой коммуникации, новых мифологий, феминизма и идеологии потребительского общества.

**УДК 141.7**

## ИДЕЯ ПОКОЛЕНИЙ В СУПРАМОРАЛИЗМЕ Н.Ф. ФЕДОРОВА: СОВРЕМЕННЫЙ КОНТЕКСТ

*В.Н. Кораблева*  
*Харьков, Украина*

Сегодня, в условиях нарастания глобализационных тенденций, национальные культуры стремятся актуализировать свою самобытность, противопоставляя её универсальности. Самобытность как доверие к культурному статусу нации, ее внутренняя духовная опора, есть выражение творческих усилий народа, специфика его менталитета. Потенция нашей самобытности кроется в православии, чем и обусловлена необходимость обращения к религиозной философии. Классическая европейская рациональность, выстраивая хронотоп окружающего мира, мыслит время как историю, линию прогресса, представленную цепью преемственных поколений. Православие подчеркивает превосходство «горнего мира», вертикали вечности, плавая историю до бессмысленной и бесцельной суеты. Исследование наших духовных корней – европейских, славянских, православных – приводит к актуализации проблемного узла на пересечении этих линий, к необходимости исследования идеи поколений в обеих традициях.

Из плетни философов, традиционно относимых к русской религиозной философии, малоисследованным остается вклад Н.Ф. Федорова, часто трактуемый как «предтеча» чего-то более весомого и значимого, не имеющий самостоятельной научной ценности (что представляется необоснованным). Смысловым ядром философской концепции Н.Ф. Федорова выступает идея солидарности поколений как единственная возможность достижения реального бессмертия человечества, избежание Апокалипсиса. Н.Ф. Федоров заменяет христианскую догматику этикой, называя свое учение супраморализмом, высшей христиан-

ской моралью, суть которой заключается в осознании своего долга перед отцами-предками. Рождение – это принятие жизни от родителей, то есть лишение родителей жизни, чем обусловлен долг воскрешения родителей, который дарует детям бессмертие. Философ даже заменяет категорию «человек» категорией «сын человеческий», что позволяет проводить параллели с теорией Х. Ортеги-и-Гассета, полагающей истинной антропологической сущностью «осознание себя наследником».

Н.Ф. Федоров воспринимает весь род человеческий как единую семью, которая далеко разошлась и забыла о своем родстве. Когда-то человечество начинало с очень тесных семейных связей, что помогло ему выжить перед лицом смертельных опасностей, и сегодня человечество вновь оказалось перед угрозой мира, изуродованного им самим: бесконечные стихийные бедствия и реальность экологической катастрофы вновь требуют объединения человечества, сродни первобытному единству, и лишь эта солидарность, по мысли Н.Ф. Федорова, может гарантировать людям победу над природой. Супраморализм – это проект построения посюстороннего Рая, Царства Божьего на земле, которое возможно только через объединение человечества в убеждениях – православием, и в осознании себя «сынами человеческими», а друг друга – братьями. Особое напряжение данная философская концепция, на наш взгляд, вызывает требованием прекратить деторождение во имя отцевоскрешения, то есть для воскрешения предков и бессмертия рода человеческого должны исчезнуть рождение и смерть как две стороны одного процесса – тленности человека. Распространенная же трактовка бессмертия подразумевает «исумирание», но отнюдь не «нерождение». На первый взгляд, этот постулат Н.Ф. Федорова противоречит библейскому «плодитесь и размножайтесь», но логика философа такова: «Не нужно рождать смертное, а нужно воссоздавать умершее, тогда в мире как подобии Божьем не будет смерти».

Учению Н.Ф. Федорова свойственна специфическая философская оптика, в фокусе которой человек представлен не в социальном, а в природно-родовом и одновременно универсально-космическом аспектах. Библейский сюжет о том, что Бог задумал человека по образу и подобию своему, а создал по образу, породил всевозможные трактовки вариантов достижения подобия Божьего. Н.Ф. Федоров видит достижение подобия в Святой Троице, сам Бог – это родовой коллектив (Отец, Сын и Святой Дух, условно уподобляемый философом Дочери), поэтому отдельный человек никогда не сможет достичь подобия Божьего, а только через синтез всех поколений, в «супраморалистической совокупности». И это тоже является весомым аргументом в пользу коллективного спасения, а не индивидуального самосовершенствования, попытки достижения Богоподобия «в одиночку».

На Руси издревле духовным основанием християнства было почитание отечества, понимаемого в трех аспектах: отца родного по крови, отца духовного и родины-отечества. Страшным наследием атеистического общества явилась разобщенность семей и отдельных людей, ведь отказ от небесного Отцовства неизбежно породил отказ от отцовства земного и привел к разрушению межпоколенческой солидарности. И очень уместно в данном контексте обозначение современной культуры как «умножающей маски одиличества среди множащихся коммуникативных средств» (А.С. Филоненко). В противовес этому современная религиозная философия предлагает интерпретировать общество как «объединение семей, а не сумму человеческих одиличеств» (Д. Контулас). Слово «отец», «родитель» превращает наше индивидуальное бытие в таинство прича-

стности, мы признаем тем самым онтологическую основу нашего бытия в другом человеке, собственную фундаментальную недостаточность.

Бозврашась к нашим культурным корням, следует отметить, что мышлению человека в традиционном обществе свойственно «мышление родом (семьей)», и в этом смысле вопрос «чей ты?» первичнее, чем «кто ты?». В подобной системе мировосприятия человек ощущает свое срединное положение между двумя разнонаправленными векторами бытия – прошлым (предки) и будущим (потомки), тем самым, принимая любое решение, человек принимает на себя ответственность за его последствия, соотносит его с памятью о предках и с судьбами потомков. С другой стороны, человек, включенный в род, ощущает собственное принципиальное неодиночество в мире. Как пишет Пьер Нора, «в обреченнем на демократическую атомизацию мире поколение – не только средство быть свободным; это еще и единственное средство не быть одиноким».

С. Аверинцев отмечает, что любой тоталитарной системе свойственно заигрывание со «сквозными структурами цивилизации» (С. Крымский), в том числе и манипулирование межпоколенческими отношениями. Так, тоталитаризм советского образца сначала способствует разрыву поколений, постулируя «Сын за отца не отвечает!» и продуцируя разнообразных павликов морозовых, а затем напоминает, что семья есть основная ячейка общества. И все как будто возвращается «на круги своя», но только это уже санкционировано сверху, семья перестает быть интимной закрытой средой обитания индивида, она лишается суверенитета жизненной данности, превращаясь в подведомственную инстанциям институцию. Крушение советской системы и вхождение в глобализирующйся мир вновь актуализировало вопрос о межпоколенческой солидарности, поскольку постсталистическое общество автоматически наследовало конфигурацию идеи семьи от атеистического, тоталитарного. В то же время постмодернизм апеллирует к взаимодействию поколений как культурному механизму достижения стабильности общества, заявляя, что только если коммуникация между ребенком и матерью на первичном этапе социализации происходит без помех, выросший индивид будет способен беспроблемно интегрироваться в социум, поскольку он будет экстраполировать отношения доверия, сложившиеся с матерью, сначала на отца, «значимых других» (Т. Бергер, П. Лукман), а затем и на все общество. Таким образом, нарушение межпоколенческой коммуникации, разрыв межпоколенческой солидарности затрудняет индивиду поиск своего места в мире. А учитывая, что сегодня человечество переживает «Гефсиманскую эпоху» (В. Малахов), испытывает опыт Бого- и человекооставленности, проблема достижения фундаментального неодиночества и гармонии с окружающим миром вновь актуализирует идеи единства поколений, супраморализма, высказанные Н.Ф. Федоровым, которые в современном контексте предстают весьма актуальными и эвристически плодотворными.

**УДК 165.172**

## **АКСИОЛОГИЯ Н.О. ЛОССКОГО В КОНТЕКСТЕ РАЗЛИЧЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

**Я.В. Кушнаренко**  
Новосибирск, Россия

Понятие «ценности» появилось практически одновременно с возникновением новоевропейской науки. Несмотря на общизвестное противопоставление понятий «ценность» и «объективная истина», целесообразно указать на наличие их общего смыслового корня. Хотя наука предполагает идеал «ценостно-нейтрального» исследования, понятие «ценность» не есть нечто противопоставленное истине науки (и тем более не есть концептуальная фиксация оппозиции субъективности объективным законам), но именно компенсация дуалистической субъект-объектной структуры, на которой базируется сама возможность науки. Таким образом, понятия «объективной истины» и «ценности» изначально находятся на разных уровнях эпистемологического анализа. Поэтому бесмысленно спорить о том, является ли истина ценностью или нет: ценность есть основание бытия истины и необходимое условие её объективно-истинного содержания. То, что утверждается в теории в виде объективно-истинного содержания – лишь возможная действительность. Только в акте признания и утверждения этого содержания, когда мы понимаем и тем самым испытываем ценность понимания, объективно-истинное содержание обретает основание своего бытия.

Понятие «ценность» есть первичная тематизация того аспекта акта трансцендирования, который выражает человеческое осуществление этого акта, своеобразную ангажированность человека в дело порождения порядка в мире. «Ценность» представляет собой теоретическую экспликацию субъекта, вводимого в рамках классической рациональности (экспликацию в смысле расширения понятия трансцендентального субъекта, помещения его обратно в тот контекст, от которого оно было отвлечено). В этом смысле понятие «ценность» есть тематизация онтологических оснований самой субъект-объектной идеализации. Фиксируя основания классической субъект-объектной дилеммы, понятие «ценность» фактически очерчивает область действия классической рациональности и границы применимости её принципов. Именно этим объясняется принципиальное «ускользание» понятия «ценность» от классических определений.

Однако, несмотря на вышеуказанные соображения, трактовка ценности в рамках субъект-объектной дилеммы является широко распространённой. Варианты субъект-объектного подхода к ценности могут быть классифицированы следующим образом:

1. Ценность – качество объекта.
2. Ценность – аспект субъекта: а) ценность – аспект психологического субъекта; б) ценность – аспект трансцендентального субъекта; в) ценность – аспект социального субъекта.
3. Ценность – отношение: а) ценность как отношение между субъектом и объектом; б) ценность как отношение между субъектами.

Какую же теоретическую позицию занимает Н.О.Лосский? У Н.О.Лосского можно усмотреть определённое колебание между классическим и некласси-

ческим пониманием ценности. Неклассическая аксиология эксплицирует ценность именно в качестве состояния понимания, и в этом смысле неклассическая рациональность – расширенная рациональность в силу достижения формальной полноты картины жизни сознания. Достижение «полноты» означает тематизацию не только результатов акта трансцендирования (опыта бытия), но и «живого» участия человека в этом акте, а, следовательно, концептуализацию аспектов акта трансцендирования в плане его событийности.

Н.Лосский определяет ценность как бытие в его значении для приближения или удаления от Бога или божественной полноты бытия. На наш взгляд, верно ухваченная суть дела здесь буквально «смазывается» термином «значение», поскольку «значить» могут и результаты бытийствования. И хотя сам Лосский указывает, что ценность не определима «обычным образом, т.е. через указание ближайшего рода и видового признака» [1, с. 24], в его концепции ценность максимально приближена к значению. Но ведь не всякая значимость есть ценность. Тем самым, определяя ценность через значение, мы определяем её через что-то привходящее по отношению к её сущности.

Термины «удаление» и «приближение» здесь тоже не совсем удачны, поскольку Лосский, пытаясь ухватить качественное различие между добром и злом, не учитывает разный уровень их существования; разноуровневость сводится у него к разности направлений одного уровня. Но бытие и небытие не являются различными направленностями просто потому, что само различие бытия и небытия возможно только с позиции бытия, а не с какой-то заданной «третьей» точки вселенского наблюдателя. Небытия нет (Парменид) в смысле отсутствия соответствующей точки понимания. Изнутри небытия подумать и высказать что-либо невозможно.

Н.О.Лосский совершенно верно указывает на необходимую взаимосвязь бытия и ценности: «Любое содержание бытия есть положительная или отрицательная ценность не в каком-либо своём отдельном качестве, а насквозь всем своим бытийственным содержанием. Например, восхитительный чистый голубой цвет спектра есть ценность не только в своей восхитительности, но в самой своей голубости. Это наблюдение наводит на мысль, что само бытие, само esse есть не только бытие, но и ценность» [1, с. 26]. Но неразличение Лосским бытия и сущего заставляет его сделать следующий вывод: «Бытие может быть только добротным или недобротным, но не может быть индифферентным» [1, с. 33]. Однако в нашей трактовке бытие есть благо (добро) по определению, сущее же, будучи первичным, или превращённым, или искажённым выражением акта бытия, в зависимости от своего вида вполне может играть роль индифферентного. Например, поступок «сообразный долгу» в отличие от «поступка из чувства долга» (терминология И.Канта), хотя и не представляет собой опыта бытия, опыта переживания ценности, тем не менее не может квалифицироваться в качестве анти-ценности.

Смешение классического и неклассического подходов к ценности обнаруживается и в определении Лосским человеческой личности: «субстанциональный деятель как сверхвременный и сверхпространственный источник действований есть сполна идеальная ценность» [1, с. 62]. Тём самым Н.О. Лосский придерживается классической идеи, предполагающей укоренённость ценности в «готовой» структуре сознания, отвлечённой от акта структурирования. С другой стороны, он утверждает присутствие ценности в акте бытийствования: «ценность есть бытие в его самопереживаемом или в переживаемом другими существами значении для осуществления абсолютной полноты жизни или удалении от неё» [1, с.63-64]. Налицо одновременное отнесение ценности и к трансцен-

дентальному сознанию, и к бытию человека. Лосский не разделяет бытие и сознание, поэтому относит ценность не только к акту трансцендирования, но и к его результату, представляющему в виде «ценной вещи». Сам Лосский указывает, что «различие блага и ценности, ...чтобы мыслить бытие как носителя ценности и самую ценность, не имеет существенного значения для развивающего мною учения» [1, с.63]. Но это оказывается оправданным только если перед нами опыт бытия, где объект и субъект совпадают, т.е. где нет интервала между добром и человеком, совершающим добро. В противном случае носитель ценности и сама ценность не одно и то же.

Носитель ценности не всегда выступает в качестве «отдающего должное» («аксио» в переводе с греческого – «отдавать должное»). Что же значит «отдавать должное»? «Отдавать должное» нужно понимать как уподобление тому свету, который действует во мне; уподобление как раз и будет означать его сохранение и удержание. Сходным образом толкует термин «аксио» и М. Хайдеггер: «Отдавать должное» значит: выявить нечто в той видимости (*Ansehen*), в которой оно находится, и сохранить его в ней» [2, с. 41]. Следует напомнить, что современное слово «аксиология» имеет в качестве корня греческое «аксио».

#### **Список литературы**

1. Лосский Н.О. Ценность и бытие. – Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2000. – 861 с.
2. Хайдеггер М. Положение об основании. – СПб.: Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. – СПбГУ: Алетейя, 1999. – 289 с.

**УДК 304.3**

### **СОДЕРЖАНИЕ КАТЕГОРИИ ХОЗЯЙСТВА В ТВОРЧЕСТВЕ С.Н. БУЛГАКОВА\***

**E.C. Александрова**  
Запорожье, Украина

В качестве исходного, родового понятия, которое С.Н. Булгаков подводит под определение хозяйства, выступает понятие жизни. Однако жизнь получает в «Философии хозяйства» свое определение через противопоставление ее неживому, вещному началу в бытии, неорганической природе, которое видится С.Н. Булгакову чем-то неполноценным, ущербным. «Вещи, так называемая мертвая природа, то есть все то, в чем по-видимому отсутствуют признаки жизни, есть только минус жизни, отрицательный ее коэффициент, но вне этого, хотя и отрицательного, однако выраженного в терминах жизни, определения они превращаются в призраки, улетучиваются» [1, с. 81].

Приближаясь к определению хозяйства, С.Н. Булгаков ощущает, что само появление хозяйства есть ни что иное, как следствие умаления человеческой свободы, что проявляется в усилении «зависимости человека от среды, от удовлетворения своих низших, животных, или так называемых материальных потребностей, без которого уничтожается жизнь» [1, с. 83].

В процесс борьбы за жизнь с враждебной средой можно вписать, по С.Н. Булгакову, и человеческое хозяйство. Наиболее общее определение хозяйства у С.Н. Булгакова строится на противопоставлении живого неживому: «Борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их хозяином и есть то, что в самом широком и предварительном смысле может быть названо *хозяйством*. Хозяйство в этом смысле свойственно всему живому, не только человеческому, но и животному миру» [1, с. 83]. Далее С.Н. Булгаков переходит к конкретизации категории хозяйства. «Однако в точном смысле слова хозяйственная деятельность свойственна только человеку, причем она включает в себя в качестве подчиненных и частных моментов и элементы хозяйства животного мира» [1, с. 84].

Переходя к окончательному, обобщающему определению хозяйства, верный софиологической установке С.Н. Булгаков, не может избавиться от негативизма по отношению к вещественному началу. «Итак, хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм. Содержание хозяйственного процесса можно поэтому выразить еще и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организма, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*» [1, с. 84-85]. Таким образом, С.Н. Булгаков видит в хозяйственной деятельности человека сверхцели, сверхзадачи, которые легко согласуются с софиологическим ощущением живого космического всеединства. Заметим, что христианскому вероучению соответствует только первая часть концепции Булгакова о том, что «хозяйство есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни» [1, с. 84].

Несмотря на отмеченные выше концептуальные изъяны, главный мотив в определении хозяйства С.Н. Булгакова – последовательно христианский. Это – понимание хозяйства как схватки человеческой свободы с навязываемой ей природой необходимостью отвечать на многоразличные вызовы смерти, насквозь пронизанное ощущением неестественности такого положения вещей. Данный мотив является основополагающим в философии хозяйства С.Н. Булгакова и полностью отсутствует у большинства представителей классической школы политической экономии.

Можно еще раз скорректировать булгаковское определение хозяйства, в котором стержневая задача борьбы жизни со смертью вытекает не из столкновения живого начала с неживым, неорганическим, но «из несоответствия структуры мирового вещества, в том числе и вобранного вполне органическими животными и растительными формами системе человеческих потребностей. Этот невидимый «зазор» между человеком и мирозданием (живыми и неживыми его ярусами) действительно угрожает человеку смертью, подступающей в обличьях голода, холода, болезней, стихий, диких животных и т.д., требуя ежемгновенного трудового усилия, направленного на изменение формы мирового вещества, «подгонки» его под отдельные потребности» [2, с. 321-322].

Хозяйство есть трудовая деятельность. Труд, и притом подневольный, отличает хозяйство [1, с. 86]. Продолжает конкретизировать содержание понятия хозяйства С.Н. Булгаков. «Труд в своей внутренней, волевой основе, как чув-

ство усилия, направленного вовне, не поддается никакому определению, хотя он известен из опыта как актуальность, как действенная воля, как активный выход из себя» [1, с. 88]. С.Н. Булгаков углубляет определение труда, именуя его «живой связью между субъектом и объектом, мостом, выводящим я в мир реальностей и неразрывно соединяющим его с этим миром» [1, с. 127]. Такое широкое понимание сущности труда позволяет С.Н. Булгакову расширять границы понятия «хозяйства», включив в него и те виды человеческой деятельности, которые экономической теорией в данном понятии не рассматриваются, имеются в виду наука и культура.

Однако следует заметить, что русский философ не смог создать завершенную концепцию философии хозяйства на основе христианской доктрины. Основным препятствием к созданию православной философии хозяйства стала его софиология. При попытках отыскать предельные онтологические корни хозяйства философская мысль С.Н. Булгакова отрывается от православной тематики и начинает тяготеть к пантегизму.

Тем не менее, С.Н. Булгакову удалось показать хозяйство как особую онтологическую сферу в структуре космоса и человеческой истории. Русский философ осуществил интерпретацию хозяйства в категориях экономической теории и социологии и сделал неожиданный поворот – рассматривая хозяйственную жизнь как процесс креативного освоения природы и создание второй природы – сферы человеческого бытия.

### Список литературы

1. Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. Философия хозяйства. Трагедия философии. – М.: Издательство «Наука», 1993. – 610 с.
2. Назаров И. Содержание и границы понятия хозяйства у С.Н. Булгакова в свете православного вероучения (по работам «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний» // Героизм и подвигничество. Творчество С.Н. Булгакова в современном дискурсе (к 130-летию со дня рождения С.Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. – Вып.2. – К.: «Радуга». – 2005. – 407 с. – С. 314–329.

**УДК 168.522**

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Л. ШЕСТОВА: ВОЗМОЖНОСТИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ В ТЕОРЕТИЧЕСКОМ ПОЛЕ ЖИЗНЕННОЙ КОМПЕТЕНТНОСТИ ЛИЧНОСТИ\*

**М.Д. Степаненко**  
Харьков, Украина

Обращение к философско-антропологической концепции Л. Шестова имеет теоретическую и практическую актуальность по нескольким причинам. Во-первых, в связи со стремлением отечественной философии переосмыслить свои духовные истоки и свою собственную специфику. Во-вторых, сама философско-антропологическая концепция Л. Шестова обладает существенным миро-

воздренческим, методологическим, гуманистическим потенциалом, который можно продуктивно использовать при анализе наиболее острых и болезненных проблем бытия человека в современном мире.

Целью нашего исследования является рецепция философско-антропологических идей Л. Шестова в контексте проблемного поля жизненной компетентности личности. Выбор такого ракурса исследования обусловлен тем, что именно жизненная компетентность личности является одной из наиболее актуальных теоретических и практических проблем современности. Свидетельством этого выступает постоянное возрастание интенсивности и разнонаправленности исследований данной проблемы. Больше того, жизненная компетентность личности даже рассматривается в современном педагогическом дискурсе как новая образовательная стратегема. Наиболее полно разработаны ее педагогический и психологический аспекты. Собственно же философско-концептуальный анализ жизненной компетентности личности осуществлен еще недостаточно полно.

Под жизненной компетентностью личности мы понимаем такое ее интегративное качество, которое системно характеризует ее реальную способность применять приобретенные знания, навыки и умения адекватно разным жизненным ситуациям, как наличным, так и ожидаемым. Жизненная компетентность личности включает в себя ряд антропологических, индивидуальных и социальных параметров, позволяющих ей осуществлять адекватное и продуктивное самоопределение и самоосуществление в горизонтах общезначимого. Именно при установлении этих параметров важным теоретико-методологическим ориентиром и может стать философско-антропологическая концепция Л. Шестова. Наиболее важными ее идейными линиями в данном контексте мы считаем следующие: критическое переосмысление жизненного потенциала веры и разума; глубокое раскрытие неустранимой трагичности человеческого бытия; последовательное выступление против тирании «всеобщей» и «необходимой» истины во всех ее проявлениях; ориентация человека на непрекращающийся, напряженный поиск собственных путей самоопределения и самоосуществления; культивирование мужества и надежды как предвидения «окончательной свободы», «всевозможности»; обоснование взаимосвязи земной и метафизической судьбы.

В условиях стремительных и кардинальных социокультурных трансформаций, которые определяют специфику современного бытия человека в мире, важнейшей составляющей жизненной компетентности личности является ее инновационный потенциал как способность творчески воспринимать прошлый опыт и будущие возможности и готовность преодолевать установленные границы, устоявшиеся правила и нормы. Именно на это, в конечном счете, и ориентирует нас философия Л. Шестова.

**УДК 21****ПРОБЛЕМА БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА И СМЫСЛА ЖИЗНИ  
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ Н.А. БЕРДЯЕВА\*****A.C. Лимаренко**  
Мариуполь, Украина

Проблема Богочеловечества и смысла жизни человека не две самостоятельные проблемы русской философской антропологии, это две стороны единого и целостного явления в русской духовной культуре конца XIX – начала XX в., учения о человеке. В самом деле, цели и смысл жизни русские мыслители видели в служении Богу, в жизни с Богом. Трубецкой, Франк, Несмелов считали, что реальная человеческая жизнь не имеет смысла, что жизнь человека без Бога это обман радостью жизни, душевная и нравственная болезнь. Смысл жизни русские религиозные философы видели в богообщении, «обожении», следовании Слову Божьему, в конечном счете, в спасении, а это есть Богочеловечество, так как под Богочеловечеством понимается союз Бога и человека в космической истории. Возникает вопрос, почему в России конца XIX – начала XX века, при наличии различных направлений философской антропологии (материалистического, представленного революционным разочинством, естественнонаучным материализмом и т.д.) наиболее широкое признание получила религиозная антропология? Почему именно в это время проблема человека в России приобрела ярко выраженный религиозный характер? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к условиям жизни России и вытекающим из них особенностям русской культуры, ее ментальным первоосновам – противоречивости, несовместимости крайностей (бинарности) и т.д. Ведь сама проблема вызвана спецификой русской культуры, это одна из культурных проблем, и она является отражением тех духовных процессов, которые характерны для России 19–20 вв.

Вместе с тем вопрос о целях и смысле жизни человека не является предметом широко научного интереса среди философов, антропологов XX века, в советской и постсоветской науке. Этот вопрос затронут в публикациях некоторых философов, социологов, этиков.

Но анализ имеющихся публикаций по проблеме богочеловечества и смысла жизни в русской религиозной философии дает основание считать, что она лишь обозначена, но отнюдь не исследована.

Мировоззренческие искания русских философов, причисляющих себя к самым различным духовным веяниям, имеют особенность – тема человека никогда не исчезала и не растворялась. Более того, это была не просто тема, а некий стержень, вокруг которого разворачивались многообразные философские сюжеты. Русская философия не только захватывает в свою орбиту человека, но гораздо чаще вообще исходит из этого феномена при истолковании любых философских проблем. Таким образом, антропологический вопрос был поставлен в России гораздо глубже и радикальнее, чем в Западной Европе. Человек в русской философии осмысливается как некая соборность в иерархии бытия. Персоналистски ориентированная русская философия не озабочена тем, как подчинить мир человеку, она выдвигает перед ним нравственные императивы – в этом проявляется самобытный характер русской культуры.

Вопрос о специфических особенностях русской культуры достаточно широко раскрыт представителем русской религиозной философии Н.А. Бердяевым.

Он раскрыл не только противоречивый характер русской культуры, но и причины, ее породившие.

Началом всех начал Бердяев считает не Бога-творца, в отличие от других философов, а Непостижимую Первопреальность. По Бердяеву, Бог не создает природу как причина – следствие: Бог творит ее в том отношении, что придает ей ценность. Следуя за немецким мистиком Якобом Бёме, Бердяев называет эту первопреальность бездной, из которой «вечно рождаются Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой». Эта бездна *Unggrund* сосуществует с Богом. Из этого небытия Бог сотворил мир, меоническая свобода «согласилась» на акт творения. Соответственно человек есть «дитя Божие и дитя свободы», нес сотворенного меона. Таким образом, свобода не сотворена Богом, а коренится в «бездне небытия». Этим Бердяев объясняет необъяснимое влечение человека к злу. Следовательно, Бог не несет ответственности за мировое зло, он есть источник только положительных ценностей, но власти у него меньше, «чем у полицейского».

Поскольку человек несет в себе свободу и Бога в себе, то в душе человека происходит борьба между Богом и свободой. Миф о грехопадении свидетельствует, по Бердяеву, о бессилии Творца предотвратить зло, исходящее от свободы, которую Он не сотворил. Тогда Бог действует вторично в отношении человека, он нисходит в мир и появляется в нем в образе Исполнителя, как Сын Божий Иисус Христос, принимающий на себя грехи мира. Божественное самораспятие должно победить меоническую свободу просветлением ее изнутри.

Человек творит Бога по своему образу и подобию: человек не может быть автономным от Бога, образ человека разлагается, когда нет в душе Бога. В отличие от официального православного богословия, Бердяев считает, что мир возникает в результате добровольного самоограничения Бога, и Бог нуждается в человеке для реализации своих планов творения мира, ибо вне человека нет и бога. Союз между Богом и человеком возможен лишь между существами однородными. Бог находит себе достойный предмет действия, иначе ему не на что было бы воздействовать. Человек Бердяева нейтрален реальному бытию. Такая установка Бердяева была характерна особению по отношению к личности, которая не является продуктом ни биологического, ни социального развития, она не формируется обществом. По Бердяеву, извне идущие социальные воздействия на человека требуют приспособления к социальной обыденности, к требованиям государства, нации и т.д. Это ввергает человека в атмосферу полезной лжи, лишает его свободы.

Бог Бердяева – это Дух. Божественное выходит за пределы естественного мира и может раскрывать себя только символически. Бог в концепции Бердяева есть *Unggrund*, т.е. бездна, откуда рождается святая Троица, он – Творец мира.

Бердяев различает три вида свободы: изначальную иррациональную свободу, предшествующую выбору между добром и злом, далее – рациональную свободу самого выбора, и положительную свободу, свободу к Богу, когда человек выбирает Бога. Бердяев считает Бога – Духом, Богом добра и творчества. Поскольку Бог – есть творец, постольку человек его образ и подобие – он есть тоже творец.

Таким образом, человек – центральная проблема философии Бердяева. Человек, с одной стороны, выступает как существо природное – в этом плане он греховен, а, с другой стороны, человек является существом божественным. Таким образом, человек – пересечение двух миров – низшего и высшего. В высшем плане человек – личность. Но вознесение человека к Богу возможно лишь на основе человеческого творчества, осененного божественной благодатью. Хри-

стианство есть религия, по Бердяеву, не только Бога-Отца, но и Бога-Сына, т.е. религия Богочеловека. Человек создан, чтобы, в свою очередь, стать творцом, но в отличие от Бога человек нуждается в материале для того творить. Но трагедия творчества человека состоит в несоответствии творческого замысла с его осуществлением. Религия, по Бердяеву, есть связь между Богом и человеком. Бог рождается в человеке, и человек рождается в Боге. Бог ждет от человека творческого и свободного ответа. С этим связана тайна Богочеловечества, единства в двойственности. Однако в силу изначальной раздвоенности судьба человека всегда трагична. Нельзя не согласиться с философом Левицким, который охарактеризовал религиозную метафизику Н.А. Бердяева как «бросающую вызов многим традиционным представлениям о Боге». (Левицкий С.А.)

Однако концепция «Богочеловека» направлена против христианского учения о человеке и Боге, где человек – творение Бога, но не есть Бог. Человек у Бердяева существо дуалистическое: тварное и божественное. Это противоречие двух начал – природного или тварного и божественного – сущность их философской антропологии, т.е. Бердяев исходит из диалектического признания единства Бога и человека. Мир божественный и мир земной также едины. Общим является то, что проблема Богочеловека Бердяевым решается в рамках христианского мировоззрения.

Философия Н.А. Бердяева является ценой для современного понимания прав и свобод личности, её верховной ценности.

**УДК 316.42**

## ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО ИЛИ «ТЬМА» ПРОСВЕЩЕНИЯ? (После «Сумерек Просвещения» В. В. Розанова)

**И.В. Жук**  
*Минск, Беларусь*

*«Я хочу раз и навсегда **не** знать много. –  
Мудрость полагает границы также и познанию».  
Фридрих Ницше «Сумерки идолов» [1, с. 558]*

Кто же ныне может позволить себе отказаться от Просвещения в «просвещенной Европе» в эпоху всеобщей доступности информации. Под информационным обществом понимают новое состояние постиндустриального социума, в котором, согласно Е. Масуде, информация становится важнейшим ресурсом и основой богатства общества, которое обеспечивается сетевыми синергетическими связями свободно функционирующих локальных сообществ. Базовая ценность технократической цивилизации не меняется: «время – деньги». А поскольку еще и «знание – сила», постольку информационные технологии призваны обеспечить более эффективное воспроизведение богатства и власти. «Техногенный человек» тешит себя тем, что будто бы поймал в сетях Интернета время – «золотую рыбку» plutokратии.

Не пора ли сравнить эту «виртуальную утопию» в анонсе, с тем, что замыслалось на заре эпохи Модерна как утопия «просвещенной Европы свободных умов». Не все ясно с «сетевой свободой» в рамках «Компьютерии». Информация – значимые сведения, которые могут быть «прочитаны и поняты», и дать некое знание. Однако степень осведомленности будет всякий раз определяться «читабельностью» этой *in-formatio*, т.е. просвещенность целиком будет зависеть от Редактора, которым задан Формат «даруемого» информационного пакета. Интернет – удобное средство свободного доступа к информации, но делает ли он свободными вас? В чем состоит такая «свобода»? В иллюзии движения по кодированным потокам желания, по следам Эдипа? В незаметности «И-нет-зависимости»? Ведь улов рыбака зависит не столько от изощренности сети, сколько от притягательности наживки. И с каких пор «мировая паутина» делает вас свободнее, а «глобальная сеть» – раскрепощает? Это, скорее, «свобода лабиринта».

Информация, безусловно, важна для знания-контроля, но не для знания-спасения, в языке Макса Шелера. Упиваясь информационной обеспеченностью, мы рискуем впасть в «информационную беспечность» и тут же сталкиваемся с проблемой «информационной безопасности и террора». «Небяспека побач», – «украинское ухо» может расслышать то, на что ранее указал Хайдеггер: опаснейшее в опасности в том и состоит, что мы беспечно не распознаем ее как опасность. Довольно, господа, твердить об «онтологической безопасности», а не пора уже задуматься над опасностью «информационного фашизма»? Ведь и «фашизOIDная тотализация» вырастала из *fascio* – связки-сцепки и сетевой схваченности.

Идея Просвещения, исходя из нехватки света, отсылает к образованию как культивации «человеческого материала» в соответствии с образцами. «Кто ваши учителя?» – вот основной вопрос образования и просвещения. Ибо только тот – Учитель, кто способен хранить, видеть и указывать на образцы, не «подсвечивать» образцы для разума, но помочь увидеть «свечение образа». Поэтому спор о «прогрессирующем регрессе» Просвещения заставляет думать о природе света, о зримости образцов, о различии между искусственным и естественным светом.

Еще в 1784 году Иммануил Кант, отвечая на вопрос «Что такое Просвещение?», трактует его как «выход человека из состояния своего несовершенолетия, в котором он находится по собственной вине» [2, с. 27]. Как требование решимости пользоваться собственным умом, сделать собственный шаг «без помошей». Заслуга Канта состоит, во-первых, в том, что он понимает Просвещение как естественноисторический процесс «взросления человечества», веря, что «люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремиться намеренно удержать их в этом невежестве» [2, с. 33]. Он терпимее к предыдущим эпохам, чем французские просветители. Как мы бываем терпимы к годам своего несовершенолетия, поскольку это ведь наша «история» и биография. Ведь «отсечением головы» здесь уже ничего не поправить, кроме «воспленного» чувства мести, в котором и состоит, по прозрению Ф. Ницше, исток нигилизма метафизического мышления и западной культуры в целом.

Отсюда, во-вторых, Кант трактует Просвещение как эволюционный процесс, требующий самостоятельных усилий индивидуумов на пути к свободе духа, т.е. к свободе мысли, совести и действия. Кант подчеркивает, что «посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы» [2, с. 29].

Важно отметить прозорливость «кенигсбергского затворника»: статья опубликована в 1784 году, за девять лет до так называемой «Великой французской революции», которая кровью на парижских мостовых впервые поставила под вопрос не только «идеологию Просвещения», но и саму его идею. Пожалуй, наиболее глубокой и не столь очевидной представляется мысль Канта о «диалектике просвещения»: «Большая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой *духа* народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот, меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможность развернуть все свои способности» [2, с. 34]. Здесь, по Канту, проявляет себя загадочная природа человека, который по своему достоинству всегда есть «нечто большее, чем машина».

Кажется, Кант предугадывает возможность регресса Просвещения, о котором уже в XX веке заявляют Хорхаймер и Адорно в «Диалектика Просвещения» (1947). Они понимают Просвещение как «программу расколдовывания мира» с целью – «избавить людей от страха и сделать их господами» (ведь такова установка Ф. Бэкона и Р. Декарта, этих «праотцев» Просвещения). Хорхаймер и Адорно указывают, что уже миф есть Просвещение, а Просвещение порождает свои мифы; что современная культуриндустрия низводит Просвещение до формы «обмана масс». Сегодня их слова звучат как серьезное предупреждение: «Мы писком не сомневаемся в том, что свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления. И, тем не менее, мы полагаем, что нам удалось столь же отчетливо осознать, что понятие именно этого мышления, ничуть не в меньшей степени, чем конкретные исторические формы, институты общества, с которыми оно неразрывно сплетено, уже содержит зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду. Если Просвещение не выбирает рефлексию этого возвратного момента в себя, оно выносит самому себе приговор» [3, с. 11].

Но еще на пороге XX столетия В. В. Розанов распознает эту угрозу. В «Сумерках Просвещения» (1899) он «видит» среди просвещенных народов целые поколения молодых людей «с потухшим взглядом». Безразлично они взирают на свою эпоху и другие культуры. Подобно Сизифу, бессмыслице влачат они свой камень, движимые, пожалуй, лишь усненностью собственного успеха. Причину этого Розанов видит в переходе к общественному образованию, которое усредняет и «тотализует» личность, гасит «искру Божью» в ребенке. Словно кто-то искусственной рукой, рассуждает Розанов, «осконил целые поколения» [4, с. 5]. Опыт по выведению искусственного человека, – *Homunculus'a*, – удался, но не Парацельсу в колбе, а французским просветителям. Прежде всего, Ж.-Ж. Руссо, который «вылестовал» своего Эмиля, как идеальное орудие идеального же «общественного договора». (Своих детей, между прочим, отправив в приют «для пользы общественно-государственного воспитания».)

Великий Декарт, говоря о «естественном свете разума», понимал его как божественный дар: ответственность мыслящего вытекает из готовности принять этот дар, взять на себя и «держать мысль», по Мамардашвили. Тому ли учат «великие Просветители» Европы? Это они принесли «свет знания» и сделали вас свободными, эти мастера светотехники? «Tabula rasa» – идеальное место для «свободных (от чего и для чего?) умов», «загружай» что хочешь. Вот вам и «новая раса» беспамятных и «для всего» готовых, т.е. всеядных. «Мы дикие звери, голосим, как умеем. // Все заперты двери, мы открыть их не смеем». А вы говорите: «Назад – к природе!»

А эта нарочитая озабоченность «гражданскими свободами? – «Вы действительно готовы умереть за мое право думать и говорить иначе?» – Однако, сударь, умирали, как правило, другие. «Гильотина – лучшее средство от головной боли». И – орудие «вы-равенства»? – Ваши «свобода, равенство и братство», гражданин, потребны, прежде всего, для рынка. «Война всех против всех» каким-то чудесным образом приведет к общественной пользе? И начинается эпоха борьбы мировоззрений, т.е. эпоха борьбы за умы, поскольку практики господства над телом уже не достаточно эффективны. Навязчивая риторика «общественной пользы» забалтывает то, что глубинные основания «общности общества» стерты. Утрачены сакральные, как говорит В.С. Соловьев, «абсолютные начала нравственности». Разве случайно в «Энциклопедии» Дидро в рубрике «Нравственность» указано только: См. Этика, а в статье «Этика» – См. Нравственность. Это удачная интуиция, но она – сродни иронии судьбы. Любая этика поконится на авторитете – предания, откровения. Но какие авторитеты, когда гильотина никогда «не устает сомневаться». И потому остается только – этика целесообразности, этика прагматически понятого успеха.

Оборотная сторона – некое «болезненное» богооборчество, врожденное недоверие. Удивительно ли, что после учителей радикального сомнения приходят учителя «великого подозрения»? Ведь в сумерках, даже подсвеченных фонограмм просветителей, невольно растет подозрительность. За ними приходят, разумеется, магистры упаковки и технологии раскрутки, начинается эпоха «философии маркетинга» – «философии искусства успешных продаж». И вы всерьез называете это «свободомыслием» и «свободой совести»? Какую же «весть» несет подобная «совесть»? – «Человек – машина»? Поскольку машиной легко управлять. Представьте себе этику «человека-машины» и ее максимы: «не заржавей», «будь пневматичнее», «будь готов подключиться к сети»!?? Жуткое пророчество: свобода, равенство и братство «человеко-орудий». Но разве кто-нибудь из них учил: «Следуйте своим путем»? – Нет, читайте «Энциклопедию», просвещайтесь понемногу и следуйте за нами. На баррикады!!! И зазвучало тысячеголосо в сети и в эфире: «Делай, как я! Думай, как я! Люби, как я!»

Но и Розанову понадобилось время, чтобы в «Апокалипсисе нашего времени» (1919) написать об ответственности интеллигенции за «окаянные дни». «Вот и Достоевский... Вот тебе и Толстой, и Алпатыч, и «Война и мир». Что же, в сущности, произошло? Мы все шалили» [5, с. 7]. – А Соловьев, Трубецкие, Булгаков, Флоренский, Бердяев, Шестов, Федотов, Лосский?.. Вы замечательно говорите о «востребованности отечественной философской мысли»! Но готовы ли мы соответствовать нашей традиции, т.е. «ответствовать» этой мысли и разделить ее «ответственность»? Или забыты уже даже ее «вопросы» и стиль?? – Быть может, нам необходимы «Иные Вехи»??? Но разве сможем мы принадлежать не то, чтобы будущему, но хотя бы соответствовать тому, что было, если на форзац «Своей Книги» станем выносить цитату из хайдеггеровского «Поворота» без всяких ссылок? Вряд ли Хайдеггер ожидал *такого* «поворота», и говорил о *таком* «прозрении в то, что есть». Или вновь безвольно предадимся искушению примерять чужие «шапки-обманки»? «Одномерный человек». – Да нет же, «много-многомерный человек»! – Или вот еще – «иномерный»!! – Однако, человек ли?!? И какая же, позвольте, иномерность в «глобальной деревне» под недремлющим «Оком антропометрии»: «Раньше вы гуляли без присмотра, теперь у вас появилось право гулять под присмотром»?

Вот и получается, господа, что, позабыв мЭфспн, безмерно преодолевая всяческие границы, мы чрезмерно колеблемся в регионах «пограничья» в наше смутное время между новседневностью быта и какой-то «сию-бытностью». Не ведая «места своего и языка». – «Язык, допустим, не проблема. Это же только «знаковая система», продукт игры в «семиозисе», кто станет спорить? Забудьте!... А на счет места, это вы сильно сказали. Как будто бы у греков с местом более ясно, чем с мерой. Разве что вы имеете в виду «правило золотого отсечения»? – Да, на гребне информационной волны у нас у всех проблемы со своим местом и своей идентичностью... Все вдруг ее хватились, ах опять – «нехватка»! – «Далась вам эта ай-дентичность? Функционируйте, гражданин, функционируйте! Или вы не знаете «как философствуют сканером»? – Да, но как же со своей ответственностью и как «ответствоваться»? Или это уже «чья-то» ответственность? (Таковы «особенности национальной рыбальки»? Такова, увы, специфика отечественной мыслительной традиции?) Ой ли???

«Над Москвой (чі Дніпром?) рассвет зеленый встает, // По мосту идет оранжевый кот! // И лоточник у метро продает // Апельсины цвета беж...». Держатели штаммов штампуют ширенги шагающих шумно к победе! Значит, прав был профессор: вот торжество эстетического на Майдане. «Аистезис» работает с поверхностью, касается чувств, потому легко «заводит» коллективное тело. Что же откровеннее, и в этом смысле, поверхнее поверхности? «Креаторы» клонов куют свой успех неуклонно! И вот мы «чуем» под рокот «штаммов Майдана»: «Пора! Пора!..». Но едва ли слышим: «Покоя сердце просит...» «Грузите апельсины бочками» – Здесь-таки были Ося и Киса!!! А как же – «десятью хлебами и тремя рыбами»?!? И «купола оранжевые» у Софии Киевской?!!... Апофеоз просвещенной «культуры БигМака».

«Все это энигмонство эпигонов!» – с досадой скажет сокрушенный друг-читатель, и, быть может, рискнет повторить этот неописуемый жест в «Сумерках идолов»: «Я хочу раз и навсегда *не* знать много ...». Или вот еще до Ницше сказано: «Тьмы низких истин нам дороже нас возвышающий обман». Только способен ли еще осведомленный человек новой формации – homo virtualis – человек информационного общества, различить высокое и низкое, сакральное и профанное? Ведь для этого нужна перспектива. Кто же задаст ее в сети Инета? – «Живописцы, окуните вани кисти...» – Увы, Image Web Page Creator, и непременно через «трижды дабл ю»!

Вспоминают, иногда с восхищением, последние слова Вольтера на смертном одре: «Дайте больше света». Значит, что он, возможно, не заслужил света? Ведь исходной интуицией идеологии просвещения могло быть только представление о мраке мира, об изначальности тьмы – «в ней же и возвратся». Да и заслужил ли покой? «Мы на горе всем Платонам, мировой пожар раздуем!» Не из звуков ли ада эти «песни волынодумья»?

Разумеется, «пещера» стала более освещенной, тени – отчетливей, иллюминация – ярче. Иллюзии – все подобнее «паттернам» и, тем самым, симулятивнее. «Пещерка» стала, более сплетенной, глобально связанный, и, похоже, – более тесной? Но платоновский эрос, как стремление к сиятельнейшей идее, как экстазис души к Единому, в языке неоплатоников, – как-то незаметно «увидает» в эпоху глобального господства симуляков и «контрацептивов мысли».

Странное видение... Сидят люди, вроде и не привязаны к столбам, но, сплетенные «мировой паутиной», уже не могут и не хотят повернуть головы: лицом к «интерфейсу» – лица не увидать. Только вокруг неестественный голубоватый отсвет. «Люди лунного света?» – вспомнилось вдруг. Зеркала, отра-

женное свечение зеркал «глобальной сети»... Упиваясь доступностью информации, или сокрушаясь «просвещенному варварству», мы все же недостаточно думаем о природе света, о зримости образов, о просвете (в языке Хайдеггера), о связи просвещенности и освященности мира. Вы говорите: «Дайте больше света». – «Так вам огня мало?» И, возможно, прозвучит в ответ: «Дайте место свету в сердце вашем... И тогда обретете землю свою, когда воссияет небо над головами ваших и освятится земля ваша...».

### Список литературы

1. Ницше Ф. Сумерки идолов // Соч. в 2-х тт. Т. 2. – М.: 1990.
2. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Собр. соч.: В 6 тт. – М.: 1963 – 1966. – С. 27–35.
3. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты // Пер. с нем. М. Кузнецова. – М. – СПб.: 1997.
4. Розанов В.В. Сумерки Просвещения. – М.: 1998.
5. Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. – М.: 2000.

**УДК 165.12**

## ЗДАТНІСТЬ ДУХОВНОГО ПІЗНАННЯ В ФІЛОСОФСЬКИХ КОНЦЕПЦІЯХ П. ЮРКЕВИЧА ТА М. БЕРДЯЄВА

**К. О. Дубровіна**  
Київ, Україна

Філософію завжди цікавило: чи є щось поза межами наших відчуттів і нашого розуму? Чи є людина носієм чогось незвіданого і нескінченного? І в усі часи філософи намагались дати відповідь на ці важливі питання. Ми спробували подивитись на цю проблему з точки зору двох видатних філософів П. Юркевича та М. Бердяєва, та знайти спільні підґрунтя їх філософських концепцій.

Людина наділена не лише відчуттями і розумом, але і як би особливим «органом» внутрішнього осягнення, яке розкриває перед ним сутність буття в безпосередньому акті інтуїції.

Одних лише рецепторів і логічного аналізу не досить для того, щоб зрозуміти великі витвори мистецтва. Навіть в сфері точних наук інтуїтивне передбачення передує ланці строгої аргументації. Згадаємо, що багато наукових відкриттів з'явилися їх творцям, як миттєві інтуїтивні осяяння, які лише з часом обґрунтовувалися фактами і логікою.

Інтуїція, натхнення, – стверджував В.І. Вернадський, видатний російський вчений, – основа великих наукових відкриттів, що в подальшому спираються на факти і йдуть строго логічним шляхом, – їх не можна викликати ні науковою, ні логічною думкою і не пов’язані вони із словом і поняттям у свій генезі.

Головна особливість інтуїтивного пізнання полягає в тому, що воно дає тому, хто пізнає можливість доторкнутись до таємниць буття. Природно, що

цей шлях пізнання не міг не привернути увагу філософів. Поняття про інтуїцію, про духовне пізнання існувало і в індійському, і в грецькому світогляді; про цього говорили середньовічні теолози Хома Аквінський і Якоб Бьоме; вказуючи на останній межі раціонального знання, Декарт закликав «повною мірою довіритись інтуїції»; Лейбніц називав цей тип пізнання «самим досконалим знанням»; Шеллінг підкреслював, що в інтуїтивному спогляданні долається безоднія, яка відокремлює об'єкт від пізнаючого суб'єкта.

З поняттям інтуїтивного, духовного тісно пов'язане поняття віри, яка уявляє собою такий внутрішній стан людини, при якому вона впевнена у достовірності чогось не залежно від органів відчууття або логічного ходу думки, шляхом непояснюваної впевненості.

Лише в органічному поєднанні безпосереднього досвіду, абстрактного мислення і інтуїції народжується найвищий інтегральний тип пізнання, в якому панує, за визначенням М.Бердяєва, «Великий розум». «Є обмежений розум, розсудок, розум раціоналістів, і розум божествений, розум містиків і святих. В божевільний відмові від розуму індивідуального набувається розум універсальний» ?1, с. 69?.

«Великий розум» не обмежує себе вузькими рамками розсудку і здатен підніматись у сферу парадоксального, антиномічного. Він включає в себе усі сили малого розуму, як ціле – частини.

М.Бердяєв пропонує розчинитись в акті віри, відмовитись від себе, тоді підносишся, тоді отримуєш Вищий розум. Людина, що вірить є людиною вільно ризикнувшою подолати звабу гарантуючих доведень. У вірі індивідуальний малий розум відмовляється від себе заради розуму божественного. В останній глибині віра і знання – одне, тобто володіння повнотою реального буття. Він зазначав, що віра є знанням, а отже містить раціональний момент, і що віра має бути розумною, так як людина поєднує в собі два початки – духовний і тілесний, і за своюю своєю природою має необхідність усвідомлювати будь-які духовні акти, наскільки це є можливим.

Памфіл Юркевич в своїх розмірковуваннях багато в чому схожий на Миколу Бердяєва, але він не відкидає ті принципи, які були висловлені німецькою класичною філософією, він лише наповнює їх власними настановами пріоритету праведності над розумністю. Ці ідеї є традиційними для вітчизняної культури і мають під собою глибинні корені. Зокрема – у Гларіона, Г.Сковороди, М.Гоголя ми можемо знайти відображення цих принципів.

Перед П.Юркевичем, в першу чергу, поставало таке питання: чи можемо ми погодитись з тим, що мислення вичерпує всю повноту духовного життя людини? П.Юркевич відповідає: «Ні...». Мислення – це ще не вся людина. Він наголошував на тому, що духовне ество людини не вичерpuється свідомістю і мисленням. І душевний стан людини ніколи не можна визначити через зовнішні прояви – думки, слова і справи не можуть виявити цей стан цілком, в повній мірі.

Памфіл Юркевич вважав, що наші п'ять зовнішніх відчуттів зовсім не є безумовним одкровенням, яке б давало нам знати про всі сили і діяльність в природі. Він припускає, що наше чуттєво-духовне ество має такі способи пізнання, про які ми ще нічого не знаємо ліше тому, що зовнішня природа не вміє діяти на них належним чином і викликати їх до діяльності.

Індивідуальне становлення, зростання людини є обов'язковою умовою для виявлення її вищої природи. Одна з основних особливостей людини полягає саме в подоланні чисто біологічних меж. На це вказують такі її потреби, які невідомі тварині. Природа людини є такою, що безмежність земних багатств не задовольняє її бажань і не стримує її пристрастей. Людина шукає повноти і

досконалості, яких не може їй дати одне лише природне буття. Справа тут в тому, що пізнавши свою свободу, людина вже не може не прагнути до по-кликів надприродних. Саме в цьому – умова її нескінченного розвитку.

Реалізацією духовного початку виступає і прагнення до творчості, що не-віддільне від історії людської культури. М.Бердяєв в своїй праці «Сенс творчості» вважає творчість головною виокремлюючою рисою людини, яка дозволяє їй прориватись через цей світ до світу іншого. «Пізнавати щось в світі – означає мати це в собі. Пізнання є творчим актом, і не можна чекати пізнання творчої активності від пізнання як пасивного пристосування» [2, с. 140].

В процесі творчості людина стає частиною світового духовного буття, і саме тут виявляється її сутність. В творчості наче відкривається завіса потаємного, незвіданого, того, до чого ми і прагнемо, але не можемо пізнати повною мірою. Саме тому творчий процес відкритий нескінченному вдосконаленню. Саме тому, кожен майстер, закінчивши свою працю, відчуває невдоволення, яке спонукає його до нових творчих пошукув.

Насамкінець, вся наша творчість є радість, що переплітна із тugoю про досконалість і ідеал. Ми відчуваємо в собі безмежні можливості, здійснити які повною мірою ми не здатні. Але можливо, ми ще просто не навчилися використовувати увесь наш духовний потенціал, і слухати власне серце.

П.Юркевич постійно наголошував на парадоксальноті людської істоти, яка поєднала в собі тіло, яке постійно потребує задоволення матеріальних потреб, та душу, яка потребує задоволення духовних потреб. Але «людськість» людини полягає саме в її духовному багатстві, і це зовсім не означає, що людина повинна відмовитись взагалі від своєї тілесності, бо це є безглуздим до неможливості. Просто людина не повинна стати рабою свого тіла, а отже, втратити свою духовність.

### Список літератури

1. Бердяев Н.А. Вера и знание // Бердяев Н.А. Философия свободы. – Харьков: Фолио; М.: 2002.
2. Бердяев Н.А. Творчество и свобода. Индивидуализм и универсализм // Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. – Харьков: Фолио; М.: 2002.
3. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. По книгам протоиерея Александра Меня. – М.: Мирос, 1994.

### УДК 21

## ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКИЙ И ПАПЮС: МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ\*

**P.C. Минеев**  
Симферополь, Украина

Ежегодно в Москве доход оккультной индустрии составляет ок. 8 млн. долл. 75% парижан хотя бы один раз в жизни обращались к услугам экстрасенсов и гадателей. В то же время преобладающий религией и в России и во Франции является христианство.

Так ли много различного в мировоззрении и в чем главное различие в видении бытия и человека у этих двух, традиционно противопоставляемых и, казалось бы, вечно противоборствующих ветвей. Пытаясь хотя бы отчасти ответить на эти вопросы и бросить хотя бы малый луч света на окутавшую их тьму, мы провели сравнительный анализ онтологической и антропологической концепций двух ярчайших теоретиков языческой пантеистичной магии и христианства: Жерара Энкossa (Папюса) и архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого).

Главной причиной этого изыскания стали, как сходность творческих путей обоих мыслителей (оба они, будучи воспитанными в духе сциентизма и позитивизма второй половины 19 в. – первой половины 20 в., занимались хирургией и оба «под скольжением» заметили движение неких энергий, существующих параллельно с материей, что привело одного – к углублению в средневековые оккультные фолианты, другого – к архиепископскому престолу), так и похожесть их трудов: «Духа, души и тела» Войно-Ясенецкого и «Практической Магии», «Магии и оккультизма» Папюса.

В этих трудах авторы (к слову – оба профессора медицины) в равной мере обращаются к дискурсу западноевропейской философии; используют одну фактологическую базу, но главное – воссоздают целую систему мироздания и определяют в ней место человека.

В отношении самих трактатов было обнаружено следующее:

- по типу построения доказательств и стилю их труды – неопозитивистские; оба автора выводят философские постулаты из эмпирической доказательной базы;
- оба автора используют данные множества прежних философий, но если говорить о тенденциях, то Папюс тяготеет к Платону. Лука же склонен к шеллингианству, хотя сам больше всего ссылается на Бергсона и Паскаля.

Теперь, что касается философии.

Во-первых, трактат Луки – именно философский, хотя и заключает в себе технологическую задачу: дело в том, что метод автора беспрецедентен для богословского дискурса – прежде всего, по неопозитивистскому методу доказательств. Опираясь на факты физики, медицины, психологии, Лука создает некий онтологический конструкт, разрабатывая учение о Божественной энергии – в отношении к эмпирической действительности. Такого учения об энергии не было не у Игнатия Брянчанинова, не у исихастов – хотя Лука и не противоречит. Кроме того, сам характер работы – описательный – не свойственен патристической традиции, исключая Аквината, но и тот гораздо математичнее. Подобные же труды Василия Великого и Антония Великого носят апологический характер и совершенно отличны от «Духа...» по цели и методу.

Далее выделим общие и отличные места у авторов (Луки и Папюса):

1. Концепция Энергии – главного и единственного субстрата мироздания – Лука именует Духом, Папюс – астральным планом. Но в основание этой субстанции, как ее жизненную формулу, Лука полагает Божественную любовь, Папюс – жизненную силу (безликое динамическое начало).

2. Оба мыслителя признают нематериальность человеческого сознания, и отделимость от физического тела его носителя: у Луки – человеческого духа (индивидуализированной формы мирового Духа, отпечатывающей на себе продукты психической деятельности), у Папюса – астрального тела (с теми же функциями, что и у «духа» Луки).

3. Оба автора признают телепатию, психометрию, телекинез, – вообще способность астрального тела выходить из плоти и аффирмировать материю.

Но на этом сходство кончается: уже в вопросе манипуляций луха с материей Лука почти не уделяет внимания воле, Папюс же ставит ее во главу угла.

Во-первых, главное различие – в вопросе о мировых началах. У Папюса в его пантеистической, спинозианской онтологии, мировая энергия – индифферентное начало, которое, однако, конденсируется главными астральными субъектами – существами светил, по сути – языческими божествами. Таким образом, Папюс соединяет, синтезирует пантеизм и политеизм. Боги, скользящие по космическим сферам (общая черта с Платоном), содержат в себе самые разные моральные качества, и подобно идеям Платона – формы всех вещей (что и послужило причиной для составления Папюсом сигнатурных таблиц). Каждое божество влияет на идентичные ему эмпирические формы, что, по мнению Папюса, легло в основание астрологии и магических операций. Допустим Марс – бог мести – способствует мести и т.п.

Но при переводе в антрологический дискурс эта система, лишенная поляризации «Бог–Дьявол» ведет к плурализации мировоззрения, в частности, категорий нравственного.

У Луки, при сохранении традиционной христианской системы, Бог формирует положительный Дух и им воздвигает прекрасные формы; Дьявол, своим злым духом созидает ужасное. В антропологическом аспекте это ведет к поляризации морали.

Во-вторых, различие в Противопоставлении Любви и Воли.

У Папюса любовь играет как бы центральную роль, но о ней он говорит (как о мировой симпатии – частиц, душ и т.п.) меньше, чем о воле. Ведь и вся суть «Практической магии» – в выработке умения влиять волей на материю, управлять миром. Поэтому магия антропоцентрична. Любовь – есть проявление Воли.

У Луки наоборот – воля – суть форма Любви – мирового закона. Он не убеждает читателя в утверждении могущества человека через волю, ее развитие. Традиционный теоцентризм не теряет у него позиций.

Нам остается повторить древних поэтов: поистине, велики боги! Но кто их рассудит?

## II секция *Методология и семиотика*

**УДК 165.1**

### **ГЕНЕЗИС ОЗНАЧЕНИЯ**

**А.Д. Шоркин**  
Симферополь, Украина

Одна из молчаливо принимаемых презумпций гносеологии состоит в отождествлении процессов обнаружения чего-либо в универсуме с означением того, что обнаружено. Найти, заметить, открыть – это, подразумевается, уметь найденное обозначить, как-то выразить. То, что нами не обозначено, для нас не существует.

Данная презумпция имеет давнюю философскую традицию и укоренена, пожалуй, еще со времен средневековой культуры, когда «вещь» не могла не «вещать», а «слово» не только сопрягалось с вещью, но и предшествовало миру вещей. Позже, от Гоббса и до Соссюра установилась общепринятая модель двух плоскостей: системы вещей, событий и системы их кодирования. Пространство классической гносеологии опирается на эту модель, изначально открывается позиционированием и соотношением мира вещей с «речью», миром образов и слов.

Вопрос о генезисе нашей способности означать здесь, по существу, снят. По Соссюру, последовательность вещей параллельна их линейной артикуляции. Конечно, первую нужно установить посредством надежного опыта. Речь же наша избыточна, зачастую сбивается на повествование о необнаруженных факциях или сводится к невнятному бормотанию. Ее нужно прояснить и очистить от «конструктов», а опыт – верифицировать или фальсифицировать. Как видим, на основе двухплоскостной модели означения естественно вырастает позитивистский проект.

Понятие «объекта» в традиционной гносеологии столь же естественно восходит к средневековой схолии – к концептуалистскому размещению «универсалей» *in rebus*. Понятие «субъекта», соответственно, – к номиналистическому толкованию «универсалии» как *post res*. Что такое в классической гносеологии «субъект познания», как, в основном, не тексты и знания, не матрицы образов и восприятий?

В традиционной теории познания, таким образом, человек редуцирован до субъекта познания, а в сопутствующей классической гносеологии двухплоскостной модели означения – к системе кодирования. Но как человек оказывается способным вообще что-либо пачать означать, кодировать и постигать?

Одними из первых к постановке этого вопроса приблизились исследователи мифа. Краткое резюме полученных ими результатов состоит в решительном отказе от уничтожительной прежней трактовки мифа как «наивного заблуждения», «псезнания» и от ограничения стратегии его устранения. Как оказалось, без мифа нет ни человека, ни общества, ни научной теории. Согласно обоснованному мнению Р. Барта, миф – это латентный уровень всякого дискурса. В психоаналитической трактовке, например, истина – это только «кастрированный» миф. Иными словами, система кодирования имеет глубинные основания, лежащие вне ее самой. Никакое означение не может состояться без опоры на какую-то иную реальность, расположенную за пределами как «плоскости» мира вещей, событий, так и «плоскости» универсума речи, слов и образов.

Основатели и сторонники феноменологии эту реальность назвали как «интенциональность». И «ноэзис» – акт полагания, и «ноэма» – предметный смысл объединены в интенциональности как в единой структуре. Без обращения к «жизненному миру» и «потоку переживаний» следует вообще отказаться («эпохе») от утверждений о вещах, об их связях и процедурах кодирования.

Собственно, эту же идею отстаивают современные психологи. Без крайностей, без излишней фронды «феноменологической редукции» (Э. Гуссерль), ставящей программу тотального сведения к интенциональности всего, чего угодно, психологи в соответствии с предметом своего изучения – психикой человека – показывают, что сотворение человеком кодированного мира и пробуждение его собственного сознания есть процессы параллельные. Иначе говоря, *то, что мы обнаруживаем в мире и то, каким образом обнаруженное обозначаем, находится в прямой и непосредственной связи с тем, как мы меняемся сами*. Научиться обозначать – значит суметь «пробудить» (Э. Нойманн) собственное сознание; уметь обозначать и корректировать означение – значит вновь активизировать структуры бессознательного, его архетипические, ведущие к Эго фазы.

Центральной темой всего детского психоанализа, согласно компетентному мнению Алена Жибо, ныне является проблема генезиса объектных отношений. Каким образом складываются и эволюционируют объектные отношения из исходной стадии нарциссизма, – над этим размышляют и спорят, начиная от З. Фрейда, множество специалистов. Р. Шпиц, Х. Хетцер, Р. Дяткин, например, используют такие понятия как «бесформенный объект», «пре-объектные отношения», «предвестник объекта», «пра-речь». С. Лебовски выделяет четыре стадии формирования объектных отношений, стремится найти «прогрессию» означающих способностей в сопоставлении индексов, знаков, сигналов и символов, а также приводит сравнительную таблицу генезиса объектных отношений [2]. Рене Руссийон (вслед за Жаном Лаканом отождествляющий «внешнее» с «символическим») находит условия рождения и развития символизации и субъективности в исходной деструктивности субъекта, в «ответе» объекта на эту деструктивность и последующем уходе от нее субъектом. Так объект обретает возможность генезиса, складывается и выживает – в качестве объекта влечения субъекта, его развития и игры с первичными символами.

Развиваемая в данной статье идея трехчастного (а не двухплоскостного) устройства процессов означения находит меткую метафору в статье Ф. Паша, в которой современный французский психолог обращает внимание читателя на зеркальный щит, без которого невозможна победа Персея (человека, субъекта) над Медузой (внешней реальностью). Щит – это «речь» человека, система восприятий и сознание, его зеркальная поверхность только и позволяет человеку что-то означать, узнавать и оценивать. Объектное отношение и восприятие, любовь, фиксация субъекта и свобода, возможно, носят близкую природу и там, в щите «существуют вместе» [4]. Психотик не располагает щитом Персея, взгляд Медузы поэтому его ужасает, повергает в тревогу и превращает в камень.

Без учета изменений психики человека какая-либо артикуляция возникновения эффекта означения вообще утрачивается. Именно в процессах восприятия и самоизменения человека осуществляется «инвестирование» объектов внешнего мира. Эрих Нойманн даже называет «эквивалентными» интеграцию мира и интеграцию личности [3]. Возможно, точнее было бы их назвать неразрывно связанными, взаимозависимыми или дополнительными, но это не меняет сути: бытующая двухплоскостная модель означения некорректна, ее необходимо трансформировать в новую, добавив «плоскость» состояний человеческой психики.

Человек не сводится к системе кодов и к речи, они – только его продукт (что тривиально, иначе кто вообще означает), но процедуры означения меняют самого человека, а, значит, и его способности обозначать. Вот эта существеннейшая непременная обратная связь и делает привычную соссюровскую модель несостоятельной (что совсем не банально).

Проблема генезиса означения, таким образом, философами пыше не может более не замечаться, игнорироваться. Классическая гносеология может и должна быть дополнена проблематикой процессов становления и развития ее концептов (таких, например, как понятие, представление или истина), процессов, которые укоренены и взаимосвязаны с изменениями познающего субъекта.

В поисках опор построения такой антропологической или генетической гносеологии мне представляется целесообразным использовать некоторые концепты современной психологии. Среди них – «тэнд», «желание», «фантазм», «синтом», «Эго», «Другой» (психоаналитические школы, Жан Лакан). Эвристический потенциал содержат также метафоры «Урбороса», «Великой Матери» и «Сражения с Драконом» (юнгианские школы). Использование подобных концептов для понимания процессов связи процедур означения с развитием психики можно проследить в разнообразных и многочисленных текстах, в частности, в упомянутой книге Э. Нойманна или в книге люблянского мыслителя наших дней Славоя Жижека [1].

Возможные уровни означения реальности, по моему мнению, схематично могут быть представлены следующим образом:

- ◆ тенденциозно-досимволическая, где Я и Мир мифологически слиты в единой фигуре жизнедеятельности, где внешние стимулы значимы постольку, поскольку способны преодолеть барьер спокойствия, где означаемо лишь экзистенциальное бытие, которое переживается как тенд и как открываемая витальность;
- ◆ открытие проблемы процедуры означения, задачи поиска Я в сигнатуре бытия; переживание нехватки означающего как фрустрация;
- ◆ открытие Другого как априорного символического кода Я и Вещей;
- ◆ установление значений Я и Вещей как функций Другого, фрустрация отчужденного «голоса» и произвольного знака;
- ◆ открытие плурализма правды о мире Других;
- ◆ исток значений Другого и Вещей как функция Я; обретение полноты рефлексии.

На этом пути, «в расщелине», как пишет Жан Лакан, между потребностью (как смутной нацеленностью на объект) и запросом (который обращен к Другому как просьба о любви) и возникает желание. Воображаемые сценарии исполнения желания инкорпорированы фантазмами. В синтомах инкорпорировано вытесненное, Я обретает в них идеальную целостность и сообразность. Но желания и фантазмы вновь возвращают нас к априорности Другого. Сходным образом сложившийся с идеальным Я синтом способен инкорпорировать лишь искаженные, приемлемые для данного Я ранее вытесненные содержания его сознания, и потому синтом вновь в какой-то мере возвращает нас к смутной тоске бесформенного тенда. Цепочка знаков и состояний человека не составляет линейной последовательности, не является жесткой и законченной, а спутана многими обратными петлями, возвратами и перескоками во времени, без которых нет ни укорененности в прошлом, ни энергии беспокойства о настоящем, ни мечты о будущем. Формы означения и поиск объектов реальности всецело определен нашим отношением к знакам, их причудливые цепочки сплетены с нашими фантазмами и желаниями, порождают конфигурации синтомов, от которых сами и зависят.

Проиллюстрируем в заключение сказанное (которое, боюсь, насыщено не-привычными для многих философов понятиями и смыслами) гипотезой о генезисе означения веры, истины и любви. В соответствие с предположенными нами ранее уровнями означения, вероятные формы их генезиса таковы.

**Вера:** миф, скептическая растерянность, подражание Другому, вовлечение в фанатическую сопричастность, обнаружение номенклатуры веры Других, поиск и достижение нравственных истоков Моей веры.

**Истина:** миф, обнаружение возможной ложности суждения в нарративах и сигнатурах бытия, признание авторитета Другого, принятие догмы, открытие правды и постановка проблемы обоснования, истина как объективное содержание знания.

**Любовь:** симбиотическая слитность, обнаружение материинской любви (меня любят за то, что я есть, хотя и не все), открытие отцовской любви как кода требований, становление страсти к обладанию, обнаружение эротической и братской любви, способность альтернативного эгоизму себялюбия.

Как видим, генетические формы означения веры, истины и любви в целом не противоречат большинству существующих компетентных текстов, которые им посвящены. Согласуются они и со здравым смыслом, с опытом личной жизни и наблюдениями.

Что здесь действительно интересно, так это то, что каждая из приведенных цепочек означения весьма неплохо соответствует, вплоть до точного совпадения, схематике уровней означения реальности, которые приведены мною выше. Вполне вписываются они и в динамику желания, фантазма и синтома (которая лишь намечена в данной статье), а также коррелируют с метафорами Уробороса, Великой Матери и Сражения с Драконом (что осталось за ее рамками). Традиционно изолированные дискурсы о вере, истине и любви, будучи вовлечеными в тематику генезиса означения, получили небывалую связность! Вероятно, генезис означения и иных ключевых ценностей, таких, например, как надежда, добро или красота, происходит по этим же причудливым, но прототипным до универсальности тронам нашей психики, надежным и проверенным. Процедуры означения человеком мира действительно совмещены с развитием самого человека, познание бытия неотделимо от его переживания.

Актуальная и перспективная задача антропологического и генетического расширения гносеологии, таким образом, состоит в ее трансформации в теорию постижения (а не только познания) бытия. И тогда она, как обычно, расскажет нам о том, как строятся онтологии, но также перестанет безмолвствовать о том, как меняется постигающий и означающий бытие человек.

### Список литературы

1. Жижек Славой. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
2. Лебовски Серж. Объектные отношения у ребенка. Генетическое исследование объектных отношений. – Французская психоаналитическая школа. – СПб.: Питер, 2005. – С. 461–483.
3. Нойманн Эрих. Происхождение и развитие сознания. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 1998. – 369 с.
4. Наш Франсис. Щит Персея, или психоз и реальность. – Французская психоаналитическая школа. – СПб.: Питер, 2005. – С. 274–284.

**УДК 168**

## ИННОВАЦИОННЫЕ ФИЛЬТРЫ КАК ИНСТРУМЕНТ ОБЕСПЕЧЕНИЯ НОВИЗНЫ НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

*В.Д. Бакуменко, О.М. Руденко*  
Киев, Украина

Многогранность познания окружающего мира ставит перед исследователями множество проблем, наличие которых есть основанием и, в тоже время, основным показателем научного исследования. Научная проблема связывает между собой сферу исследованного и сферу того, что необходимо исследовать. Исследование проблемы представляет собой комплексный научный процесс, который направлен на изучение состояния проблемы и поиск возможных путей ее решения.

В каждой поставленной проблеме проявляется дуальность, поскольку, с одной стороны, констатируется недостаточность достигнутого к определенному моменту уровня знания, невозможность объяснить на основе этого знания новые явления действительности, а с другой стороны, постановка самой проблемы включает в себя элемент нового знания. Решение научной проблемы всегда связано с разработкой новой теории, научной новизной как способом выхода за рамки старого знания с целью открытия, разработки или формирования нового знания. Таким образом, научная проблема выступает как форма развития знания, перехода от уже известного к новому.

Одним из наиболее распространенных признаков новизны есть проведение исследования впервые, на оригинальные темы, которые раньше не исследовались. Новизна научного исследования может также представлять собой четко аргументированные и доказанные элементы в общей научной концепции. Признаки научной новизны, как правило, непосредственно связаны с эффективностью новых положений для определенной области знаний, возможностью формирования новых или дальнейшим обобщением и развитием существующих методов и идей, а также их прикладной ценностью.

Важным направлением формирования новизны исследования может быть четко обоснованное решение уже известной научной проблемы с применением подходов и методов, которые существенным образом отличаются от общепринятых и общеизвестных относительно заявленной тематики.

Экспериментальная модель применения результатов теоретического исследования, которая становится основой для их дальнейшего практического внедрения, также может иметь признаки научной новизны.

Таким образом, в научных исследованиях научная новизна может быть определена как признак, наличие которого дает автору право на использование понятия «впервые», «усовершенствовано» и «получило дальнейшее развитие» при четком обосновании полученных результатов.

Для обеспечения новизны научных исследований мы предлагаем использовать так называемые «инновационные фильтры». Последние есть разновидностью информационных фильтров, то есть объектов, которые из всего потока общей информации выделяют ту, которая задана соответствующими параметрами.

Вообще термин инновация чаще всего связывается с использованием новых научных результатов в общественной деятельности. В научных исследованиях понятие научной новизны наиболее часто отождествляется с понятием «нововве-

дение», что, как подтверждают словари, отождествляется с термином инновация. Так, в современных энциклопедиях инновация определяется как создание, использование и распространение нового средства, продукта, процесса (технического, экономического, организационного, культурного и т.д.) [1]. В словаре по методологии государственного управления понятие «инновация» трактуется как совокупность всей «продукции интеллектуальной работы во всех областях человеческой деятельности при условиях общественной потребности в ней и ее потреблении» [2, с. 45]. При этом отмечается, что инновационные процессы охватывают, кроме сфер научно-технической, производственной и потребительской, также социально-гуманитарную сферу, в частности образование и управление.

Исходя из вышесказанного, мы предлагаем определить инновацию в контексте нашего исследования как изменения в разных областях знаний, связанные с новыми идеями, изобретениями, открытиями, которые есть результатом научного достижения. Отсюда *инновационные фильтры в научных исследованиях* будут представлять собой *инструмент обеспечения появления новых идей путем выделения полезного и необходимого из общей совокупности фактов*.

С помощью таких фильтров можно проверить любую идею научного исследования на предмет ее новизны. При этом необходимо учитывать, что, инновацией может быть не только нововведение, но и использование уже известного. Один и тот же элемент новизны может выступать или как собственно новый элемент, или как новое видение существующего, или как новое внедрение известного.

Соответственно инновационные фильтры в научном исследовании можно сгруппировать (классифицировать) следующим образом (см. табл. 1):

Таблица 1

## Классификация инновационных фильтров по признакам их применения

<i>Направления применения инновационных фильтров</i>	<i>Составляющие элементы инновационных фильтров</i>
Выделение уровней исследования	Макроуровень, государственный, региональный, отраслевой, местный, микроуровень учреждений и организаций.
Выяснение аспектов исследования	Ценостный, исторический, функциональный, деятельностный, организационный, мотивационный, политический, экономический, социальный, гуманитарный, правовой, инновационный.
Построение идеологии исследования	Парадигма, стратегия, типология, модели-подходы, концепция, технология, методико-технологическая схема.
Определение методологии исследования	Анализ, синтез, аналогия, обобщение, метод, методика, постановка задания исследования, доказательство, обоснование, классификация.
Выделение элементов новизны	Закономерности, принципы, модели, подходы, методы, критерии, факторы выбора, схемы, классификации, новые свойства, новое применение известного, новый понятийный аппарат.

Данную таблицу можно рассматривать как матрицу характерных признаков и свойств научных исследований, а значит, как их парадигму.

При определении новизны исследования не обязательно применять всю совокупность возможных инновационных фильтров, это довольно громоздкая процедура, которая не всегда бывает уместной. В зависимости от идеи и контекста

исследования, ученый сам формирует структуру инновационного фильтра для определения новизны собственного исследования. Таким образом, инновационность самого инновационного фильтра обеспечивается возможностью ситуативной трансформации направлений его применения и составных элементов.

### Список літератури

1. Словари и энциклопедии // <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc1p/NT000081F6>
2. Методологія державного управління: Словн.-довідн. / Уклад.: В.Бакуменко (кер. творчого кол.), Д.Безносенко, С.Бутівщенко, Л.Гогіна, Ю.Іванченко та ін.; За заг. ред. В.Лугового, В.Князєва. – К.: Вид-во НАДУ, 2004. – 196 с.

**УДК 167**

## РУССКИЙ КОСМИЗМ И ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

*В.П. Загороднюк  
Киев, Украина.*

Трудно переоценить роль научного знания для современного человека. В то же время эйфория от научной экспансии в различные сферы человеческой жизнедеятельности постепенно проходит, и человечество все меньше удовлетворяется ценностно-нейтральным образом науки, который не способен разрешить жизненные проблемы человека. В этом контексте традиционное понимание науки как гаранта рациональности и источника безусловно полезного человеку знания нуждается в переосмыслинии и уточнении. Для того, чтобы по-новому осмыслить проблему знания необходимо преодолеть как просветительские иллюзии о социальной роли науки, так и «демаркационные» противопоставления науки и других форм познания. Дискриминация до- и вненаучного знания, отрицание его когнитивного смысла не соответствует потребностям развития современной эпистемологии.

С другой стороны, развитие современной философии характеризуется своеобразным антропологическим поворотом, выдвижением в центр философской рефлексии проблемы человека и его места в мире, решение которой находится вне плоскости традиционной классической гносеологии. Начиная от философской антропологии М.Шелера и «фундаментальной онтологии» М.Хайдеггера и заканчивая современными постмодернистскими концепциями, проблема мира знания и мира человека находится в фокусе философских дискуссий. Эта же проблема является одной из центральных и для современной философии науки.

Драматические события XX века убедительно показали, что знание, которое отвечает всем канонам классической рациональности, в то же время является глубоко иррациональным в своей нравственной индифферентности. Поэтому на повестке дня стоит задача создания нового гуманистического образа науки. То, что такой образ становится все более привлекательным среди современных философов науки не вызывает сомнения. В то же время конкретные его очертания только начинают разрабатываться. Наиболее известным и интересным ис-

следованием гуманизации науки есть концепция постнеклассической науки, предложенная В. Степиным.

Эта концепция, на наш взгляд, является частью общего постмодернистского развития культуры в целом. Post-modernity характеризуется открытостью, готовностью к диалогу, склонностью к компромиссу. Постмодернистский образ культуры является размытым, нечетким, аморфным. Поэтому некоторая размытость постнеклассической науки обусловлена этим обстоятельством. В то же время в ней явственно просматривается готовность к диалогу с классическим и неклассическим видением мира. Кроме этого, постнеклассическая наука основывается на реальных изменениях и тенденциях развития современного познания. Вместе с тем она является определенным идеалом науки, а любой идеал науки не может быть чересчур конкретным.

В целом основными чертами постнеклассической науки являются: междисциплинарные исследования; историзм, эволюционизм, уникальность объектов, которые развиваются; «человекомерность» науки; включение аксиологических факторов в лоно науки, ее гуманизация.

В данной статье я постараюсь показать, что русский космизм, а более конкретно традиция русского космизма в естествознании, представленная в трудах В. Вернадского, В. Докучаева, К. Циолковского, А. Чижевского, во многом не укладывалась в прокрустово ложе классического образа знания и явилась своеобразной предтечей нового гуманистического постнеклассического образа науки.

Действительно, их идеи неразрывной взаимосвязи неорганического и органического миров, коэволюции космоса, биосферы и человеческого общества были далеки от канонов классической науки и резко контрастировали с ее установками и нормами, в которых господствовал дуализм живого и неживого, природы и общества, объективного и субъективного, которые в свою очередь, были обусловлены фундаментальными принципами классического рационализма.

Ключевая идея В. Вернадского об эволюции биосферы и ее переходе в ноосферу нанесла существенный удар по классическим дуалистическим представлениям, существенно дискредитируя их. Не вмениаясь в узких рамках науки классического периода, идеи В. Вернадского и других космистов подготовили почву для становления новой неклассической науки.

Неизбежность перехода биосферы в ноосферу приводит к тому, что в концепции Вернадского мы имеем дело не просто с уникальным развивающимся объектом, а с таким природным комплексом, в состав которого входит человек. Другими словами, ноосфера Вернадского есть уникальный, человекомерный объект, что является собой важнейшую черту современной постнеклассической науки. Вплотную подошел В. Вернадский и к осознанию необходимости включения аксиологических факторов в лоно науки. Его уверенность в социальной и моральной силе научного знания непосредственно связана с его концепцией ноосферы как сферы разума, пониманием науки как главного фактора ее создания. Более подробно аргументация тезиса о традиции русского космизма в естествознании как предтечи современной неклассической науки см. М. О. Булатов, К. С. Малеев, В. П. Загороднюк, Л. А. Солоненко «Філософія ноосфери» – Київ, Наукова думка, 1995, с.80-115.

В заключение некоторые размышления об эсхатологических мотивах, прозвучавших на конференции в выступлениях А. Шоркина и В. Кизимы. По мнению первого, ныне исчерпывает себя классическая гносеология, по мнению второго, в XXI веке исчерпывает себя наука.

Безусловно, данные утверждения имеют достаточно веские основания, некоторые из которых, я отмечал выше. Действительно, и классическая гносеология, и классическая наука не в состоянии целиком удовлетворить потребности современного человека. Все же представляется более корректным говорить не об исчерпании классической гносеологии и науки, а об определенных границах, в рамках которых они функционируют. Ведь те же субъект-объектные отношения, на которых акцентирует внимание классическая гносеология, имеют место и ныне, а с возникновением физики Эйнштейна, физика Ньютона отнюдь не должна быть выброшена на свалку истории. Космические полеты и сейчас основываются на физике Ньютона.

Другими словами, представляется, что речь должна идти в первую очередь об изменении надысторических классических идеалов теории познания и науки историческими, социально-культурно обусловленными стандартами и нормами познания.

Вопрос об исторической судьбе науки, философии и в частности теории познания, заслуживает особого внимания. Не случайно он стал своеобразным методологическим фокусом, в котором преломляются современные философские дискуссии. Автодеструкция философии или ее возрождение – это центральная проблема современного постмодернистского дискурса. И общей платформой для ее решения есть мысль о том, что философия и наука эпохи Модерн безнадежно устарела и требует замены.

Отмечу, что подобная постановка вопроса не нова, хотя и имеет ряд особенностей. В истории философии сложилась определенная традиция критики собственных оснований, в наиболее радикальных версиях которой речь идет об отрицании возможности собственного существования. Достаточно вспомнить позитивистское отрижение права на существование философии как особой науки.

Указанную позитивистскую традицию самоотрицания философии продолжают и те мыслители, которые подвергают сомнению легитимность теории познания как самостоятельной философской дисциплины. В русле этой традиции находится концепция «натурализованной эпистемологии» У. Куайна, согласно которой гносеология растворилась в таких специальных дисциплинах как нейрофизиология, теория информации и семиотика. С этим утверждением солидарен и известный психолог Ж. Пиаже, который считает, что его генетическая психология дает ответы на все осмыслившиеся проблемы традиционной теории познания. Британские социологи Б. Барис и Д. Блур убеждены, что «настоящей теорией познания» является когнитивная социология, которая успешно решает задачи традиционной гносеологии. По мнению известного английского исследователя М. Поляни любая рефлексия над познанием обречена на провал, поскольку экспликация неявных предпосылок невозможна, а следовательно, невозможна и эпистемология как метатеория познавательного процесса. Этот тезис разделяет и фундатор «анархической теории познания» П. Фейерабенд, который полагает, что не существует «нейтральной эпистемологии» и каждая теория должна выработать собственную теорию познания.

Чтобы понять смысл современных автодеструктивных процессов философии постмодерна, его отличие от позитивистского дискурса о конце философии, необходимо акцентировать на том, что объектом критики, иронии, скепсиса выступает не философия вообще, а философия и наука эпохи Модерн. Из этого следует, что, во-первых, постпозитивистские атаки на философию менее радикальны, чем попытки элиминации теории познания как самостоятельной философской дисциплины, а во-вторых, претензии постмодернистов на органи-

нальность в этом контексте во многом остаются не более чем претензиями, ибо философия диалогична по своей сути и критика тех или иных типов философствования является имманентным признаком философии.

Что же касается поисков современных форм гносеологии и науки, то представляется, что искать нужно на путях антропологизации гносеологии и гуманизации науки. Хотя это уже тема особого разговора.

### **УДК 167**

## **XXI ВЕК: ИСЧЕРПАНИЕ НАУКИ КАК ЗАВЕРШЕНИЕ МЕТАИСТОРИЧЕСКОГО ЦИКЛА СОЦИУМА**

**В.В. Кизима**  
Киев, Украина

1. Исторический процесс до сих пор представлял собой разнообразные трансцендирования за пределы *локальных субстанциальных оснований* его жизни (местных субстанций обновления) местных же культур, субкультур и культурных комплексов. Далее, в ходе их исторического исчерпания происходили возвраты к новым, более широким основаниям, что предопределяло качественно иной этап общего развития и порождение новой культурно-исторической архитектоники социума. Локальные исторические трансформации выступали как флуктуации *единой метаисторической субстанциальности социума как целого*.

2. Новые локальные субстанции вызревали в переживаниях людьми местных этносов новых социальных отношений, в которых они исторически оказывались, и стихийным перенесением данных переживаний на всю действительность в виде определенных *картин мира*. Последние затем сознательно использовались в качестве источника смыслов жизнедеятельности. Наиболее общими из известных нам картинами мира были: а) основывающаяся на понимании природной и социальной действительности как единой мировой организационной общине – *мифологическая*; б) рассматривающая мир как подчиняющийся юридическим нормам, схожий с политической организацией общества *порядок-космос*, – древняя; в) отталкивающаяся от переживаний социальных центр-периферийных отношений субординации, рисующая бытие как иерархию во главе с эманирующим сверхъестественным началом–Богом, – *религиозно-средневековая*; г) понимающая действительность как сходную с миром вещей-товаров, подчиняющихся рыночным балансам, ценам и калькуляциям, объективную самодостаточную Природу, живущую по не зависящим от человека законам природы, – *научная*.

3. В условиях феномена глобализации XXI в. локальные субстанции уступают ведущую роль *метаисторической субстанции социума-человечества*. Она переживается современным человеком как затрагивающая не только его социально-биологическую природу, а и все уровни его укорененной в универсуме самости, – как *полнота-тотальность* жизни, отдаленно напоминающая

жизнь мировой общине древних, объединявшую собой людей, животных, всю природу и мироздание. Формируется новая, *холистическая* картина мира, вбирающая в себя прежние идеи порядка, иерархии и закономерности, но не исчерпывающаяся ими. Вместе с выдвижением на ведущие позиции метаисторической субстанции социума завершается чередование этапов ее локальных развертываний, а следовательно всего ее цикла. Это означает начало качественно новой эры, искосого *мегацикла*, связанного либо с разложением и концом истории социума-человечества как такового, либо с переходом к радикально иной, *надсоциальной и надчеловеческой* реальности, выводящей общество и человека в топологию нетрадиционного, возможно надгенетического и внеземного пространства и бытия, что было бы сохранением человечества в новой форме.

4. Индикатором процесса завершения метаисторического цикла социума является *исчерпание* возможностей последней формы его локальной субстанциальности – *научной картины мира и самой науки*. Такое исчерпаниешло и продолжается сегодня по линии перехода от классической науки к неклассической и постнеклассической (см. знаковую статью В.С.Степина «Научное знание и ценности техногенной цивилизации» – ВФ, 1989, №10), в результате чего постнеклассический этап, по сути, является отрицанием классического и указывает на необходимость качественно новой картины понимания бытия – как тотальности.

**А) Классическая наука** имеет следующие особенности:

- из описания и объяснения исключается все, что относится к субъекту и процедурам его познавательной деятельности;
- идеалом является построение абсолютно истинной картины природы на основе очевидных, «вытекающих из опыта» онтологических принципов;
- наблюдение и эксперименты являются основой познания объектов природы;
- разум наделяется статусом суперенности как дистанцированный от вещей, со стороны наблюдающий и исследующий их, не детерминированный никакими предпосылками, кроме свойств и характеристик изучаемых объектов;
- классическая наука опирается преимущественно на механическое понимание природы и принцип причинности в виде лапласовского детерминизма, предполагающего однозначность связи причины и действия.

Развитие новых наук, нередуцируемых к механике, привело к дисциплинаризации естествознания и дифференциации идеалов и норм исследования, появлению немеханических, в частности, полевых объектов исследования. В связи с этим происходит размытие норм механического объяснения и выход за их пределы.

**Б) Неклассическая наука:**

- отказ от прямолинейного онтологизма в понимании истины, допускается истинность нескольких различных друг от друга теоретических описаний одной и той же реальности, историческая изменчивость знаний, относительность истины;
- осмысливается корреляция между онтологическими постулатами науки и характеристиками метода, посредством которого осваивается объект, утверждается важность фиксации и учета средств и операций познавательной деятельности, а также связи между новой и старой теориями (принципы наблюдаемости и соответствия);

– признание активной роли субъекта познания, он уже не дистанцированный от мира, а находящийся внутри него и детерминированный им. Полагается, что ответы природы на наши вопросы определяются не только устройством природы, но и способом нашей постановки вопросов, который зависит от исторического развития средств и методов познавательной деятельности (это влечет новое понимание истины, объективности, факта, теории, объяснения и т.д., например в экстернализме и интернализме);

– механические объекты изучения уступают место сложным саморегулирующимся системам с разными уровнями организации, вариабельными подсистемами, стохастическими взаимодействиями элементов, прямыми и обратными связями. На первое место выходит идея целостности и частей, их взаимная несводимость, изучаются не вещи, а процессы воспроизведения и нарушения систем и структур;

– усиление роли случайности, пересмотр принципа причинности (введение понятия «вероятностной причинности», прямо противоречащей классической однозначности связи причины и действия);

– имеют место тенденции смыкания естественных наук и общественных в связи с изменением роли науки в обществе и влияния общества на науку.

#### *В) Постнеклассическая наука:*

– междисциплинарность, комплексность (связанные с революцией в информационных средствах), сращивание теоретических и экспериментальных, прикладных и фундаментальных знаний, прямых и обратных связей между ними, «парадигмальные прививки» идей из других областей и наук, их взаимозависимость, формирование целостной общенациональной картины мира;

– исторически развивающиеся объекты изучения, идеи эволюции и историзма синтезируют науки в изображении глобального эволюционизма, перестраиваются идеалы и нормы познания, – построение сценариев развития в точках бифуркаций, исторические реконструкции, в т.ч. в общественных науках;

– изучение «человекоразмерных» комплексов, включение в анализ гуманистических ценностей и трансформация идеала «ценностьюнейтрального исследования». Научное знание начинает рассматриваться в контексте его социального бытия, как особая часть жизни общества, детерминируемая состоянием культуры, ее ценностными установками и мировоззренческими ориентациями.

5. Среди ряда сегодняшних постнеклассических направлений (тоталлогия, реляционный холизм, психонетика, синергетика, тоталлогия ландшафта и др.) особо перспективной, в силу ее наиболее широкого, синтезирующего характера, имеет *тоталлогия*. Она дает конструктивную мировоззренческую основу нового взгляда на бытие, на человека и новую культуру. Развивающиеся сегодня тоталлогические исследования (см. выпуски журнала: *Totallogy-XXI / Постнеклассичні дослідження*, 1995-2005 гг.) идут в направлениях:

– принцип тотальности (онтико-онтологическая двойственность бытия, принцип полионтизма и полионтологии, принципы диверсизации, перспективизма, сизигии, ландшафтности бытия и др.);

– саморазвитие, самоорганизация тотальности (принципы самодетерминации и сохранения разнообразия бытия и его ландшафтности);

– антропология (онтико-онтологическое, субъект-объектное единство человека, динамика актуального и виртуального, локального и универсального в его деятельности);

– сизигийная рациональность (принцип причинно-метапричинной детерминации);

– тоталлогия как практическая метафизика слияния онтологии и онтологии.

УДК 167

## ПРОБЛЕМА УНИКАЛЬНОСТИ В ТЕХНОГЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И МЕТОДОЛОГИИ ХХI ВЕКА

*B.B. Гусаченко  
Харьков, Украина.*

В отечественной философии не было постмодернистов, но маргиналы были. Одна из самых колоритных и глубоких фигур такого рода – Л. Шестов. Он сделал немало интересных замечаний о методологии и цивилизации своего времени и, по нашему мнению, о методологии и цивилизации будущего. Мы имеем возможность проверить его взгляды, поскольку это будущее для нас – настоящее.

Модерная общефилософская методология (цивилизация) и её характеристика Л. Шестовым. Основы философской методологии модерна связаны с механицизмом Р. Декарта или с теорией «органических» систем, разработанной немецкой классической философией (в основном Гегелем) и К. Марксом. Механистическая методология восходит от частей к целому и фактически не признаёт системных качеств: качества системы обусловлены и могут быть объяснены качествами её частей. «Органическая» (организменная) методология исходит из целого и наделяет «органы» системными качествами. Однако основным общим свойством обеих методологий является доминация общего над частным, просто в первом случае это – абстрактно общее (функционирование, простое воспроизведение), а во втором – конкретно общее (развитие, расширенное воспроизведение). Также в обоих случаях система мыслится как конечная (будь то пружинные часы, Солнечная система или живой организм).

«Адогматическое мышление» Л. Шестова и протестует прежде всего против доминации общего над единичным, индивидуальным – как в методологии, так и в жизни. «Самый продолжительный и разнообразный опыт не может привести ни к одному обязательному и всеобщему заключению» [1, с. 117]. «И вовсе нет надобности, чтобы движение его [человека. – В.Г.] было результатом заранее обдуманного плана» [там же]. «Наше горе в том, что люди создали себе иллюзию, будто бы планомерность наиболее всего обеспечивает успех» [там же]. Книги бывают чрезвычайно интересны «именно постольку, поскольку они не заключают в себе общих правил. Горе тому, кто вздумал бы строить свою жизнь по Шопенгауэру, Гегелю, Толстому, Шиллеру или Достоевскому!» [там же, с.165]. Наука «принимает [...] только те явления, которые постоянно чередуются с известной правильностью» [там же, с.170]. «Она признаёт истинными только такие суждения, которые могут быть проверены всяkim и всегда» [там же]. В социальном плане всеобщность метода, по Шестову, оказывается связанный со всеобщностью толпы: «Поддержка толпы есть необходимое условие существования современной философии и её рыцарей печального образа» [там же, с.172].

Соответственно Шестов воздаёт похвалы индивидуальному. Но индивидуальное может пониматься по разному. Это может быть личностное воплощениe всеобщего (подобно соотношению микрокосма и макрокосма), когда отбрасываются все единичные признаки, а может быть – единичное индивидуальное. В последнем случае оно рационально невыразимо («то единственное»). При этом Шестов особенное внимание (если даже не особенное уважение) уделяет опыту

обыкновенного человека, а не только мыслителя и учёного, и, соответственно, здравому смыслу, который предполагает определённое чутьё, интуицию, – опять-таки, единственность – а не только суждение по прецеденту или по пословице («смелость города берёт», «поспешишь – людей насмешишь» и т. д.). «Истин столько, сколько людей на свете. [...] почему бы в самом деле каждому взрослому человеку не быть творцом, не жить за свой страх и не иметь собственного опыта? [...] совершилолетних, ищущих указки, следует всячески клеймить и порицать [там же, с.165]. Книги «могли и даже должно читать, но жить надо своим умом» [там же]. «Нет общеобязательных суждений – обойдёмся необщеобязательными» [там же]. «Опыт гораздо шире, чем научный опыт, и единичные явления говорят нам гораздо больше, чем постоянно повторяющиеся» [там же, с.170]. И своеобразное резюме: «если вы сохранили живые глаза и чуткий слух, – бросьте инструменты и приборы, забудьте методологию и научное донкихотство и попытайтесь довериться себе» [там же, с.172–173].

Методология XXI в: уникальность и метод. До сих пор (примерно середина XX века) метод был органически связан с категорией всеобщего и никоим образом не с категорией единичного (на которое, мол, можно только указать). Что такое метод? Совокупность постулатов (посылок) и правил следования. Метод это: «Делай так», а не «Пойди туда – не знаю куда, принеси то – не знаю что». Но именно в такой ситуации – «ситуации постмодерна» – мы и оказались, и отсюда, как представляется, наши затруднения с методологией.

В самой общей форме это связано с тем, что объект исследования всё более и более становится единичным и индивидуальным, например: 1) планета Земля (природа); 2) реформы в Украине в начале XXI века (общество); 3) жизненный опыт (характер, состояние здоровья и т.д.) Иванова, Петрова и т.д. Нужны ли здесь методы? Да, нужны. Нужны ли здесь уже известные (в том числе классические) методы? Да, нужны. Достаточно ли здесь этих методов? Как правило, нет. Количество нестандартных объектов исследования всё время гигантски возрастает. И тогда становится очевидной простая истина: метод так же единичен, уникален, как и предмет, следовательно, он должен (в большей или меньшей степени) так же открываться, как и предмет (мыслил ли Декарт согласно своему методу, когда искал его?). Кризис методологии, таким образом, состоит в том, что она стремится быть преимущественно единичной (универсальной), а не всеобщей.

Два примера на эту тему. Первый связан с сетевой методологией, второй с теорией аутопоэсиса У. Матураны и Ф. Варелы. В рамках механистической методологии целое состоит из частей и части идентичны себе в процессе взаимодействия. В сетевой парадигме частей как таковых нет, есть уникальные изменчивые взаимоотношения условных элементов («элементарных частиц»). «Сами объекты являются сетями взаимоотношений, включёнными в более обширные сети» [2, с.54]. «Системное мышление – это всегда процессуальное мышление» [там же, с.59]. Гуманитарным аналогом сетевой парадигмы может послужить концепт номадической сингулярности Ж. Делёза: постоянно движущаяся точка не сохраняет (не обретает) свою идентичность в процессе движения.

Теория аутопоэсиса основана на положении, согласно которому процесс жизни и процесс познания – это один и тот же процесс. Аутопоэсис – это постоянное сотворение (= познание) мира системой, взаимодействующей с окружением – своего, каждый раз уникального мира, а не внешнего, якобы независимого от неё и именно сотворение, а не отображение. Внешний мир изменяет структуру системы (прежде всего её нервной системы), но система при этом остаётся автономной, так как она осуществляет выбор, какие именно внешние воздействия будут модифицировать её структуру.

«Структурные изменения в системе – это и есть акты познания» [2. с.288]. Если познание охватывает весь процесс жизни, то оно не обязательно нуждается в разуме и даже в мозге и нервной системе. Не так уж сложно понять, что познание свойственно всему живому, ещё легче – что человек познаёт не только рационально. Важнее и сложнее понять, что «человеческая мысль всегда погружена в телесные ощущения и процессы, которые вносят свой вклад в полный спектр познания» [там же, с.295].

Уникальность и техногенная цивилизация. Эта ситуация противоречива, конфликтна, может быть даже и трагична. Техногенная цивилизация делает невозможной человеческую жизнь без машин, прежде всего компьютеров. Сколько бы мы ни говорили о совместности нынешних и будущих поколений машин с творчеством или об исчезновении грани между машиной и человеком, преобладание автоматизма над творчеством будет подстерегать нас на каждом шагу. Другое дело, что творчество есть и на уровне повседневности да и автоматизм далеко не всех удручет. Во всяком случае автоматизм этот заменяет и дополняет авторитаризм. Две стороны истории культуры, о которых говорил Б.Ф. Поршнев, сохраняются [3].

Если выразить суть антропологического аспекта техногенной цивилизации, то можно сказать, что она лишила человека рассудка и передала его машинам. «Шахматы убиты компьютерами» – сказал Бобби Фишер. Какие там шахматы – вся культура модерна! Человеку просто не остаётся ничего другого, как пользоваться разумом. Если раньше одни открывали истины (метафизические или научные), а другие применяли, то сейчас можно, конечно, продолжать в том же духе, но «природа повелительно требует от каждого из нас индивидуального творчества» (Л. Шестов). И не следует забывать, как подчёркивает и Шестов, и Умберто и Маттурана, что здравый смысл тоже относится к разуму. Разум это не только  $E=mc^2$ , да и то только в момент открытия. Экспертные компьютерные программы не могут превзойти опытного эксперта, потому что последний действует на основе интуитивного восприятия всей совокупности фактов и может обновлять свои программы, чего не может компьютер.

Таким образом, разум, смысл, интуиция всё более доминируют над методом, но вовсе не избавляются от него.

Что касается Льва Шестова, то мы соотносим его взгляды с теорией познания и методологией науки XXI века, меж тем как его больше всего интересовал Бог, метафизика (беспочвенности). Но в самом главном это не имеет значения: идёт ли у него речь о Боге, метафизике или науке, он всегда говорит о «той истинной действительности, которая создана благостным и неистощимо творческим Вдруг» [4, с.395].

### Список литературы

1. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического исследования. – Ленинград: 1991.
2. Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем. – К., М.: 2003.
3. Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории. – М.: 1964.
4. Шестов Л. На весах Иова // Лев Шестов. Соч. в 2-х томах. Т.2. – М.: 1993.

**УДК 167**

## О СТАТУСЕ СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В СОВРЕМЕННОЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ (на пути к более «мягкой» методологии)\*

**В.С. Ратников**  
Винница, Украина

Известно, что критика Л. Шестовым позитивизма носила нередко довольно радикальный характер. Однако, несмотря на созвучие этой критики некоторым современным постмодернистским концепциям, она уже утрачивает былую свою остроту на фоне успехов современной науки, и в частности, благодаря прогрессу нелинейной динамики и синергетики. Развитие их способов описания находится в русле тенденции к формированию более «мягкой» методологии.

К настоящему времени массив исследований в области синергетики – как конкретно-научных, так и философско-методологических – разросся настолько, что трудно обозреть его в целом, определить его предметные границы. Например, что имеется в виду, когда утверждают: «Синергетика является концептуальной основой новой научной картины мира (или новой парадигмы)? В чем суть ее новизны, а также методологическая сущность новизны синергетического подхода (далее кратко – СП)? Чем синергетическая картина мира отличается, например, от обновленной (за счет активного включения нелинейных способов описания) квантово-релятивистской картины мира?

Порою затруднительно осуществлять научную коммуникацию в рамках синергетических исследований, и прежде всего вследствие трудностей адекватного и эффективного «перевода», интерпретации идей синергетики в иные области знания и адаптации этих идей в соответствующих конкретно-научных областях, и особенно в области социогуманитарного знания. Эти трудности, а также все чаще встречающиеся разнотечения и серьезные смысловые неопределенности в используемом концептуальном аппарате, вызывают потребность павести порядок в логико-концептуальном и методологическом «хозяйстве» синергетики. Тем более, что это «хозяйство» (прежде всего предметная область и способы ее научной презентации) имеет в современной науке и другие имена – «нелинейная динамика», «неравновесная термодинамика открытых систем», «теория детерминированного хаоса», «наука о сложном». Иными словами, настало время активизировать метаучебные исследования, призванные осмыслить эпистемологический статус синергетики и СП, их статус в современной методологической культуре, их роль в обновлении традиционных идеалов и норм научной рациональности; т.е. настало время формирования мета-синергетики.

Значительная часть обсуждаемых в этой связи вопросов действительно оказываются методологическими и эпистемологическими, требующими глубокой и серьезной философской рефлексии. Это, как отмечалось, вопросы предметной определенности синергетического знания, границ СП вообще. Здесь может возникнуть вопрос: в какой мере экспансию синергетики в другие, нефизические области можно рассматривать как физикализацию, и насколько этот процесс можно уподобить ставшей уже в науке привычной математизации? И тогда вновь может встать проблема границ процесса такой физикализации: в какой мере применимы к сфере человеческого бытия (например, к социальным, пси-

хологическим, культурологическим системам) те общие закономерности самоорганизации сложных систем, которые были найдены синергетикой?

Наряду с трудностями, связанными с осмысливанием статуса СП, до сих пор нельзя четко сказать, доминирует ли в синергетических исследованиях ориентация на приумножение теоретических моделей, либо ориентация на построение общей (фундаментальной?) теории самоорганизации. В этом плане СП иногда рассматривают как альтернативу фундаментально-теоретической стратегии физики, нацеленной на построение единой физической теории – «теории всего», в качестве которой, как предполагается, могла бы стать теория суперструн или еще какое-либо обобщение теории квантованных полей. Альтернатива здесь имеется в виду в том смысле, что как в синергетике, так и при использовании СП, не фигурирует явно одна какая-либо фундаментальная физическая теория.

**УДК 168**

## **НООСФЕРНАЯ ИСТОРИЯ: ФИЛОСОФСКИЙ УНИВЕРСУМ В.И. ВЕРНАДСКОГО\***

*Г.С. Смирнов  
Иваново, Россия*

Сфера раскрывающегося феномена человека век от века расширяется: в начале третьего тысячелетия исторический хронопот человеческого бытия приобретает не только глобальный, но и космический масштаб. Этот факт свидетельствует о том, что русским космизмом в начале XX века был заложен фундамент не только реальной космонавтики, но и новой космической парадигмы человеческой истории. На наших глазах совершается «отрицание отрицания» – своеобразное «виртуальное возвращение» к геоцентрической модели мира: Земля в силу бесконечности вселенной, может рассматриваться как центр Вселенной, и в этом смысле все, что происходит во Вселенной и на Земле может пониматься как вселенская коэволюция.

Эти «ископерниканские» размышления (последствия «вернадкианской революции») позволяют сформулировать широкое и узкое понимания ноосферной истории человечества. Во-первых, в ноосферной истории соединяются реальная земная история и история вселенская, геологическое время соприкасается с историческим. Во-вторых, ноосферная история – это универсальная история сознания-Разума, в той форме, в которой она знакома земному человечеству. Коэволюция сознания-Разума есть продолжение отражательных форм животного мира и говорит о том, что до настоящего времени человек остается сфинксом – животным с человеческой головой (именно поэтому истоки понимания смысла ноосферной истории можно видеть в египетском герметизме) и двуликим Янусом. Ноосферная история – вселенская история взаимодействия неживого, живого и разумного вещества, которая порождена вселенской эволюцией живого от микроорганизмов до человека в формах развивающегося мышления-отражения, феномена «оразумления» вселенского бытия. В-третьих, ноосферная история – это процесс разворачивания ноосферного конфликта, когда материальная и духовная история (диалектика духовности-телесности), осуществляя «высокое соприкосновение», обеспечивают «самоподдерживающееся»

развитие разума (ноосферное развитие). Чем далее двигается мировой исторический процесс, тем более проявляется духовная доминанта истории, тем ярче видны формы универсумной, ноосферной истории (в этом случае и возникает узкий смысл данного термина). Процессы цефализации и сапиентации выливаются в формы социокультурной динамики и ноосферного развития (социоприродной одухотворенности). В-четвертых, важнейшими факторами ноосферной динамики являются феномены церкви (храма), школы и университета (средства принципиально «немассовой» коммуникации), в которых осуществляется и достигается соразмерность встречи («сретенья») прошлого и будущего в феномене экзистенциально-персоналистической истории человека и человечества. Таким образом, образование и культура предстают в качестве процесса и результата ноосферной истории. Важнейшую сторону ноосферной истории человечества отметил В.И.Вернадский, проанализировав научную мысль как планетное явление (в действительности понимаемое им как космо-планетарное, вселенское явление). В-пятых, ноосферная история как вся история живого вещества предстает как история накопления «информации», а значит, подчиняется биогенетическому закону Геккеля-Мюллера: онтогенез (единичное развитие субъекта ноосферной истории) повторяет филогенез (универсумогенез, ноогенез, вселенский генезис). Значит, человек (богочеловек) в своем развитии предстает как факт свернутой ноосферной истории. В шестых, мировая интелигенция выступает существенным видимым антропологическим фактором ноосферной истории, ибо именно она осуществляет самоорганизацию Духа в формах флюктуативной информационно-генетической деятельности, создания «духовных» (ноосферных) атTRACTоров.

Парадигма ноосферной истории позволяет по-новому взглянуть на традиционные формы понимания исторического процесса, исторического сознания и исторической деятельности.

**УДК 165.6**

## УНИВЕРСУМНАЯ (НООСФЕРНАЯ) СЕМИОТИКА

**Д.Г. Смирнов**  
Иваново, Россия

История развития семиотики прошла долгий путь, который можно условно обозначить как «отрицание отрицания». «Первобытная» семиотика природы превратилась в семиотику «общественную», а в конечном итоге трансформировалась в «универсумную (ноосферную) семиотику».

Логика развития семиотики может быть представлена в виде последовательно сменяющих друг друга этапов, соответствующих четырем срезам философского знания. В истории человеческой цивилизации можно выделить онтологию знака (герметическая философия Древнего Египта и философия Древнего Востока), гносеологию знака ( античная философия ), аксиологию знака ( средневековая философия ) и праксиологию знака ( философия Нового и Новейшего времени ). Современная эпоха характеризуется тенденцией к слиянию этих четырех философских измерений в универсумное семиотическое знание.

Истоки универсумной семиотики обнаруживают себя в восточной философской культуре и соответствующем ей складе мировоззрения, тогда как западная традиция сторонится подобной постановки проблемы, видя в ней, прежде всего, склонность к «пансемиотизму» (в терминологии Р.Барта). Интересно также отметить, что само понятие «знак» (*semeion*) возникло в недрах восточного (греческого) языка, отражающего картину восприятия мира целых народов, а греческий (или эллинистический, греко-римский) мир в генетическом отношении выступает прародителем европейской культуры в целом.

Универсумная семиотика – это семиотика, в которой знак рассматривается как универсальный, то есть читаемый как в рамках искусственного (культуры), так и рамках естественного (природы, биосфера, космоса, Вселенной). С нашей точки зрения, достаточно точно сформулировал сущностное содержание универсумной семиотики Д.Саван: любые качества, свойства и характеристики чего бы то ни было, зависят от системы знаков, представлений или интерпретаций, при помощи которых они обозначаются.

В контексте ноосферной проблематики новую задачу для семиотики сформулировал Вяч. Вс. Иванов – описывать семиосферу, без которой немыслима ноосфера. В рамках семиотической парадигмы универсумный вариант семиотики намечается в работах Ч.С.Пирса, который делает в контексте своей логической семиотики существенную оговорку: вся Вселенная перегружена знаками, если только она не состоит исключительно из знаков. Примечательно, что современные представления о единстве макро- и микрокосма опираются на торсионную теорию мироздания, которая предполагает пепрерывное накопление информации во Вселенной, ее мгновенное распространение и возможность считывания разумным существом в любой точке космоса. Более того, по законам голограммии, любая материальная микроскопическая структура содержит и позволяет воспроизвести информацию обо всем мире.

Похожие мысли можно обнаружить и у Т.А.Себеока. Он полагает, что семиотическое знание – есть единственное достоверное и доступное человеку. «Мы можем с уверенностью считать, что единственный вид знания, каким может обладать любое живое существо, «сквозь стекло, смутно», – это знание знаков. Существует ли за знаками реальность <...> об этом человечество твердо ничего не знает» [1, с. 40]. Таким образом, продолжает исследователь, «семиотика никогда не рассказывает, чем является мир сам по себе, но описывает, что мы можем знать о нем; другими словами, предмет описания семиотической модели – не реальность как таковая, а природа, приоткрытая в результате человеческого познания. Взаимодействие между «книгой природы» и расшифровывающим ее человеком – вот что самое главное» [1, с. 33].

Для универсумной семиотики характерно специфическое восприятие и познание. Природа, человек – все живое схватывается в восприятии целостно и практически мгновенно. Например, В.И.Вернадский писал, что он не знает, чем живое существо отличается от неживого, но он никогда не ошибается, отличая одно от другого. Для неживого, в том числе искусственного и в какой-то мере культурного – подобный характер восприятия менее характерен, так как он сводится здесь к структурно-функциональному подходу.

В плане содержания универсумная семиотика тяготеет не к информации как таковой, а к смыслу. Смысл, в отличие от значения, извлекается не последовательно и не линейно из различных уровней языка, в котором описывается ситуация, а схватывается комплексно симультанно. Смысл, извлекаемый из ситуации – это средство связи значений с бытием, с предметной действительностью и деятельностью. Смысл, согласно А.Н.Леонтьеву, – объективная, бытий-

ная категория. Он порождается не значением, а вещью. Таким образом, смысл есть «бытие для себя».

Универсумная семиотика ориентируется на семиологическое сознание – теоретико-идеологический уровень семиосознания. В универсумной семиотике основную роль играет «незнакомый знак», то есть «не знак». Семиологическое сознание при помощи «логики знака» (знаковой логики, или семиологии) способствует открытию и прочтению незнакомых знаков. Семиологическое сознание предполагает аналогичное рассмотрение знака в контексте логического и интуитивистского.

В контексте универсумной семиотики главное место отводится знаку; не просто информации, а информации, рассматриваемой как знак. Знак в универсумной семиотике проявляет свой исходный всеобщий характер. Он уже не знак-симптом, знак-сигнал, знак-индекс, знак-икона, знак-символ. Это уже – по аналогии с триадой Н.Н.Моисеева «рынок–Рынок–РЫНОК» – «ЗНАК», который одновременно может быть и симптомом, и сигналом, и индексом, и иконой, и символом. Подобная трактовка знака (в рамках применяемого нами универсумного подхода) обнаруживается в работах Ч.С.Пирса, на что особо обращает внимание У. Эко. Ч.С.Пирс дает в числе других определений знака такое: знак – «что-то, способное для кого-то в некоторых ситуациях быть заменителем чего-то иного» [2, с. 57].

ЗНАК как «эмпирический факт» универсума существует в везде-вечности. Для каждого знака характерны как минимум три измерения до-бытие (виртуальное), сиюминутное бытие (экзистенция) и после-бытие (но не будущее). Знак при универсумном подходе существует столь долго, сколь долго существует его носитель. При этом не важно, фиксируется ли этот или какой-либо другой предмет или явление в качестве знака в сознании человека. Природные знаки в антропогенезе формируют знаки человеческие. Фиксация знака как такового зависит от уровня развития культуры данного общества. Один и тот же знак может получить различные истолкования не только на разных этапах развития общества, но даже в рамках одной исторической эпохи, если их предлагаются отличные друг от друга в культурном плане индивиды.

ЗНАК имеет объективный статус в рамках универсумной семиотики. По причине своей специфической интерпретационной многоуровневости и множественной семиотической сущности, знак существует вне зависимости от сознания человека. Здесь можно снова обратиться к Ч.С.Пирсу, который предлагает в качестве существенного момента при объяснении природы знака понятие «интерпретанта», т. е. то, благодаря чему знак значит даже в отсутствие интерпретатора. В универсумном подходе знак предстает как единство естественного и искусственного, что порождает в свою очередь единство биосферы и ионосферы (антроносферы), природы и культуры. Естественные и искусственные знаки, образуют некоторую целостность – единство планетарной семиосферы.

### Список литературы

1. Себеок Т. А. Культура и семиотика: Учение о знаках // Философия языка и семиотика: Сб. перев. Под. ред. А. Н. Портнова. – Иваново: 1995.
2. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. – СПб.: 2004.

**УДК 165.7**

## **О МОДИФИКАЦИЯХ МОДУСОВ СОЗНАНИЯ: ФУТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ\***

**Т.Б. Кудряшова**  
*Иваново, Россия.*

В современных способах коммуникации и познания все больше начинает доминировать синтетическая звуко- видеозапись образов-смыслов, соединяющая в себе разноуровневые вербальные, визуальные и звуковые знаки и символы. С феноменологической точки зрения это характеризуется изменением актуального потока сознания и модификациями самих феноменов сознания. Проведенные за последнее столетие исследования широкого спектра традиционных актуализаций актов, модусов сознания, их оттенков и модификаций – не привели к созданию общепринятого варианта их обобщения. Причина этого кроется не только в обилии данных, но и в том, что такого рода материал не статичен, подвержен не просто ситуативным, но историческим изменениям, динамика которых постоянно нарастает. Поэтому исследование изменений и модификаций феноменов сознания превращается в исследование их становления. Современный этап подобных изменений связан с многоязыкостью существующих способов выражений, многослойностью смыслов, что указывает на необходимость актуализации самых разных способностей человека в его познавательной интенции: чувственного восприятия, эмоций, воображения, понимания, любви, усмотрения сущности, воли, веры и т.д.

Выделение отдельных модусов сознания не отрицает его континуального характера, достаточно продуктивно описанного метафорой У.Джемса «поток сознания»: сознание свободно, не замкнуто в рамках структур, феноменов, слов и категорий. Однако, как в поэтической, так и в ноэматической составляющих интенциональности – мы можем выделить некие более или менее *статические определенности* (феномены сознания, поэмы, интенциональные предметы, образы), а также «*обертоны*», переходные моменты, характеризующие все связанные с данным выделенным центром отношения, создающие своеобразную «полутень», образующую с ноэзисом или с ноэ мой одно целое.

Поскольку наблюдение и исследование переходных состояний затруднено, то в истории культуры устойчивым состояниям сознания стало придаваться преувеличенное значение. Хотя в реальности, в большинстве случаев значительная часть деятельности сознания связана не со статическими определенностями, а с переходными состояниями, когда есть лишь «предварительные схемы», «облако модификаций» модусов сознания, мыслей, не облеченные в выражения.

Высказанные общие положения мы собираемся пояснить на частном примере актуализации феномена «*предожидания*», который по-разному именуется в источниках: («неосознаваемым восприятием форм» (С. Лангер) «созерцательной интенцией» (Гуссерль), «пустой интенцией» (Сартр), протеницией (воображением-восприятием), «спектром знакомства» (Дж. Серл), «предварительного измерения» (У. Джемс)). В области чувственного восприятия этот феномен позволяет нам воспринимать вещь как целое, несмотря на то, что в ней есть такие свойства, которые в данный момент не показали себя полностью, но присущи венци. Это говорит о структурированности нашего восприятия. Благо-

даря этому мы всегда воспринимаем вещи не в качестве непосредственной данности, а в соответствии с определенными категориями, приспособливая даже новые восприятия – к уже знакомым. Так, видя лишь переднюю стену дома, мы «догадываемся», что это дом, что у него есть в наличии задняя сторона. Для верbalного языка также характерна *незаконченность выражения*, не мешающая пониманию, и чаще воспринимаемая как само собой разумеющееся явление. Аналогично, феномен предожидания позволяет правильно *выстраивать интонацию* фразы, даже когда мы еще не знаем, чем она закончится. Так же и при первом проблеске *понимания в процессе схватывании смысла фразы* – появляется своеобразное ощущение *упреждающего понимания*. Это же особое переживание *предшествует намерению* что-либо сказать. Действие этого феномена можно усмотреть также в процессе *припомнания имени*, когда есть активное ощущение пробела, по неподходящие имена немедленно отвергаются, так как не соответствуют характеру пробела.

Подобное состояние сознания характеризуется отсутствием определенных чувственных (словесных или предметных) образов. Когда спустя мгновение эти слова и образы появляются – феномен «предварительного измерения» перестает быть актуальным и переходит на уровень обертонов. Спектр проявлений феномена предожидания, по видимому, бесконечен. И мы можем лишь со временем фиксировать его новые варианты, приспособленные к новым гносеологическим условиям. Неизменной остается только его связь с переходными состояниями сознания. Феномен предожидания важен как в случае открытия нового, так и в привычном кругу жизненных явлений. Он формировался на протяжении тысячелетий, благодаря ему, восприятие, мышление, чувствование человека стали «экономичными», ведь для представления целостного предмета, мысли, чувства – достаточно было иметь сведения лишь об его частностях.

Однако в области познания, языка, выражения было заметное исключение, *искажение феномена*, связанное с явлением смеха (остроумия, иронии). Последние часто становились основным способом преодоления стереотипного, устаревшего, ограниченного в творческом плане – через неожиданный уход «на другой смысловой план», вместо ожидаемого. Однако, в подавляющем большинстве случаев *других* употреблений языка – выбор «предполагаемого направления» оправдывался, и феномен предожидания достаточно хорошо выполнял свои задачи.

Но уже с начала двадцатого века и в других областях этот феномен стал подвергаться довольно суровым испытаниям, когда ожидаемое переставало «сбываться». Это коснулось зрительного восприятия, когда в сфере изобразительного искусства, начиная с модернистских произведений, затем благодаря современным видеозвуковым инсталляциям киномонтажу, видеостилистике современного театра, видеообразам компьютерной виртуальной реальности – восприятие трансформируется в такой степени, что мы уже как минимум столет открываем новое видение мира через изобразительные метафоры, построенные на сближении несоответствующих элементов. В настоящее время трудно сказать, что произойдет в дальнейшем с обсуждаемой способностью, но хочется надеяться, что этот феномен *приобретет дополнительные возможности «угадывать» не только «очевидное», но и «невероятное*. По крайней мере значительная часть опыта современного человека нацеливает именно на это.

Однако, связанные с модификациями феномена предожидания явления, такие как *клиповое мышление*, с его фрагментарностью, парадоксальностью; *вездесущая ирония* выражения, построенная на синтезе визуальных, вербальных и других звуковых выразительных средств и др. – в целом, по-видимому,

вызывают определенный психологический дискомфорт, диссонанс, выражаемый, в частности в тотальном, всюду присутствующем выражении «как бы». Возможно, одной из причин характерного для нашего времени тревожного восприятия будущего, является, в частности, разрыв со сложившимися нормами, стереотипами мышления, поскольку подобные модификации феноменов сознания, позволяют легче вообразить невообразимое, и даже воспринять это в чудовищном облике того нарастающего мира «который поколеблет значимость знака, речи и письма» (Ж. Деррида). Обратим внимание на то, что обычно неприятие, тревогу вызывают не столько внешние признаки изменений, сколько понимание того, что начинаются глубокие внутренние подвижки. Почти во всех сферах деятельности человека наблюдаются процессы, приводящие к нарушению тысячелетиями формировавшихся способностей и замене их существенно новыми модификациями. Однако, с другой стороны, это создает условия для осуществления «шага к бодрствованию», поскольку ныне появляются возможности для активизации не только объясняющей, но и «памятливой мысли» (М. Хайдеггер), а также мысли видящей, сопровождающей нас на сложном пути постижения и понимания мира, становящегося все более емким и захватывающим «домом Бытия».

**УДК 168**

## **МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ ФИЛОСОФСКИХ РАЗМЫШЛЕНИЙ Л. ШЕСТОВА ДЛЯ ПОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА**

**B. B. Никитина**  
*Харьков, Украина*

В мире всепоглощающего прагматизма, постоянной спешки как стремления обогнать собственную судьбу, сведения представлений о счастье к комфорtnости со значительно ослабленным духовным началом, замещением романтической любви любовью конфлюэнтной (Э. Гидденс) обесценивается возвышенно-духовное сущностное качество совместной жизнедеятельности людей. Но именно ориентация на формирование в процессе постоянного сопряжения внутренних и внешних человеческих миров трансцендентальных смыслов, переживаемых как сопричастность к «вселенскости», и стремления к их реализации и составляет специфику человеческой социальности (в отличие от социальности в животном мире), опасность постепенной утраты которой налицо. Поэтому задача современной философии как науки и учебной дисциплины – обеспечить насыщение трансцендентальными смыслами социального бытия и подготовить индивидов к творчеству смыслодействия, обращаясь при этом к богатству философской мысли, накопленной в отечественной истории. Одним из интереснейших отечественных философов, который поставил трансцендентальность человеческой жизнедеятельности, и прежде всего в области познания, в центр своих философских рассуждений, был Лев Шестов.

Л. Шестов обосновывал свой философский идеал в терминах апофеоза беспочвенности, понимаемой как процесс восприятия окружающего мира и фанта-

зирования через мироощущение «падения/полёта, восторга/ужаса, я один/они – все» [1, с. 46]. При этом он отмечал, что истина как раскрытие тайны мира и себя-в-мире и «существует лишь для того, чтобы разъединённые временем и пространством люди могли установить хоть какое-нибудь общение между собой» [1, с. 45]. Иными словами, социальная диахроничность и пространственная синхроничность требуют творения трансцендентальных смыслов как основы, фактора и средства приближения к истине. В связи с этим хочется упомянуть размышления американского мыслителя и публициста XX в. У. Липмана о том, что неправ был утилитарист Дж. Бентам относительно безусловного приоритета счастья (удовольствия и безопасности) индивидов, из которых состоит общество. Если бы это было так, то молодые люди не умирали бы в боях за свою страну, а старые не сажали бы деревья, под которыми им никогда не доведётся сидеть. Люди, утверждает У. Липман, действуют, часто ориентируясь на «невидимое и неслышимое и по большей части несуществующее общество», которое в своей целостности именуется народ [3, с. 43]. То же самое можно сказать об ориентации на Бога, на любой другой кажущийся практическим недостижимым идеал, который зиждется на трансцендентальном знании.

Согласно философии Л. Шестова, трансцендентальность истины обуславливает, во-первых, то, что она, будучи открытой одним индивидом, не может быть обязательной для других людей. Более того, в испытании «самостью» (т.е. неверием в неё других) и заключается её основная ценность [3, с. 46]. Во-вторых, трансцендентальность истины проявляется, по Шестову, в том, что она активна. Последнее Л. Шестов описывает следующим образом: истина есть «некое живое существо, которое не стоит равнодушно и безразлично перед нами и пассивно ждёт, пока мы подойдём к нему и возьмём его. Мы волнуемся, мучаемся, рвёмся к истине, но и истине чего-то нужно от нас. Она, по-видимому, тоже зорко следит за нами и ищет нас, как мы её. Может быть, тоже и ждёт, и боится нас» [2, с. 158–159]. По прочтении этого высказывания создается впечатление, что истина как бы идёт навстречу стремящемуся её познать, словно играя с огнём, в значительной степени она сама выбирает, какими гранями повернуться к исследователю. А это есть характеристика в первую очередь интуитивного познания, когда истина неожиданно настигает ищащего её.

Современная методологическая ценность философских размышлений Л. Шестова заключается в том, что они позволяют обосновать методологический плюрализм познавательной деятельности, в том числе социального познания. Осознание глубины истины, её неисчерпаемости (истины тайны) и многомерности дают возможность говорить о различных путях подхода к ней. Её необязательность для других (по Шестову) – основа признания методологического плюрализма и взаимодополнительности основных парадигм социального познания (важно учесть, что принцип дополнительности предполагает выделение главной из них). Именно по этому пути идут разработки социальных философов и социологов в рамках так называемых интегральных теорий, стремящихся соединить теории структурализма (функционального структурализма) с теориями социального действия (теории структурации Э. Гидденса, коммуникативного действия Ю. Хабермаса, социального поля П. Бурдье, акционализма А. Турена).

Также для понимания современной познавательно-творческой деятельности, особенно в сфере социального познания, имеет значение идея Л. Шестова об испытании истины тем, что тот, кто её открыл для себя, от неё не откажется и в условиях, когда она не является ни для кого обязательной, в том числе и для

субъекта познания, ибо истину «не удастся сделать своей собственностью» даже тому, кому она открылась [3, с.32]. В современном мире признанное допущение в академической научной среде парадигмального плюрализма, тем более в условиях разноуровневых и разнонаправленных социальных трансформаций, требует от учёного определённого мужества в отстаивании своего видения социальной проблемы и путей её решения. Причём речь идёт даже не об отстаивании этого видения перед другими, а прежде всего – перед самим собой.

Однако догматизация истины, особенно в постоянно и интенсивно меняющемся обществе, не может быть плодотворной. Нужны источники и стимулы научной неуспокоенности. И здесь можно найти подсказку в размышлениях Л. Шестова. Основой любого принципиально нового открытия, в том числе в области социальных отношений, является, по Л. Шестову, вера – вера в кажущееся недостижимым, невозможным, вера в неисчерпаемость истины. Только вера даёт возможность выхода за пределы возможного, к тому, что представляется большинству невозможным. Но не только в этом «гносеологическое» значение веры. Раз истина является активной (ей чего-то надо от познающего), то именно вера, которой «в противоположность знанию... не дано никогда торжество самоудовлетворения» и которая есть «...надежда, постоянное предчувствие великой неожиданности, тоска и неудовлетворённость настоящим и невозможности проникнуть в будущее» [1, с. 62], способна стать стимулом продолжения научного поиска даже в тех областях, где, казалось бы уже почти всё исследовано, нашупывания новых граней или новых подходов познания.

Сам Л. Шестов, например, «нащупал» новую грань познания, которую сегодня называют синергетической парадигмой и начинают активно использовать в социальных исследованиях, что значимо в условиях неустойчивости социального мира. В частности, Шестов характеризовал хаос как то, что «вовсе не есть ограниченная возможность, а есть нечто прямо противоположное: т.е. возможность неограниченная» [2, с. 233].

Таким образом, обоснование Л. Шестовым необходимости транцендентальности познавательной деятельности является основой поиска источников и стимулов активизации различных подходов в социальном познании, способных расширить сферу видения социальных перспектив, социальных вызовов и угроз сохранения целостности и специфики человеческого мира.

### Список литературы

1. Морева Л.М. Лев Шестов. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – 88 с.
2. Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. – Т.2. На весах Иова (странствия по душам). – М.: Наука, 1993. – 559 с.
3. Липман У. Публичная философия / Пер. с англ. – М.: Идея-Пресс. 2004. – 160 с.

УДК 165.6

## ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Г. ШПЕТА\*

*Е.Н. Юркевич*  
Харьков, Украина

Хайдеггеровская герменевтическая феноменология (герменевтика фактичности) в отличие от гуссерлевой дескрипции сосредоточена на феноменах до-теоретического дорефлексивного характера. Центральным пунктом герменевтики фактичности является герменевтика Da-Sein (вот-бытия), которая автономизирует и унифицирует экзистенцию.

Наряду с уже известными общими для Хайдеггера и Шпета теоретическими положениями (общий теоретический источник – философия Э.Гуссерля, онтологизация понимания, разграничение бытия и существования, опора на идеи Платона), выделены также и отличительные особенности их герменевтической феноменологии: идеи «вслушивания» (М.Хайдеггер) и интеллектуальной интуиции (Г.Шпет), явленности бытия в языке (М.Хайдеггер) и культурной архетипичности слова (Г.Шпет).

Особенностью герменевтической концепции Шпета является рассмотрение языковых аспектов сознания, вследствие чего феноменологическая рефлексия приобретает характер герменевтического акта: «я» обретает собственный смысл и значение в «сфере разговора» путём истолкования. Таким образом, феноменологическая редукция (обретение чистого «я» по аналогии с эмпирическим «я»), согласно Шпету, является методом самоистолкования, т.е. герменевтическим методом. При этом чистое «я» понимается интуитивно; в этом «я» смысл и значение отождествляются, или смысл понимается Шпетом (в отличие от Гуссерля) как расширенное значение.

В отличие от Хайдеггера, Шпет помещает сознание в социальный контекст, который создаёт возможность бытия разума, возможность «уразумения». Шпет изучает, по сути, интуицию социальных феноменов в отличие от чувственной и эйдетической (идеальной) интуиции. А также – языковое сознание, следующее этой интуиции. В свою очередь, «языковое сознание» обнаруживает и «культурное сознание», которое представляет собой феноменологический процесс.

«Культурное сознание», согласно Шпету, представляет понимающий разум (в отличие от чистого разума), диалогичный по своей сути. В свою очередь, диалогичные отношения представляют элементарную структуру соборных отношений. Так сознание предстаёт в качестве коллективного предмета.

Язык рассматривается Шпетом как средство взаимопонимания, как «круг общения» метафизическим содержанием которого является «дух общения» с последующим созданием «сферы разговора». Логика общения представлена у Шпета герменевтической диалектикой части и целого, переходом от автосемантики к синсемантике и обратно.

Понимание основано также на внутреннем чувстве языка, или духовной способности его образования и употребления. Эта духовная деятельность способствует «возведению научного здания миропонимания», которое отличается у разных культур и народов. Шпет приемлет также идею онтологии языка Гумбольдта, на основании которой формируется метафора «живого языка» (как субъекта). Отсюда выводится возможность энергийного взаимодействия с

языком как субъектом и идея понимания, включающая не два, а три субъекта (тройственная коммуникация).

Речевые акты представляют собой явление «языкового сознания», двумя сторонами которой является речь и понимание. Языковое сознание находит своё единство и смысловую определённость в культурном сознании. В языке содержатся «архетип и начало» культурного сознания. И в этом смысле философия языка «есть принципиальная основа философии культуры» (Шпет).

«Живой язык» создаёт, в свою очередь, «живой смысл» как самовторящий предмет познания. Следовательно, вторичный уровень понимания – понимание смысла – есть понимание понятого. В отличие от Гумбольдта, Шпет рассматривает «чисто артикуляционное чувство» в аспекте предпонимания, которое представляет социальное лицо человека. Из этого выводится подлинно человеческая функция языка в отличие от языка животных. Таким образом, и в понятиях как логических формах представлен разум, понятое значение. Понимание языка есть понимание его внутренней формы, и интерпретация является восстановлением понятого значения. В актах понимания создаётся культурный смысл, переданный словом. В интерпретации открывается социокультурный контекст и расширяется его горизонт.

Таким образом, учение Г.Г.Шпета представляет и теоретически оправдывает особую герменевтическую культуру, характерную для восточнославянской герменевтики.

**УДК 168.522**

## О СЕМИОТИЧЕСКОЙ СПЕЦИФИКЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА\*

*Л.А. Кривцова  
Иваново, Россия*

Традиция представления семиотического метода как универсального средства для изучения практически всех явлений, как окружающего мира, так и человеческой культуры, берет свое начало в трудах обоих общепризнанных основателей этого не только методологического направления, но можно сказать и особого мировоззрения, Ч.С. Пирса и Ф.де Соссюра. Однако сведение всех знаковых систем к типу естественного языка уже не раз подвергалось критике, и, как следствие, одними из основных проблем семиотического дискурса становились две проблемы: с одной стороны, задача выявления уникальности и своеобразия различных знаковых систем, и, с другой стороны, общие основания, дающие возможность объединять семиотические системы в единый феномен.

Исходя из посылки, что знаком может выступать любая вещь при наличии ряда факторов: предметы (денотаты), значения (смыслы), интерпретаторы (субъекты, участвующие в семиозисе) – мы определяем следующие компоненты семиозиса в изобразительном искусстве. Знаком выступает картина, объект, артефакт, созданные художником или экспонируемые им. Денотатами являются предметы или явления реальности, изображенные на картине, но так как

изобразительная деятельность не просто копирование, воплощение обобщенного знания о предмете и не всегда художественный знак имеет реальный денотат, а в современном искусстве их, как может показаться нет совсем, то под денотатами понимаются психические образы, содержание сознания. Значение произведения искусства рассматривается как функция, то есть отношение между денотатом и физической формой знака. В знаковой ситуации современного изобразительного искусства знаковость вещи определяет контекст. Понимание контекста как разъясняющего и вносящего определенность не всегда соответствует знаковой ситуации в современном искусстве – часто контекст не проясняет, а «затуманивает» ситуацию, провоцируя на активную осмысливающую деятельность. Разные уровни описания знаковой ситуации (синтаксический, семантический, прагматический, контекстуальный, отношение знака к материалу) раскрывают разные свойства и функции языка изобразительного искусства.

В отличие от конвенциональных символов, основанных на договоре внутри данного коллектива, знаки искусства – иконические знаки – мотивированы. Для них в качестве кода выступают непосредственные зрительные и тактильные впечатления, жизненные и бытовые навыки, так как зрение человека – «продолжение» его деятельностного отношения к миру. Изобразительный знак – это программа действий, согласно которой воспринимающий глаз совершает определенные визуальные действия и различения. Иконическому коду или языку изобразительного искусства, как любой формальной системе, человек обучается в процессе развития, также способность дешифровки изобразительного знака детерминирована принадлежностью к разным культурам. Значение как функция определяет вещь в качестве знака. В художественном знаке план выражения не только функционально связан с планом содержания, но и определяет это содержание, становится фактором смысла, схемой построения значения. Художественный знак представляет свои составляющие не последовательно, как дискурсивные формы, а одновременно, таким образом, отношения, определяющие визуальную структуру, схватываются в одном акте видения. Причем сложность визуального знака не ограничивается тем, что возможно удержать в сознании во время акта восприятия. Художественный знак можно «раскрывать» постепенно, не теряя общего смысла, полученного при «первом взгляде». Поэтому в случае визуальных знаков можно говорить об отношении «часть – целое», которое и определяет восприятие синтагматической структуры картины. Восприятие художественного произведения не механическое разглядывание. Зрительное восприятие есть восприятие модельное: оно организует и структурирует формы, оптические проекции которых регистрируются глазом. Именно эти организованные формы, а не какие-то условные идеограммы, порождают зрительные концепты, благодаря которым картина становится прочитываемой. Они являются ключами, открывающими доступ ко всей многообразной сложности образа (на языке структурализма и теории информации – это коды, определенный набор ожиданий). Поэтому понимание произведения искусства зависит от того, как много зрителю сможет увидеть на картине, насколько активно будет работать его сознание по структурированию слоев данного произведения. Синтагматический анализ языка современного искусства имеет свои особенные черты. Во-первых, произведения некоторых направлений искусства, в которых присутствуют разные по своей природе предметы: изображения, вербальные тексты, звуковые эффекты – имеют синтетический характер и являются сложными системами с комбинированными синтагмами, единицы которых не обязательно должны совпадать. Во-вторых, в современном

искусстве используются знаки – функции, по определению Р.Барта. В таком случае синтагматические единицы анализируются в два этапа, кроме того, синтагматические единицы будут составными. И, наконец, третья особенность заключается в возможном существовании «эрратических» систем в художественной практике XX века, где дискретные знаки разделены интервалами, заполненными инертным материалом, например, системы, разворачивающиеся в пространстве. Значимость – это, как уже говорилось, формальное содержание знака, та составляющая содержания, которая теснее других связана с формальной организацией знаковой системы. Для семиотики искусства очень важно то обстоятельство, что через значимость знак ближе всего связан с субъективной стороной творчества. По нашему мнению, создатель произведения искусства проявляет свою оригинальную художественную волю прежде всего в формальной структуре произведения, и лишь после – и только посредством ее – во всех остальных элементах произведения. Отдельный образ, иконический знак есть высказывание, а произведение искусства – художественный знак есть текст – целостный знак, отдельные образы, иконические знаки в котором представляют собой лишь уровень элементов художественного знака. Текст – это синтагматическое расширение иконического знака. Каждый из элементов текста несет частично значение, которые образуют общий смысл произведения. Но достижение общего смысла представляет собой сложный процесс от целого к части и от части к целому. Таким образом, процессуальность смысла художественного произведения является эпистемологической особенностью искусства, проявляющей себя в разные периоды с разной степенью отчетливости. Кроме того, художественный знак может содержать одновременно несколько значений. Возможность раскрытия множества уровней значений является смысловым потенциалом произведения, обладающим скрытой семантической энергией. Художественный знак, рассматриваемый с точки зрения выделения «переменных» выступает как дискурс. Это парадигматическое расширение, учитывающее, какие классификации объектов мира и какие семантические связи между ними при данном расширении устанавливаются. Понимание художественного произведения как дискурса напрямую связано с эпистемологической специфичностью художественного знака. Художественный текст имеет связь как с объектами окружающего мира, так и с художественными традициями прошлого, поддерживающие определенные ожидания зрителей. Структура художественного произведения приобретает значимость через процесс этих взаимосвязей: художественный текст уже не ограничивается лишь внутренним знаковым контекстом, а обращен к широкой области других культурных текстов – он интертекстуирован. Потенциальная способность художественного знака выполнять несколько функций (референтивную, эмотивную, конативную, мистязыковую) основана на базовой функции знака изобразительного искусства – эстетической – направленность на сообщение как таковое. Это подразумевает неоднозначность, которая служит основой для потенциальной множественности значений. Художественный знак не сообщает готового значения, а предлагает «открытый» смысл, достигнуть которого можно лишь через понимание того, как устроено произведение, потому что в этом и содержится своеобразная логика смысла.

УДК 168

## НЕГОМОГЕННОСТЬ В СЕТЯХ БИНАРНЫХ ОППОЗИЦИЙ\*

**Т.Н. Куликова**  
Харьков, Украина

Противопоставление культурного релятивизма и этического универсализма стало почти аксиомой на фоне критики западного рационализма и универсализма. Это противопоставление нашло выражение в жёсткой оппозиции методологических оснований, исходя из которых, изучаются и интерпретируются различные этические системы и культуры. Имеется в виду «дескриптивизм», или герменевтические позиции, на основе которых культурный или этический релятивизм осуществляет свой дискурс символических универсумах различных культур, и позиции сциентистские, которые определяют стремление этического, или культурного универсализма, раскрыть истинную, особую природу человека и тех ценностей, которые должны этой природе соответствовать. Очевидно, что культурный релятивизм отрицает существование каких бы то ни было универсальных критерии для оценивания морально-этических идеалов других культур, в то время как культурный универсализм претендует не только на знание истины относительно ценностей, но и открывает дорогу для возможного выстраивания культурных иерархий. Понятно, что универсализм, который дал дорогу фашизму и геноциду в середине XX века, полностью скомпрометировал себя и особенно это проявилось в его связи с биологией и именно теми сциентистскими позициями, которые свойственны естественнонаучным дисциплинам.

Другой, не менее жёсткой оппозицией продолжает оставаться индивидуализм и коллективизм. Индивидуализм, лежащий в основе западного либерализма (как и экономической науки) исходит из особой природы человека, которому свойственно преследование своих чисто индивидуальных эгоистических целей; даже общество в целом, как и любые виды кооперации между людьми, рассматриваются как результат рационального решения индивида, которому в данной ситуации более выгодно действовать сообща, нежели в одиночку. Общизвестно, что такая методологическая установка идёт от Т. Гоббса с его «войной всех против всех» и от Дж. Локка с его защитой естественных прав. Коллективизм, напротив, видит в природе человека, прежде всего его социальную и политическую составляющую. Ф. Фукуяма метафорично назвал такое противопоставление «ангелами и дьяволами».

Обе пары оппозиций становятся теоретическими тупиками при разрешении вопросов, касающихся современных процессов, направленных на дегомогенизацию общества и вопросов свободы в новом, десубстанциализированном мире постистории. Особенно интересен вопрос, как возможна свобода. Ведь освобождение из единого центра, по замечанию Дж. Ваттимо, становится невозможным, как недейственными оказываются модели позитивной и негативной свободы, которые связываются соответственно с коллективным и индивидуальным представлением о благе. Каким же образом возможна причастность и возможность быть не причастным культуре или норме, или ценности в современном мире? И что может объединять различные культурные группы в одном обществе? По меткому замечанию С. Бенхабиб, такое объединение, негомоген-

ность в современном мире не может осуществляться механистически и при помощи властных структур, как то случалось ещё в начале—середине XX века, поскольку опыт такой жёсткой негомогенности показал, насколько такие объединения являются искусственными и нестабильными, стремящимися к распаду в любой момент ослабления центральной властной структуры. Негомогенность, поддерживаемая властными структурами, обеспечивающая мнимый мир между группами не может быть охарактеризована как мультикультурность, к которой стремятся западные общества. Если применить термин Ф. Фукуямы, то такие группы могут рассматриваться с точки зрения негативной экстернальности как основной их характеристики. Негативная экстернальность означает существование действительной кооперации и доверия только внутри определённой культурной группы и отказ в этом другим группам. Выход видится в межкультурной интеракции внутри гражданского общества, без вмешательства государства. Чтобы помыслить такую интеракцию необходимо преодоление жёсткой методологической оппозиционности между релятивизмом и универсализмом, индивидуализмом и коммунитаризмом. Такая методологическая установка не может считаться чем-то принципиально новым, если учесть аристотелевскую формальную этику и кантовский категорический императив. Однако последние данные, полученные в области биологии, называемой новой биологией, в отличие от эволюционной, позволили Ф. Фукуяме в его книге «Великий разрыв» интерпретировать культуру структурно детерминированной со стороны биологической природы человека. Стремление к кооперации, равно как и защита своих личных интересов, свойственны человеку в равной мере, и человек не может рассматриваться ни как клубок эгоистических интересов, ни как коллективное альтруистическое существо. Что является действительно универсальным, так это стремление к сотрудничеству, а также продуцирование ценностей и самоорганизация общества. Таким образом негомогенность, утверждённая в публичной сфере, будет способствовать возникновению доверия между различными культурными группами, что, в свою очередь, совершенно невозможно без итерации, то есть постоянно повторяемого взаимодействия.

Никто не станет отрицать, что поведение человека детерминируется культурной средой. Но рассмотрение ценности как объективированной субъективности и субъективированной объективности слишком статично. На вопрос, как появляются критерии оценки и как они меняются, такой подход в принципе ответа не даёт. Более того, он замыкает человека в его социально-культурной реальности, не позволяя ему переступить её границы, сковывает креативность, отменяет развитие и свободу. Для осуществления свободы в негомогенном обществе все представления о благе должны пониматься скорее деонтологически.

Понятно, что и индивидуализм, и коммунитаризм, и релятивизм, и универсализм, являясь методологическими установками, не претендуют на создание теоретических конструкций, вполне соответствующих реальности, а скорее идеализированных типов; тем не менее, всё более очевидным становится недейственность такой методологии для изучения процессов современного мира.

УДК 168.5

## О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

*В.Л. Павлов*  
Киев, Украина

История развития человечества убедительно свидетельствует о том, что с определенной периодичностью возникает потребность критически осмыслить, нередко переосмыслить, место и роль в функционировании социума основных форм духовной культуры – науки, религии, философии, искусства и др. Производится она либо внутренней логикой развития самой культуры, как в целом, так и каждой из её форм, либо процессами, имеющими более широкий контекст – общецивилизационный или локально общественный. Особое звучание эта потребность имеет в философии, которая критична уже по самой своей природе. Особенность философии как формы духовно – практического освоения человеком мира и своего места в нём – в её рефлексивности. Призвание философии – быть критической рефлексией над основаниями бытия (природы, общества, человека, духа), человеческой практики, познания и культуры. В разные исторические периоды развития это реализовывается по-разному, в большей или меньшей степени. Соответственно эффективность философии в обществе или возрастает или падает. В ней то ищут универсальный ключ для решения всех или почти всех проблем, то низвергают с пьедестала, отказывая в праве на простое существование.

Последнее десятилетие XX – начало XXI века – период, когда философия в очередной раз пытается разобраться в особо сложном вопросе: на что она способна в современном мире? Ответить на него однозначно не возьмется никто. Здесь возможны лишь суждения гипотетического характера. Несомненным будет лишь одно: отталкиваться необходимо от нынешнего состояния философской мысли, проецируя в будущее наметившиеся тенденции. Однако, как известно, далеко не каждая возможность превращается в действительность, да и последняя находится в состоянии постоянного изменения. Принимая во внимание сказанное, выделю лишь несколько моментов, характеризующих современный этап бытия философии:

1. В философском пространстве уже давно отсутствуют мощные философские системы энциклопедического характера (например, как у Г. Гегеля). Аналогичная ситуация наблюдается и в конкретных сферах философствования – онтологии, гносеологии, аксиологии, философии истории и др. Предлагаемые подходы, трактовки, идеи, даже концепции, имеют локальный характер и кардинального влияния на системное развитие философской мысли не оказывают. Продолжается процесс членения единого «философского тела» на фрагменты, которые невозможно свести не только к одному, но даже к нескольким «знаменателям». Иными словами, философия переживает период узкой специализации. Кстати, аналогичная ситуация наблюдается и в науке. Но если там широко распространены и междисциплинарные исследования, что дает возможность делать открытия в «пограничной зоне» – на стыках наук, то в философии, наверное в силу ее специфики, этого не происходит. Насколько продуктивен такой путь – путь «разбрасывания камней» в философии – определяет время и практика. Жизненный же опыт показывает, что обязательно наступает

период, когда камни необходимо собирать, чтобы продолжать строить. В нашем случае – новые этажи философского дома.

2. Современную философию захлестнул плюрализм мнений, взглядов, подходов, истин. И хотя по своему характеру философское знание плюралистично, плюрализма слишком много. Он, как ржавчина, не столько созидает, сколько уничтожает. Если обратиться к любой, более или менее объемной философской теме, то увидим наличие множества суждений и выводов, не всегда надлежащим образом аргументированных, нередко взаимоисключающих друг друга. На поле философских дискуссий практически невозможно найти клочка ухоженной земли. Все оно взрыто и при этом каждый квадратный метр насыщен массой «философской растительности». Все сложнее становится отследить механизм преемственности философских идей. Некоторые из них, оригинальные и продуктивные, просто теряются, а то и гибнут в недрах философского сорняка. Сложившаяся ситуация повлекла за собой большие трудности, нередко проблемы, в сфере философского образования. Каждый, кто преподает философию студентам, особенно если это не базовая дисциплина, постоянно находится во временном цейтноте. Попробуй нормально изложи тему, если на лекции необходимо, хотя бы очень кратко, коснуться десятка, а то и больше, подходов и взглядов, критически проанализировать столько же дефиниций и выводов, каждый из которых претендует на истину. Что уже говорить о студенте. Он просто «тонет» в материале. На мой взгляд, чрезмерный плюрализм в современной философии – одно из ее слабых мест. Случилось так, что путь философского поиска – столкновение разных подходов и идей – оттеснил далеко на задний план искомый результат – философскую истину. И хотя последняя нетождественна истине научной, она все равно тяготеет к монистичности, однозначности.

3. Отличительной чертой многих философских концепций, школ, направлений является нестрогое оперирование терминами и понятиями. Философские тексты не просто сложно читать. Сложность возрастает в десятки раз при желании понять прочитанное. Причин тому много. Во-первых, устоявшиеся десятилетиями, а то и веками философские понятия с четко обозначенным содержанием получают по воле авторов философских книг принципиально новое трактование. Словесная, языковая оболочка та же, а смысл иной. Философский текст становится подобным головоломке. Каждый раз себя невольно спрашивашь: правильно ли понял предложение или абзац? Во-вторых, нередки ситуации, когда в разных публикациях, особенно, если они разделены определенными временными рамками, одни и те же термины трактуются по-разному. Ярким примером этого являются работы французского структуралиста М. Фуко. Изобилие таких примеров – в современной постмодернистской философии. В-третьих, нехорошой модой, в первую очередь это касается постмодернизма, есть отход от любых дефиниций. Поток мысли, не обремененный логическими правилами, смысловой четкостью, а тем более однозначностью, – непременная составляющая большинства постмодернистских концепций. В-четвертых, в философии появилось множество терминов, не имеющих адекватного перевода на русский, украинский, белорусский и другие языки – например, «лакуна», «сингулярность», «дискурс легитимации», «интертекстуальность» и др. Все это очень затрудняет как общение философов-профессионалов, так и приобщение к философии тех, кто ею интересуется.

4. Сейчас много говорят о культурологическом повороте в философии. И хотя однозначная трактовка этого явления в литературе пока отсутствует, можно с уверенностью утверждать, что культура для современной философии –

много больше, чем обычный предмет исследования. Взаимосвязь философии и культуры имеет очень сложный характер. Исследуя ее как процесс и опыт человеческого бытия, философия одновременно является важным компонентом самой культуры. В философии культура получает рациональное обоснование, при этом она насквозь пронизана культурой. По мере того, как все сильнее о себе в разных сферах общественной жизни заявляют тенденции глобализации, на уровне теоретического мышления возрастает актуальность проблемы: что можно рассматривать предельным объективным основанием самой глобализации. Решить ее в рамках отдельных отраслей знания или комплексно исследуя причины глобализации в конкретных сферах общественной жизни – экономике, политике, образовании и др. – невозможно. И это неудивительно. Ведь проблема-то – глубоко философская. Обращение философии к культуре как общей основе, единому знаменателю человеческого сообщества, функционирующему как единство многообразия (бытового, языкового, религиозного, интеллектуального, политического и т.п.) и составляет смысл ее культурологического поворота. То, что называют глобализацией, может быть объяснено в первую очередь общекультурным фундаментом бытийности человека и общества. Исследуя общекультурный базис социума, современная философия пытается объяснить глубинные причины глобализации, раскрыть механизм функционирования этого явления, показать его перспективы.

**УДК 164.02**

## ПРОБЛЕМА СИМВОЛА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

**И. В. Тарасенко**  
*Харьков, Украина*

Теоретическое и методологическое философское осмысление символов и знаков органически присуще философской традиции. К символам обращаются Г. Сковорода, Э. Кассирер, А.Ф. Лосев, С.С. Аверинцев, А.А. Тахо-Годи, Ю. М. Лотман, М. М. Бахтин и др.. О выражении научного знания в символе писал Вернадский В. Многие философы обращаются к анализу проблемы знака, имени, символа, которая остается одной из «центральных проблем эпохи». Принимая во внимание обширность темы, ограничимся анализом лишь некоторых проблемных вопросов относительно символов, в которых затрагивается их теоретическое осмысление, и рассмотрением некоторых из наиболее известных символов.

Философия очень часто обращается к использованию символов, как выражению общезначимого. Символ является предельно широким понятием, что подтверждает «история культуры, которая есть в своей существеннейшей части история человеческой символики... Входя в человеческий мир, веять становится символом: она начинает нечто «означать», обретает «смысл». Язык и миф, бытовой обиход и нормы поведения, все те первоэлементы человеческого существования, без которых человек не может совершить ни одного простейшего жизненного акта, суть с самого начала символические формы» [1, с. 221, 241].

Символы объединяют в себе чувственно-образное и рационально-интеллектуальное знание и имеют большое практическое значение. В символе объединяются наиболее существенные знания. Чем более информативен символ, тем большее значение он имеет. Содержание символа многозначно, а его внешнее выражение довольно простое для восприятия. Символ, по своей структуре, представляет целостный образ, отмечает в каждом явлении наиболее существенное, дает возможность соотношения частного явления с «первоосновами» бытия.

Огромное значение символам придавалось отечественными философами Г. Сковородой и Д. Чижевским. При определении Бога Сковорода использует различные символы: «... слово сие *натурра* не только всякое рождаемое и преходящее существо значит, но и тайную экономию той присносущей силы, которая везде имеет свой центр или среднюю главнейшую точку, а окличности своей нигде, так, как шар, которым она сила живописью изображается: кто как бог? Она называется *натурою* ... называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от места, ни от времени не зависящим. А изображают ее живописцы кольцом, перстнем или змием, в круг свитым, свой хвост своими же держащим зубами» [2, с. 313-349]. Сковорода рассматривает символический мир – Библию – как переходное звено между макрокосмом и микрокосмом. Понимание символов предоставляет возможность человеку, как микрокосму, приблизиться к макрокосму. Тем самым он отмечает определяющее значение символов в становлении и совершенствовании знаний человека. Чижевский Д. высказывает мысль о том, что абстрактно-теоретическое знание имеет отношение к реальной жизни человека, используя категорию непосредственности.

Количество основных мифо-символических образов, которые выражают всеобщие ценности и затрагивают основы духовной жизни человека, не безгранично. Среди наиболее распространенных символов можно было бы вспомнить различные символы: символ чистоты в христианстве – лилия; символ птицы как выражение духовности человека; лестница как символ срединного положения человека, символ мудрости в буддизме – лотос; символика цветов – свет как символ (божественный свет в христианстве как символ благодати, зеленый цвет в исламе как символ вечного цветения...); дерева (древо познание Старого Завета, соотнесение системы знаний с деревом в отечественной традиции, Р. Декартом и др. философами, священное дерево Бодхи в буддизме); символ сердца...

К наиболее привлекательным основным символам, которые создавались в истории философии и культуры, принадлежит символ Софии. Выражение мудрости в истории философско-религиозной мысли могло быть представлено и как абстрактно-теоретическое понятие, мудрость понималась и как олицетворенная мудрость-София (например, библейские представления о Софии-Премудрости, идея В. Соловьева о Софии...).

Интерес к символу Софии в философии и культуре сохраняется и до современности. Г. Сковорода написал о Премудрости отдельное произведение – «Разговор о премудрости», в котором по-разному ее называет:

«Мудрость. У греков звалась я София в древний век,  
А мудростью зовет всякий русский человек,  
Но римлянин меня Минервою назвал,  
А христианин добр Христом мне имя дал» [2, с. 73].

К символу неоднократно обращается С.С. Аверинцев, уточняя его определение «можно сказать, что символ есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знак, наделенный всей органичностью мифа и неисчерпаемой многозначностью образа. Всякий символ есть образ (и всякий образ есть, хотя бы в некоторой мере, символ); но если категория образа предполагает предметное тождество самому себе, то категория символа делает акцент на другой стороне той же сути – на выхождении образа за собственные пределы, на присутствии некоего смысла, интимно слитого с образом, но ему не тождественного. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа как два полюса, немыслимые один без другого (ибо смысл теряет вне образа свою явленность, а образ вне смысла рассыпается на свои компоненты)… Переходя в символ, образ становится «прозрачным»; смысл «просвечивает» сквозь него, будучи дан именно как смысловая г л у б и а, смысловая п с р с п е к т и в а, требующая … «вхождения в себя» [1, с. 156].

Но не только, пишет он и о Софии-Премудрости, размышляя над надписью в Софии Киевской. Аверинцев сравнивает Софию с Афиной, библейской Премудростью, образом Девы Марии. «И на вопрос: что такое Афина? – можно ответить: это «демиургическая мудрость», устроющая мудрость мастера, которой создаются предметы обихода и устои семьи, дома и города, общины и законы, и, наконец, просторный дом мироздания. Выражая идею иерархической лестницы между горним и дольним, идею освящающей силы Бога, концентрическими кругами распространяющейся на мироздание, символ Софии сам как бы имеет структуру концентрических кругов. … здесь София являет собою символ теократического принципа. Понятая так Богоматерь является собою символ идеальной Церкви, идею церковности» [1, с. 227, 234]. Как и другие исследователи символа, Аверинцев С.С. отмечает непосредственное отношение символического абстрактно-теоретического знания к реальной жизни. Киевские святыни имели весьма жизненное назначение – оберегать земной город, как образ небесного.

Символ Премудрости находил свое выражение не только в системе знания, но и в архитектуре (константинопольская София, киевская София, соборы Новгорода…)

Исследование символов позволяет более обоснованно подойти к осмыслению «основ» бытия и знания человека, культуры в целом. Отечественные философы часто обращались к анализу религиозно-философских символов. Проблема символа остается одной из основных для современной философии и культуры.

### Список литературы

1. Аверинцев С.С. София – Логос. Словарь. – К.: Дух и Литера, 2001. – 460 с.
2. Сковорода Г. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1973. – Т.1. – 512 с.

**УДК 323.15**

## **СЕМИОТИКА В НАЦИОНАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ\***

**М.Ю. Тимофеев**  
Иваново, Россия

Доклад посвящен анализу способов использования методов семиотики для анализа феномена нации. Мы исходим из возможности синтеза семиотического, конструктивистского и системного подходов. Нация рассматривается как, с одной стороны, «воображаемое сообщество» (Б. Андерсон), а с другой, как часть социального пространства. Данная трактовка предусматривает определенную маркировку (означивание) данного пространства, а также знаково-символические способы презентации «идеи нации» в рамках социальных практик в разных частях социального пространства. Результатом наделения объектов социального пространства национальными значениями (национализации социального пространства) является формирование семиосферы нации – совокупности знаков, символов и текстов, репрезентирующих феномен нации.

Мы дополняем анализ семиосферы наций системным подходом в интерпретации А.И. Уёмова, адаптированным к анализу неформализованных систем И.В. Дмитревской. В работах этих авторов понятие «система» определяется как вещь (или множество вещей), обладающая отношением с заранее фиксированными свойствами. «Идея нации» выступает как концептуальный уровень системы (уровень системообразующего свойства), способы организации нации как системы рассматриваются как структурный уровень (уровень системообразующего отношения) Парадигмой знаково-символических средств/маркеров, формирующих структуру семиосферы нации выступает отношение сообщества (или отношения, существующие в рамках определенного социального пространства) к 1) языку, 2) пространству (ассоциация с территорией), 3) времени (историческим событиям, обычаям и традициям), 4) ценностям, 5) этническим, религиозным, расовым общностям внутри структуры и 6) другим национальным сообществам. Перечисленные основания – матрица, элементы которой могут быть задействованы, в зависимости от контекста процесса означивания, в разных синтагматических конфигурациях. На этом основании выделяются 1) этнические и гражданские нации, 2) нации-государства и нации, не имеющие государства. Соответственно, способы означивания предполагают использование соответствующего кода для чтения текстов нации.

Спецификой конструирования образа нации является полисемия понятия «нация». «Плавающее» означаемое понятия «нация», с одной стороны, выполняет интегративную функцию, объединяя различные сегменты социального пространства, а, с другой, дезинтегративную, т.к. разнотечения в результате применения отличающихся друг от друга кодов ведут к возникновению конфликтов в том случае, когда границы сообществ (социальных пространств) не совпадают при их рассмотрении из разных точек социального пространства.

Кем являются этнические русские, проживающие на территории Украины и имеющие украинское гражданство? В полиэтническом пространстве наций, реализующих гражданский дискурс, существует двойная маркировка принадлежности – этническая и национальная. В этом случае данное сообщество будет обозначено, как русские украинцы. Могут ли в России рассматривать данное сообщество в качестве «соотечественников за рубежом»? При выбранном варианте означивания ответ будет отрицательным. Но возможны и другие варианты

кодирования, с применением иных конвенциональных оснований, как, например, место рождения или самоидентификация.

Отсутствие четких конвенций, как на уровне политических практик, так и на научном уровне, привело к тому, что ряд зарубежных и отечественных специалистов (самыми известными из которых являются Р. Брубейкер и В.А. Тишков) предлагают отказаться от понятия «нация», как «наполненного смутным, но привлекательным содержанием», в пользу исследования национализма как способа реализации национального дискурса.

Семантический, синтаксический и прагматический аспекты анализа практик социального конструирования национального дискурса позволяют понять то, каким образом происходит формирование семиосферы нации, какие именно смыслы транслируются в разных сегментах социального пространства, какова их динамика и каков интегративный или же дезинтегративный потенциал. На уровне субстрата нации как системы это могут быть нарративные, визуальные и аудиальные способы объективации идеи нации. Легитимация семиотических практик, включение их в рамки официального дискурса потенциально направлено на гомогенизацию семиосферы нации. Так, дискуссии о новой национальной символике, происходившие на постсоветском пространстве в течение последнего десятилетия, являлись отражением конфликта старой и новой семиотических систем, неизбежного в процессе конструирования новой символической парадигмы. Это касалось гимнов, гербов, флагов новых государств, а также символики денежных знаков, памятников и монументов, названий улиц и городов и т.д.

Семиосфера нации является в настоящее время мало изученным и перспективным аспектом национальных исследований.

**УДК 168.5**

## **«НЕОМАТЕРИАЛИЗМ» И ПЕРСПЕКТИВЫ ПОСТНАТУРФИЛОСОФИИ**

**B.H. Чудомех**  
Симферополь, Украина

Исторический анализ произведений философской мысли 20-го века обнаруживает в них не только традиционные дискуссии по «вечным темам философии»: «что является задачей философии?», «можно ли считать философию наукой?» и т.п. Наряду с попытками «выйти за рамки традиций», во многих из них, примерно с 70–80-х годов 20-го века, проскальзывает серьёзная озабоченность – а нужна ли сегодня философия вообще? – ведь удовлетворены практически все общественные запросы, практически все научные объекты в Мироздании «разобраны» соответствующими специализированными науками, общая методология этих наук доведена до совершенства, и в услугах философии они более не нуждаются. Естественно возникает вопрос «Что делать?», тема «финала философии» и благодатная почва для философских размышлений о «кризисе философии». Так исчерпан ли потенциал философской мысли, что может и должна нам дать философия в будущем? Или её удел, как считают многие, в том числе авторитетные философы, «порождать идеалы»?

Когда речь заходит о «кризисе философии», уместно вспомнить о её основном вопросе и тогда всё становится на место: а) отчётливо видна незавершённость исторической миссии философии (в силу ряда причин, в том числе объективных, многое из начатого ещё на заре философии, так и остаётся незавершённым); б) есть фундаментальная научная задача, решить которую сегодня не способен даже комплекс естественных наук, но которая вполне по силам философии (естественно, в союзе с естественными науками) – это задача «объятия необъятного», проникновение через постижение особенного, частного, временного и текущего в суть вечносущего, вечнотворящего и животворного – «Всего-и-Всегда-Бытия».

Не ставя целью «полную ревизию» всего незавершённого, содержащегося в «кладезе философской мысли» (весьма интересная тема для историков философии), выделим лишь очевидное, лежавшее в «началах философии» – это поиск «Общей Идеи Мира» и поиск «Мира Идей Мира» (отражёны в череде философских учений «О Логосе», в Платоновом «Учении об Идеях», продолжены Кантом, Гегелем и мн.др.). Преуспели ли мы в это главном и традиционном направлении философской мысли, продвинулись ли мы в понимании «Всего-и-Всегда-Бытия» дальше Канта и Гегеля? Очевидно, что нет, до сих пор существуют «идеалисты» и «материалисты», продолжается их «извечный спор», хотя «бинарный подход» к Мирозданию – «примиряющий» эти две философские «позиции-оппозиции», которые по сути не мировоззренческие, а методологические – был предложен Платоном ещё задолго до нашей эры (названным за это впоследствии почему-то «объективным идеалистом»).

В истории этого «бинарного подхода», насчитывающей более 2-х тыс. лет, было многое – «муки рождения» и «муки становления», «трагедия отвержения» и «забвение», «попытки ренессанса» и «новое забвение». Ключевая причина «трагической судьбы» этого рационального подхода к познанию материального мира – противостояние в вопросе о «Творчестве Природы» – о движущих силах её «Творчества», способах «Творения Природой». Естественно, это традиционное противостояние существует не «из-за принципа позиции», а из-за отсутствия ясных и общепринятых представлений – что такое «Идея Природы», где «находятся» Идеи Природы и почему они «Вечны» (т.е. «повторяются в главном» – проявляются всегда и везде в почти неизменном «материальном образе»).

Термин «идея» стал общеупотребительным, – это «первообраз» вещи или природного объекта (Платон), «оживляющая материю мысль» (Фихте), «конституенты объективной реальности», остающиеся в ней в некотором роде «посторонними» (Гегель) и «трансцендентальными» (Кант), но «без которых всё действительное быть не может» (Гегель); у «материалистов» «Идея Природы» – это форма отражения в мысли явлений объективной реальности, служащая для обобщения предыдущего опыта и наличных знаний, а также для объяснения принципов явлений, или, иными словами, «извлечения из опыта и отражения действительности, верные или искажённые» (Энгельс).

Отказывая Природе в «Творчестве», «материалисты» оказываются в явной методологической ловушке – если всё из «материи», почему же всё так, всё так везде и не иначе? Если нет «идей-матриц», тогда как всё образуется и образуется «однотипно»? Частый контраргумент «материалистов», состоящий в указании на отсутствие наличных и осозаемых «идей-матриц», можно считать единственным препятствием для слияния «методологического богатства идеализма» с «плодотворностью материализма» в единой философской парадигме «неоматериализма» (или «идеоматериализма»). Является ли это препят-

ствие непреодолимым? Отнюдь нет, если вспомнить о неизменном текстуальном соседстве «идеи» и «истины» почти во всех философских трудах, начиная примерно с конца 18-го в., причем «идея» и «истина» там по своей методологической сути сближены: «всякое познание есть только постижение идеи» (М.Гесс), ибо постигнув «идею», узнаешь «истину, а постигнув «истину», узнаешь «идею».

Что же подразумевают под «истиной» «материалисты» и «идеалисты»? Первые – «адекватное отражение объекта познающим субъектом, его объективного содержания». Вторые – «смысл бытия вещей и явлений как «идей», лежащих в их основании». «Истина» у «материалистов» и «идеалистов», по сути, понимается одинаково, как и методология её постижения. Поэтому целесообразно покончить с традиционной «мистификацией Идеи», а рассматривать ее как обычное методологическое средство, имеющее неограниченный диапазон применения – от познания материального и духовного до познания трансцендентального и «паранормального».

В качестве дискриптивного, немного метафоричного, но вполне «материалистичного» определения «идеи Природы» может быть предложено следующее:

- идеи Природы «материализуются» не «развертыванием» некоего «изначально свёрнутого» в подобие некоего «образца», существовавшего или существующего где-то во Вселенной;

- «материализация» некой «идеи Природы» в некой области Вселенной – это всегда автогенез «небывшего» в ней, но ставшего возможным в силу возникновения условий;

- универсальность такого автогенеза, вытекающая из подобия «материализаций» некой «идеи Природы» во времени и в пространственно-разнесённых областях Вселенной, вполне объяснима подобием этих областей;

- универсальность автогенеза некой «идеи Природы» не исключает пространственно-временных модификаций её «материализации» – как локально-средовых, так и «онтологических»;

- 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».

К этому определению «идеи Природы» вполне уместен и «неоматериалистический тезис» о «вечном бытии идей Природы»: если «материя вечна», то вечны и «идеи её трансформации». Этот тезис можно рассматривать: как основание самого «бинарного подхода» и «бинарного подхода» к Бытию Природы, а также как признание прозорливости Платона, ибо «мир дуален» и его «дуальность» вечна. На основе такого «неоматериалистического подхода» к «Идеям Природы» можно прогнозировать появление сразу нескольких «Объективных Картин Мира»: традиционной «Естественнонаучной», принципиально новой картины – «Идей Мироздания» (актуализированных и потенциально возможных миров) и совокупной – «Бинарной Картине Мироздания».

**УДК 168.53**

## **РОЛЬ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ХОЗЯЙСТВА И ПРАВА\***

**В.А. Товарниченко**  
Запорожье, Украина.

Современное общество несет на себе печать антропоцентризма и рационализма, когда место морали занимает право, как мера порядка и надежды на справедливость.

В современной Украине в настоящее время происходят политические и экономические процессы, которые опираются в основном на рационализм. В этих условиях проблема рациональности в философии хозяйства и права приобретает особое значение.

Рациональность в хозяйственной деятельности предусматривает при заданных условиях и при минимальных расходах достичь наибольших результатов.

Однако то, что кажется рациональным с точки зрения замкнутой парадигмы производственной деятельности, оказывается далеко не рациональным в контексте проблем экологии. Формальная рациональность становится нерациональной.

Как справедливо отмечал С.Н. Булгаков, хозяйственная жизнь сводится к обмену веществ, к «некоторому круговороту производства и потребления». Развивая философские взгляды В. Соловьева, Булгаков отмечает, что те, кто отождествляет разум с рассудком, объявляют все противорассудочные истины противоразумными. Рассудок ориентирует нас в действительности на основе закона причинности, как универсального начала, не терпящего ограничений. Мир для рассудка есть самозамкнутый механизм, который может быть выражен в идеальном пределе как единая математическая формула, символизирующая мировую закономерность.

Признаком хозяйственной деятельности является наличие усилия, труда, направленного к определенной цели. Хозяйство есть трудовая деятельность. «Труд, и притом подневольный, отличает хозяйство».

Хозяйство, как оно обычно понимается в политической экономии, есть планомерная деятельность человека, направленная к удовлетворению его материальных потребностей.

Для человека более рациональным является получение большего количества материальных или духовных благ при затрате меньших усилий. Это становится возможным при совершенствовании технологий и накоплении эмпирического материала, который впоследствии анализируется и применяется в практической хозяйственной деятельности.

Познание, как волевая деятельность, тоже требует энергии, напряжения, труда.

С.Н. Булгаков высказал интересную мысль о том, что человек стремится к достижению хозяйственной свободы, к власти над отчужденной от него природой, к экономической мощи или «богатству». И для достижения этой цели оказывается одинаково рациональным обращение как к высоким научным технологиям, так и к магии. Человек пытается то чарами волшебства заклясть эту природу, подчинить ее магии, колдовству, то посредством науки стремится ее покорить.

Хозяйство в своей феноменологии, т. е. в непосредственной эмпирической данности, существует для нас как добровольно или недобровольно принимающая необходимость, которая налагается на нас извне.

Хозяйственная деятельность имеет характер борьбы за жизнь, и, в частности, именно за данный, определенный уровень жизни.

Но если будет отсутствовать регулирующий механизм, то хозяйственная деятельность будет разваливаться. Наиболее полное выражение регулирование хозяйственной деятельностью находит в виде различного рода законов или правовых актов государства.

Преобразуя действительность, люди действуют не только в соответствии с логикой целерационального поведения, но и сообразно своим представлениям о справедливости, красоте, правах человека. С точки зрения русского неолиберализма, освоение подлинного смысла этих прав возможно только для «обновленного, неподражательного западничества» (С. Булгаков).

Творчество Владимира Соловьева в области права было направлено к тому, чтобы обнаружить силу права против права силы.

Нужда, потребность, бедность и соответствующие им понятия хозяйственного блага, полезности, богатства суть поэтому естественные термины, в которых вращается хозяйство, его вопросы и ответы. Спрашивают нужда и потребность, отвечают человеческий труд и полезность.

Всякая данная общественная форма хозяйства человеку представляется извне налагаемой, ограничивающей его волю и насилиющей необходимостью.

Хозяйство стимулируется стремлением к увеличению богатства и преодолению бедности.

Знакомство с философией собственности С. Н. Булгакова могло бы напомнить детям эпохи рационализма и торжества утилитарных оценок о существовании более высокой системы ценностей, о необходимости и возможности более человечного отношения к хозяйству и участвующим в нем людям, с тем, что собственность, как всякая власть, предусматривает не только свободу выбора, но также и ответственность, в первую очередь нравственную.

Идеи С. Н. Булгакова можно адаптировать к тем хозяйственно-экономическим процессам, которые происходят в современной Украине. В обществе, подверженном революционным преобразованиям, происходит дестабилизация, которая сопровождается распадом и размытием организационной нормы. Возможности саморегуляции недостаточны, чтобы обеспечить единый стандарт организации для поведения индивидов, что способно привести к нарушению хозяйственной деятельности.

Слабая эффективность хозяйственной деятельности в современной Украине указывает на разорванность между организационной и самоорганизационной стороной правового института. Такая ситуация свидетельствует о том, что при разработке законов потребности общества были недостаточно учтены и рационально осмыслены.

Эффективность деятельности государства как хозяйственного образования невозможна без организационной составляющей правовых отношений, оформленных в законодательных актах, контроль за которыми должен осуществляться различными силовыми структурами.

Хозяйственная деятельность, оставшаяся без планового регулирования со стороны государства, оказывается брошенной на произвол рыночным стихиям, которые приводят к ее разрушению.

Для успешной хозяйственной деятельности необходимо рациональное планирование с учетом потребностей рынка.

Моральные нормы, которые выражают регулятивную реакцию общественной системы, обеспечивают ее устойчивость, то есть способность к самоподдержанию и к выживанию, после рационального осмыслиения закрепляются в государстве в форме законов и правовых актов. Таким образом, рациональность оказывается необходимым условием успешной хозяйственной деятельности.

**УДК 168.522**

## ПРОБЛЕМА МЕТОДА В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

**А.Ю. Микитинец**  
Симферополь, Украина.

К настоящему времени уже не раз были высказаны различные идеи о «смерти человека», о наступлении «постантропологической эпохи» и т.п., которые имеют общую интенцию – смещение антропологической проблематики на периферию современного философского дискурса. Однако некоторые представители современной философии считают, что именно философская антропология является «ядром» философии, и что, побольшому счёту, философия и есть в первую очередь учение о человеке, о его месте в этом мире. По этому поводу Б.Т.Григорьян отмечал, что «суть антропологического подхода, или антропологического принципа, в философии ... сводится к попытке определить основы и сферы «собственно человеческого» бытия, человеческой индивидуальности, субъективно-творческих возможностей человека, сделать его «мерой всех вещей», из него и через него объяснить как его собственную природу, так и смысл и значение окружающего мира» [3, с. 7]. В связи с этими тенденциями в современной (в том числе и отечественной) философии вопрос о методологии стоит остро, и, в связи с этим, необходимо проследить некоторые методологические линии, которые имеют место в философской антропологии.

Вопрос о гуманитарной методологии был впервые теоретически поставлен баденской школой неокантианства (В.Виндельбанд, Г.Риккерт). В различных вариациях до настоящего времени в общем виде сохраняется неокантианско противопоставление номотетического и идиографического методов научного объяснения. Отечественная философская традиция предлагает свои варианты методологий, некоторые из которых необходимо подвергнуть анализу и, по возможности, показать их сходства и отличия.

Большой интерес для современной философской антропологии представляет методология нашего отечественного философа М.М.Бахтина (1895–1975 гг.), которую условно можно назвать «диалогической». Сам Бахтин известен больше как литературовед и напрямую не заявляет о своей принадлежности к классической философской антропологии. Тем не менее, в ряде его работ использовалось словосочетание «методология гуманитарных наук», а одна из его заметок озаглавлена: «Очерки по философской антропологии» [1, с. 523]. И хотя в целом философ придерживается традиционного деления наук на гу-

манитарные и естественные [2, с. 473], но та методология которую он предлагает, имеет свои особенности, философ использует свой категориальный аппарат (я-для-себя, я-для-другого, другой-для-меня, сам термин «понимание» Бахтин определяет как превращение чужого в «свое-чужое»), а также применяет принцип дополнительности и метод диалектики, которые переосмысливают в собственном ключе. Об этом он пишет так: « Я...во всем слышу голоса и диалогические отношения между ними. Принцип дополнительности я также воспринимаю диалогически » [1, с. 530]. Для философа человек является «пограничным существом» которое находится между «Я» и «Ты».

Интервальная антропология (Лазарев Ф.В.) самим своим названием указывает соответствующую методологию, которая выходит за пределы условного деления на методологию наук естественных и гуманитарных. Она выступает с претензией на «метаметодологию», так как синтезирует в себе как естественнонаучные принципы (дополнительности и относительности) и философские методы (диалектика). В основе этого подхода лежит представление о многоуровневой и разноплановой природе человека, которая не может быть сведена к какому-то одному измерению. В её рамках все философские подходы и методы имеют право на существование, так как они вскрывают отдельные уровни антропологической реальности. Ключевое понятие «интервал» выступает здесь как некая «клеточка многомерного бытия», а акцент ставится на поиске различий, инаковостей. Интервальная методология балансирует между релятивизмом, в который нас втягивает принцип относительности, и принципом сохранения инвариантности, апеллируя к неким ключевым инвариантам (например, к общечеловеческим ценностям), которые имеют постоянный характер. Эта проблема наиболее корректно снимается в диалектике абсолютного и относительного [5, с. 26–30].

В основе так называемой маргинальной антропологии (С.П. Гурин) лежат некоторые методологические принципы, которые аналогичны интервальной, например, принцип многомерности. Понятие «маргинальность», которое для этого подхода является фундаментальным, также соотносится с понятием «интервал», но, как пишет сам автор: «...понятие «маргинальность» (понимаемое как универсальное свойство человеческого бытия – А.М.) коррелирует с понятиями «граница» и «предел», однако не только в значении статического пребывания на границе или у предела, но в смысле динамическом, то есть как выражение самого процесса перехода, пересечения границы или достижения и преодоления предела...» [4].

Маргинальная антропология стремится исследовать «антропологические границы», т.е. границы каждого человека, границы его тела и сознания, границы индивидуального бытия, отличающегося от бытия других людей, и границы человеческого бытия, границы существования человека, мера человеческого в человеке. Согласно этому подходу на границе индивидуального бытия человек встречается с другими людьми, а на границе, на пределе человеческого бытия он сталкивается с чем-то нечеловеческим [4].

Для вышеуказанных антропологических подходов характерно стремление освободиться от всяких форм редукционизма в понимании человеческого бытия, что выражается например, в стремлении использовать методологические принципы дополнительности, диалогичности, многомерности и т.п. Категориальный аппарат этих философских линий связан явно или неявно с понятиями, которые указывают на некую «ограниченность», «пограничность», «интервалность» человека, его существования в этом мире. От классической (здесь: неокантианской) методологии они сохраняют интерес ко всему уникальному в

человеке. Кроме этого, данные концепции стремятся экстраполировать свои принципы на онтологический уровень, тем самым, стараясь связать человека и мир в некую целостность, в которой они не могут рассматриваться в отрыве друг от друга. Это, в свою очередь, указывает на самостоятельность и оригинальность отечественной философско-антропологической традиции.

### Список литературы

1. Бахтин М.М. Заметки // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. – М.: Худож. лит., 1986. – с. 509–531.
2. Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа. // Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. – М.: Худож.лит., 1986. – с. 473–501.
3. Григорьян Б.Т. Философская антропология (Критич. очерк). – М.: Мысль, 1982.
4. Гурин С. П. Маргинальная антропология.  
[www.philosophy.ru\library\misc\margin\index.html](http://www.philosophy.ru/library/misc/margin/index.html).
5. Лазарев Ф.В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь: СОННАТ, 2001.

**УДК 164**

## ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ РЕЛЯТИВИЗМ В ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА УИЛЛАРДА КУАЙНА

**О.В. Овчаренко**  
Симферополь, Украина

Главные принципы концепции языка Куайна: принцип неопределенности перевода, принцип недоопределенности теории опытом, принцип неопределенности указания и принцип онтологической относительности.

Существуют критерии правильного перевода, которые определяются наблюдением за лингвистическим поведением носителей языка. В границах, определенных этими критериями, возможны различные схемы перевода, и не существует никакого объективного критерия, с помощью которого можно выделить единственно правильный перевод. Иначе говоря, неопределенность перевода означает, что две равным образом приемлемые схемы перевода языка Z1 на язык Z2 могут перевести данное предложение с языка Z1 соответственно двумя, различными друг от друга, предложениями, которым единичный носитель языка Z1 приписывает различные истинностные значения.

Принятие двумя различными носителями языка несовместимых друг с другом, но эмпирически эквивалентных теорий приводит к тому, что они будут придавать различные истинностные значения предложениям, использующим одни и те же теоретические термины. Каковы же должны быть условия перевода таких теорий? По мнению Куайна, перевод теории будет зависеть от того, истинна, ложна или сомнительна она с точки зрения тех, кто говорит на языке переводчика. В том случае, если теория истинна, она должна быть переведена в теорию, которая считается истинной носителями языка Z2. Очевидно, если теория носителей языка Z1 ложна или сомнительна, теоретические термины

останутся непереведенными. В любом случае перевод становится затруднительным, если возможны альтернативные пересмотры теории в языке  $Z_1$  при наличии одних и тех же эмпирических данных, т. е. в случае недоопределенности теории.

Более полное обоснование тезиса о неопределенности перевода возможно в том случае, если мы примем во внимание такую характеристику модели языка Куайна, как влияние опыта на всю структуру языка в целом, на все его уровни. Выделение этой характеристики позволяет объяснить, почему Куайн не в состоянии провести различие между терминами наблюдения и терминами, не относящимися к наблюдению (типа «брать»), теоретическими предложениями. Именно потому, что в рамках куайновской модели часто невозможно отделить предложение одного уровня от другого, там нельзя также осуществить иерархический перевод теории – сравнение предложений и терминов соответствующего уровня. Суть тезиса о неопределенности перевода заключается не в утверждении, что два носителя языка могут по-разному судить об истинности предложения, а в том, что неправомерно само сочетание признания этого факта с признанием наличия у предложения жестко закрепленного значения.

Неопределенность перевода обусловлена так называемой холистической трактовкой природы языка. Иными словами, не имеет смысла спрашивать, что означает «*gavagai*» без привлечения других слов туземного языка, т.е. без употребления этого слова в структуре предложения. И поскольку в отношении каждого из этих слов возникает все та же неопределенность, переводится не одно слово, а целый языковой контекст. Но концептуальная сложность систем настолько в большинстве случаев велика, что допустимы различные переводы, исключающие друг друга.

Куайн отмечает, что имеет смысл говорить не о том, чем являются объекты теории абсолютно, а о том, как одна теория об объектах интерпретируется в другую. Таким образом, согласно Куайну, имеется соответствие между словами (терминами) одной теории и терминами другой теории, утверждениями одной теории и утверждениями другой теории. Интерпретируя одну теорию в другую и повторяя этот процесс дальше, мы не можем прийти к такой стадии, на которой термины теории укажут с достаточной основательностью на объекты материального мира.

Однако обвинения Куайна в отступлении от теории истины как соответствия, т.е. корреспондентной, в пользу когерентной теории истины не будут полностью обоснованными. Весь подход Куайна к построению эмпирической модели освоения языка нацелен как раз на корреспондентную теорию. Кроме того, теория истины Тарского, служащая базисом для концепции Куайна, ближе к корреспондентной теории.

Целесообразно, кроме того, отметить следующее: понятие референции в тезисе о неопределенности оказывается не совсем корректным. Основным составляющим в понятии является релятивизация референции к схеме перевода. Так, понятие релятивизированной референции Куайна можно выразить следующим образом: для каждого сингулярного термина  $a$ , объекта  $x$  и схемы перевода  $M$ ,  $a$  указывает на  $x$  относительно  $M$ , если и только если, схема перевода  $M$  отображает  $a$  в « $x$ ».

В приведенной формулировке фигурирует как сам объект  $x$ , так и его имя « $x$ ». Употребление имени подразумевает, что имеется отношение референции, но теперь уже референции, которая не релятивизирована ни к какой схеме перевода. Таким образом, оказывается, что для формулировки тезиса о неопределенности перевода или неопределенности референции предварительно требует-

ся понятие абсолютной референции. Но его-то как раз и хотел устраниć Куайн в пользу релятивизированной референции.

Хорошо известно, что Куайн апеллирует к неопределенности не только знания, но и указания. Выражение некоторого языка переводится как «кролик», «неотъемлемая часть кролика», «временной сегмент кролика». Переведенные выражения отличаются не только по значению, они истинны по отношению к разным вещам. Нельзя перевести туземное выражение *gavagai* только при помощи наглядного указания и добаваясь от туземца «да» или «нет» в ответ на выражение *gavagai*. Трудность заключается в том, что, как бы мы ни указывали на «кролика», мы одновременно указываем и на «временной сегмент кролика», и на «неотъемлемую часть кролика»; когда же мы указываем на его различные части, мы одновременно указываем и на целого кролика.

В реальной ситуации лингвист будет переводить «гавагаи» как «кролик», исходя из стремления указать на целое и устойчивое. В этом случае, по мнению Куайна, лингвист просто навязывает свою концептуальную схему тому, что объективно неопределенно.

Если принять тезис онтологической относительности, то как с позиции Куайна следует понимать взаимоотношения слов и реального мира? Согласно натуралистской интерпретации природы языка мы произносим слова и связываем их друг с другом в ответ на определённые эмпирические воздействия. При этом куайновское употребление понятий значения и указания предполагает, что мы имеем дело только с отношениями между словами и не выясняем их отношения к миру.

Особенности нашей концептуальной схемы, следуя которой мы выбираем в переводе «кролика», а не его части, во многом объясняется тем, что мы мыслим и говорим об объектах. При этом следует заметить, что, по мнению Куайна, все утверждения о кроликах обладают равнозначным онтологическим статусом.

Согласно Куайну, имеется только одно основание для предпочтения перевода «гавагаи» как «кролика», а не как временного сегмента или неотъемлемой части кролика – индивидуализированная форма нашей концептуальной схемы.

**УДК 316.42**

## **К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ВОЛНОВЫХ ПРОЦЕССОВ В ОБЩЕСТВЕННОМ РАЗВИТИИ\***

*К.В. Кабачевская  
Симферополь, Украина*

Первоначально понятие волны ассоциировалось с колебанием водной поверхности. Современное понимание феномена волны широко и многозначно.

В современном естествознании широко представлены определения этого понятия. Физическая энциклопедия под редакцией А.М. Прохорова определяет волну как «изменение некоторой совокупности физических величин (полей), способных перемещаться (распространяться), удаляясь от места их возникновения, или колебаться внутри ограниченных областей пространства».

Несмотря на развитый волновой анализ и достижения физиков, математиков, биологов и др. перенос опыта естественнонаучного исследования волн на

социальную область вызывает ряд трудностей. Как правило, в социальной реальности мы имеем дело с явно выраженнымми одиночными волнами, а не с гармоничными бесконечными колебаниями. В социальных процессах не известны случаи интерференции и дифракции волн, которые составляют содержание физических волновых процессов. В социальной реальности прямо не наблюдаются волны типичные для физики, например, обратные волны, сферические однородные волны, простые волны, волны Римана, ударные волны, стоячие волны, солитон, Волны де Броиля, механические волны и др. Поэтому есть необходимость более широкого подхода к определению волновых процессов. При этом нет необходимости что-то выдумывать и сочинять. Волны – это «изменения состояния среды (возмущения), распространяющиеся в этой среде и несущие с собой энергию [1, с. 314].

В целях конкретизации этого понятия в социуме считаем удобным за основу определения взять те явления действительности, которые обычно называют словом **«волнения»**. Именно волнения широко представлены в социальной действительности.

В этом случае возможны условия применения математического анализа волновых процессов в социальных явлениях. Суть социального толкования сводится к тому, что философи и социологи с помощью статистических данных наблюдают за поведением некоторой измеряемой величины, например, числа смертей, эпидемии инфекционных болезней, рождаемости, роста цен, роста или падения заработной платы, количества потребления угля, нефти, продуктов питания и т.д. Задача социологов – определить повторяемость этих процессов в истории. И если эта измеряемая величина имеет на графике следующий вид (см. рис. 1), то говорят о волнах.

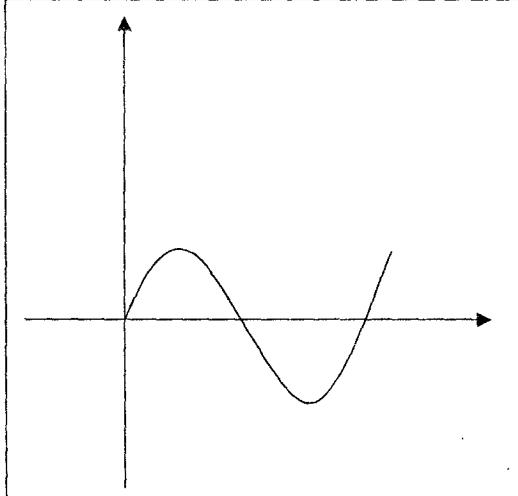


Рис. 1.

Исследователи волнового развития общества частично применяют физические термины для объяснения процессов, происходящих в обществе. Например, Большой толковый социологический словарь также включает такие термины, как «дисперсионный анализ» или «меры дисперсии – различные способы вычисления степени, в которой совокупность индивидуальных величин, – наблюдений, чисел и т.д. – группируется вокруг центральной точки» и т.д. В.И. Пантин в работе «Ритмы общественного развития и переход к постмодерну» для определения волнообразного характера развития сложных социальных систем использует физические термины: активная среда, автоволны и автоколебания. Ф. Бродель для объяснения движений, происходящих в обществе, также обращается к волнам в физике, характеризуя понятие вековой тенденции (тренд). Термин «тренд» используют и другие авторы, что значит в переводе с английского – направление, тенденция (отклоняться, склоняться в каком-либо направлении), также этот термин применим в статистике.

Таким образом, некоторые физические понятия и термины, равно как и математические, биологические, научно-технические и др., будучи корректно адаптированными в соответствующий смысловой контекст, могут использоваться и при анализе социальных процессов.

#### **Список литературы**

1. Большая советская энциклопедия в 30 томах под редакцией А.М. Прохорова. – М.: 1971.

**УДК 11**

### **СРАВНИТЕЛЬНЫЙ СЕМАНТИКО-ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ТЕРМИНОВ «МУДРОСТЬ» И «СОФИЯ»**

**О.И. Панасенко**  
Симферополь, Украина

Часто слова естественного языка, будучи погружены в философский дискурс, как бы приобретают статус терминов, но при этом их семантика остается расплывчатой. В результате такой семантической неясности они начинают подменять собой уже имеющиеся в философии концепты с устоявшимся смыслом.

К таким заимствованиям из обыденного языка относится важное для философии слово «мудрость». В отечественной философии одной из основных проблем была и остается проблема софийности, где под «Софиеей» понималась «Премудрость Божия». Относительно софиологической терминологии нет единого мнения, есть лишь спектр разноречивых позиций. Одна из причин этого – появление наряду с «Софиеей» слова «мудрость», которое используется в качестве философского термина. Постараемся же развести основные термины, ассоциирующиеся со словом «мудрость»: «Софию» – позаимствованное нами понятие древнегреческого языка, и собственно «мудрость» – как исконно русское слово. Эти два слова «в корне» различны. Чтобы понять это, обратимся к их этимологии.

Слово «мудрость» впервые появилось в древнееврейском языке, а именно, в Ветхом завете, или Торе: «В переводе Библии слово «мудрость» передает значение нескольких слов древнееврейского языка, но чаще всего это – слово *hoch'mah*. Около 80 раз слово *hoch'mah* встречается в так называемых «книгах премудрости» (Иов, Притчи, Экклезиаст). В остальных библейских книгах, не относящихся к «книгам премудрости», слово *hoch'mah* редко применяется по отношению к Богу или к чисто «духовной» мудрости, а чаще характеризует различные умения или способности, в том числе и такие, которые имеют человеческое происхождение и не получены непосредственно от Бога. К этим способностям, или искусствам, относятся: сооружение скииний и ее внутреннего убранства, искусство мореплавания, искусство ведения войны, искусство управления (правление Соломона часто называется мудрым).

Мудрость (искусство) может быть злой и проклятой Богом. В «книгах премудрости» этим словом зачастую обозначается человеческое знание, которое приносит лишь огорчения.

В противоположность человеческой существует божественная мудрость, позволяющая вести праведную и добродетельную жизнь. Эта божественная муд-

рость помогает человеку соблюдать Божьи заповеди, она наделяет его благородствием, проницательностью, смирением, она основана на страхе Божьем, она бесценна для того, кто ею обладает. Только Бог обладает ею в абсолютном смысле. Эту мудрость невозможно обрести только человеческими усилиями, но можно обрести в дар. Бог, чьим атрибутом она выступает, свободно дарует ее тем, кто «ее взыскивает» [5, с. 712 – 713]. Итак, **hoch'mah** в иудаистических религиозных представлениях – «олицетворённая мудрость Божества» или Премудрость. По словам Сергея Аверинцева в ветхозаветной традиции понятие Премудрости в силу самой специфики иудаистической мифологии приобретает **личностный облик**: самораскрытие Бога в мире должно было принимать характер «лица» (или «как бы лица») – как второго и подчиненного «Я» Бога. Позднееврейская дидактическая литература (книга «Премудрость Соломона», «Книга притчей Соломоновых», «Премудрость Иисуса сына Сирахова») дает образ «Премудрости Божией», описанной как личное, олицетворенное существо. Она выступает как девственное порождение верховного Отца, до тождества к Нему близкая: «Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя», вышедшее «из уст Всевышнего» [1, с. 159 – 161].

На древнегреческий язык **hoch'mah** была переведена как **Σοφία**. В древнегреческих словарях мы встречаем два способа написания слова, обозначающего ветхозаветную «мудрость».

Первый – **σοφία**, [1] обозначающий: а) мастерство, искусство (в частности, Гомер использовал его наряду с **τεκτόνος**, что значит, плотник, строитель, мастер, художник, создатель, творец); б) сметливость, изворотливость, ловкость; в) разумность, рассудительность, житейская мудрость, практический ум; г) ученье, просвещенность, знание; д) наука; е) (высшая) мудрость, философское знание, то есть философия (Аристотель). Это слово происходит от древнегреческого прилагательного **σοφός**, т.е. мудрый. Хотя дословно мы можем перевести его как умный, сведущий, искусный. Данное слово употреблялось в ионической прозе, в частности у Гомера и Ксенофonta. Ядром данного термина является глагол **σοφίσσω** – мудрствовать, мудрить, хитрить, вымышлять [2].

Второй – **Σοφία** [2], **Премудрость Божия**. Вот что пишет Сергей Аверинцев о возникновении данного термина: «СОФИЯ, Премудрость в иудаистических и христианских религиозных представлениях олицетворённая мудрость Божества. Термин «София», возникший в Древней Греции, употреблялся там как отвлечённое, умозрительное понятие, хотя первоначально у Гомера он встречается в комбинации с именем богини Афины – применительно к делу строительства и упорядочения, художества и рукомесла. Сама Афина имеет много общего с последующей Софией; и всё же если мифологема греческой Афины как богини мудрости (но без приложения к ней термина «София») есть олицетворение мудрости, то мудрость в греческой мифологии не есть лицо. Иначе в ветхозаветной традиции, где понятие Премудрости – в силу самой специфики иудаистической мифологии – приобретает личностный облик. Как греческое слово «София», так и соответствующее ему древнееврейское слово – женского рода, и в пассивном образе «чистого зеркала действия Божия» (как определяется София) угадываются женские черты. Премудрость в своем отношении к Богу есть Его демиургическая, мироустроющая воля. Она описывается как «художница», по законам божественного ремесла строящая мир (что снова сближает ее с Афиной); в природу этой космогонической Софии-«художницы» входит «веселье»: Специфику Софии составляет женственная пассивность, сопряжённая с материнской многоплодностью, ее «веселье», а также глубин-

ная связь не только с космосом, но и с человечеством, за которое она заступается. Если по отношению к Богу София – пассивно зачинающее лоно, «зеркало славы Божией», то по отношению к миру это – строительница, созидающая мир, как плотник или зодчий складывает дом как образ обжитого и упорядоченного мира, огражденного стенами от безбрежных пространств хаоса; дом – один из главных символов библейской Премудрости» [1, с. 159 – 161].

В латинском языке существует несколько слов, которые могут быть переведены на русский язык как «мудрость».

**Sapientia**, -iae, f – 1) благородумие, рассудительность, ум: *quanta mea s. насколько я понимаю; 2) мудрость, знание, политическая наука; 3) философия: sapientiae doktores учителя философии [3, с. 899].*

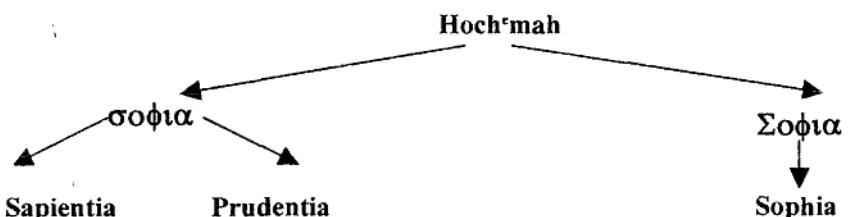
Данное слово происходит от глагола *«sapio»* – 1) (*о вещах*) иметь вкус, запах; 2) ощущать вкус; 3) быть рассудительным, быть разумным.

**Prudentia**, -iae, f – 1) знание, предвидение; 2) наука; 3) благородное, рассудительство [3, с. 830].

Происходит от латинского глагола *pro-video*, что значит: 1) раньше увидеть, издали завидеть; видеть вдали, заметить впереди; 2) предвидеть, наперед взвешивать, заранее обдумывать, предусмотреть; 3) заранее заботиться, иметь попечение; 4) заранее готовить, заготовлять [3, с. 829].

**Sophia**, -iae, f – (греч.) мудрость [3, с. 941]. Является «калькой» с древнегреческого слова Σοφία.

На основании всего вышеизложенного мы можем составить следующую схему:



В русском языке слово «мудрость» было образовано от прилагательного «мудрый» [6]. Это общеславянское слово, имеющее соответствия в балтийских и германских языках. Например, в литовском **mandrus** – «бодрый», в древне-верхненемецком – **munter** – «бодрый, живой». Образовано с помощью суффикса **-r-** от основы **mand-** (среднегреческий **manthano** – «учу, понимаю»). В свою очередь, прилагательное «мудрый» происходит от глагола **мнить** (думать). Это тоже общеславянское слово индоевропейского характера. Имеет тот же корень, что и латинское **mens**, то есть ум, рассудок.

Таким образом, мы приходим к следующим выводам. «Мудрость» и «София» – два разных философских термина. Специфическая их семантика обусловлена уже этимологически. Эти термины изначально «работают» в существенно различающихся философских традициях. Так, на Западе к проблеме «Софии» обращались немецкие мистики, в частности, Яков Бёме и Гете. Проблематикой же мудрости занимались такие современные западные философы как Ж. Маритен и Г. Марсель. Отечественные философы занимались исключительно софиологией, практически не затрагивая проблему мудрости, (поэтому сам термин «мудрость» в отечественной философии отсутствовал). Слово «мудрость» оставалось словом обыденного языка.

### Список литературы

1. Аверинцев Сергей. София // «София – Логос. Словарь». – Киев: Издательство «Дух и литература», 2000.
2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь, reprint V издания 1899 г. – С.-Петербург: 1991.
3. Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Около 50000 слов. Изд. 2-е, переработ. и дополн. – М.: «Русский язык», 1976.
4. Древнегреческо-русский словарь. Сост. И. Х. Дворецкий. Том 2, под ред. проф. С. И. Соболевского. – М.: 1958.
5. Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла – М.: 2003.
6. Шанская Н. М., Иванов В. В., Шанская Т. В. Краткий этимологический словарь русского языка. – М.: «Просвещение», 1971.

**УДК 130.2**

## МУСУЛЬМАНСКИЙ ВОСТОК И ХРИСТИАНСКИЙ ЗАПАД: ДВЕ ПАРАДИГМЫ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ

**A.A. Atmik**  
Симферополь, Украина

В эпоху глобализации не только политико-экономических, но и социокультурных процессов современного мира важное значение приобретает имидж (культурный, политический, экономический, технологический и т.д.) любого из участников данных процессов – как в его собственных глазах, так и в глазах мирового общественного мнения. В любом случае, мы имеем дело с фактом взаимного восприятия, восприятия Другого. В этом контексте наиболее значимой является проблема взаимного восприятия двух наиболее крупных цивилизационных агломераций – мусульманского Востока и христианского Запада.

Восток и Запад имеют многовековую историю взаимоотношений, в которых были моменты как противостояний, так и периоды очень продуктивных взаимовлияний, в особенности это касается средневековой истории. Однако в свое время, как считает крупнейший российский арабист и исламовед Александра Игнатенко, вследствие противостояний произошел некий «цивилизационный шок», коснувшийся исламской и западной культур, – «взаимопроникающих и в то же время взаимоизолированных». По его мнению, «их различие, вернее, разнонаправленность, четко обозначилось с началом эпохи Возрождения в Западной Европе XIV в.». Западная культура начала развиваться как «индустриальная, рационалистическая, азартно предчувствующая новые открытия – технических устройств и континентов». В то время как исламская культура – «аграрно-ремесленно-торговая – оставалась в средневековом прошлом, бережно лелея цивилизационные образцы, сложившиеся в давнюю эпоху раннего ислама VII в.». Эта разнонаправленность в итоге привела к тому, что к началу XX века исламский мир и Запад оказались несопоставимыми как в области общественно-экономического развития, так и в сфере индустриальных технологий.

По мере формирования идентичности европоцентризма, с одной стороны, и идентичности исламоцентризма – с другой, возникли и две альтернативные парадигмы восприятия «иной культуры»: имагинативная и когнитивная. Первая апеллирует по преимуществу к обыденному уровню познания (образы, мифы, предрассудки и т.д.), вторая – по преимуществу к теоретическому уровню познания (гипотезы, концепции, логическая аргументация и т.д.).

Имагинативная парадигма производна, главным образом, от некоторой совокупности устойчивых позитивных автостереотипов (высокая оценка или самооценка носителей своей культуры) и негативных или неадекватных по своему содержанию гетеростереотипов (предвзятая или искаженная оценка носителей иной культуры). Имеются все основания утверждать, что автө и гетеростереотипы выступают в качестве основного структурного элемента этнической идентичности, равно как и самого процесса этнокультурной самоидентификации.

Когнитивная парадигма в контексте восприятия «другого» представляет собой анализ феномена: его истории, теории и практических проявлений. При этом, естественно, используется вся совокупность рациональных методов, включая, прежде всего, компаративистский метод. Во избежание серьезных ошибок и недоразумений судить о «другом» необходимо на основании подлинных и достоверных источников, стремясь осознать истинную суть «иной культуры», эlimинируя при этом сложившиеся негативные стереотипы и предубеждения.

Интерпретации явлений иной культуры на уровне массового сознания, как правило, осуществляется на основе уже сложившейся и ставшей традиционной имагинативной парадигмы, тяготеющей к негативной оценке «другого». Строго говоря, интерпретатор, создавая образ «другого», во-первых, трактует инокультурный образ посредством категорий своей собственной культуры и их многочисленных семиотических коннотаций, что неизбежно ведет к погрешностям интерпретации. Во-вторых, – и это в данном случае особенно важно, – происходит неосознанное и практически неустранимое «наложение» своеобразной матрицы, состоящей из совокупности предрассудков, авто- и гетеростереотипов. В результате происходит либо существенное искажение определенного инокультурного феномена, либо всей культуры в целом. И тогда сущность мусульманской культуры сводится, например, к терроризму, а западной – к аморализму.

Что касается исламской культуры, то в ней при формировании образов иной культуры на фоне рационального дискурса, несомненно, превалирует имагинативная парадигма описания и объяснения, которая существенно определяет мировоззрение «среднестатистического» мусульманина. Тем более, что в связи с известной культурной и интеллектуальной традицией долгое время религиозные мусульманские деятели препятствовали нововведениям (биду) в исламский мир. Их одержимость сохранить традиционные исламские устои мешала как притоку новых общественных идей, так и техническому прогрессу, то есть всему тому, что шло с Запада. Причины такого негативного восприятия западной культуры коренятся в некоторых объективных исторических фактах. Во-первых, имеют место последствия западной колонизации мусульманского мира. Ведь в течение XVIII – нач. XX вв. Британия, Франция и Италия установили свою колониальную власть в большей части мусульманских государств западной Африки и Ближнего Востока. Они ввели там свои законы, захватили земли, эксплуатировали население, а затем создали государство Израиль на территории Палестины, которую арабы традиционно считают «сердцем» мусульманского мира. Все это наряду с низким жизненным

уровнем, нищетой, безработицей породило комплекс неполноценности и «второсортности» по сравнению с Западом.

Во-вторых, культурная экспансия, осуществляемая сегодня через глобальные электронные СМИ, а также посредством экономического и политического давления, привела, в частности, к тому, что в мусульманской умме возникло опасное фундаментальное противопоставление. Миру ислама («дар аль-ислам») якобы противостоит мир неверия («дар аль-куфр»), соотносимый с обществом западной иудео-христианской цивилизации и, прежде всего, с США. Последние вообще воспринимаются в качестве «средоточия зла» или воплощенного мирового зла.

Западная культура, являясь по преимуществу культурой рационального дискурса или, в соответствии с идеями М.Фуко, культурой «дискурсивных практик», в восприятии культуры мусульманского Востока, к сожалению, находится в плену имагинативной парадигмы. Что означает, во-первых, реанимацию старых предрассудков и негативных стереотипов восприятия, а, во-вторых, продуцирование новых «страшилок». И все это без серьезного и заинтересованного изучения глубинных оснований, основных символов и смыслов мусульманской, равно как и западной, культуры. А без него невозможны паритетные отношения между двумя мирами – не только в экономической и политической, но и в других сферах. В свою очередь, достойное будущее, если оно наступит, возможно лишь на условиях паритетных отношений.

Таким образом, существующие сегодня образы культуры «другого» далеки от адекватного восприятия – они отягощены множеством предвзятостей, негативных стереотипов и предрассудков, свойственных имагинативной парадигме восприятия и описания. Задача же состоит в построении адекватных образов. Необходимо по-другому взглянуть на «свою» и «чужую» сущности, а для этого желательны и стремление к объективности и наличие определенной эмпатии, позволяющей не только понять явления иной культуры, но и переживать их. Это означает, что перед Востоком и Западом встает необходимость создания, прежде всего, интеллектуальной почвы для формирования образа «иной культуры». Следовательно, на смену господству имагинативной парадигмы должно прийти господство парадигмы когнитивной. В таком случае предрассудки и негативные стереотипы, по логике, постепенно будут перемещаться в область чисто художественных образов.

### **III секция** ***Культура и этика***

**УДК 18**

## **ЭСТЕТИКА П. А. ФЛОRENСКОГО**

**Д. С. Берестовская**  
Симферополь, Украина

Эстетические воззрения выдающегося мыслителя 20-го века Павла Флоренского сложились под влиянием идей неоплатонизма и патристики, как воплощение духовного опыта русского православия, древнерусской художественной традиции. Особое значение имело и то, что Павел Флоренский значительную часть своей жизни провел в Сергиевом Посаде, на холме Маковце, где в 14 в. Сергием Радонежским был основан монастырь в честь Пресвятой Троицы и впоследствии был воздвигнут Троицкий собор, «подписанный» Андреем Рублевым. Здесь же великий русский художник написал «Троицу», которая, по мысли Флоренского, явилась доказательством бытия Божия: «Есть «Троица» Рублева, следовательно, есть Бог» [1, с. 17]. И для Андрея Рублева, и для отца Павла Флоренского свет идей Сергия, их сокровенный смысл стал содержанием жизни и творчества.

Эстетическая теория Павла Флоренского развита им в магистерской диссертации «О духовной истине. Опыт православной теодицеи» (1914), которая в переработанном виде вышла в свет под названием «Столп и утверждение истины», в работах «Иконостас», «У водоразделов мысли», «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях», «Обратная перспектива» и др.

Эстетическое у Павла Флоренского связано с понятием духовности, оно пронизывает все слои бытия. Сущностное, духовное для Павла Флоренского реальнее «мира тленного». Мир духовный – это высший, «горний мир», а свойства «дольнегого» – «не более как затмленные грехом и огрубленные порчею свойства горнегого». Духовное созерцание облекает «вещи невидимые» в образную оболочку, «воплощает их в символическое тело, сообразное им, хотя и приспособленное к нашей, – земной, затемненной, – способности познания» [2, с. 566].

Флоренский был против того, чтобы видеть в культуре первичный и самодовлеющий мир ценностей; критерием истинных ценностей он считал религиозный культ. Именно в нем П. Флоренский видел единство трансцендентного и имманентного, рационального и чувственного, духовного и телесного («Философия культа»). С этих позиций П. Флоренский оценивает искусство, его содержание и форму, возможность воздействия на человека.

Флоренский различал два уровня, две сферы сущего – «бытие и сверхбытие», соответственно этому – два мира, универсума – «горний и дольний», символизирующие две сферы искусства – «восхождение» и «нисхождение»: «...в художественном творчестве душа восторгается из дольного мира и всходит в мир горний» [1, с. 47]. Там, обогатившись «созерцанием сущности горнегого мира», познав «ноумены вещей», она нисходит в мир дольний, где и создается подлинное, высокохудожественное искусство, духовная сущность которого облекается в символические образы.

В связи с рассуждениями о феноменологическом анализе культуры П. Флоренский обращается к категории символа как одной из структур, позволяющих

увидеть сопричастность «человеческого» измерения культуры (т.е. ее осуществления) «сущему», соотнесенность человеческого бытия с Абсолютом, пограничность трансцендентной и имманентной областей реальности, т.е. место их встречи в качестве особой сферы. П.Флоренский дает свое определение символа: «бытие, которое больше самого себя. Символ – это нечто, являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно через него объявляющееся» [5, с. 287].

Символ дает возможность открывать Абсолютное в определенном, он есть «часть, равная целому», где «целое не равно части» [5, с. 148]. Именно в этом истоке его неисчерпаемости, он неадекватен всему, чем является. Символ постоянно смешает и раздвигает границы «культурных определенностей». Исходя из этого, П.Флоренский характеризует символ как антиномический феномен: «... структура их насквозь антиномична. Но эта антиномичность есть не возражение против них, а напротив – залог их истинности» [5, с. 344].

Так происходит синтезирование феноменологического и онтологического понимания символа.

Для П.Флоренского несомненна образная природа символа. В работе «Символическое описание» он утверждает: «Действительность описывается символами или образами» [6, с. 90]. Именно символическому образу дано устанавливать связи между принципиально несоотносимыми уровнями «бытия и сверхбытия» – «мира горного и мира дольнего», именно символический образ даст возможность раскрыть смысловую бесконечность сущего.

Художественные символы для П.Флоренского – это вершина проявления природы символа. Они взаимодействуют с религиозными и философскими, в них заключена неисчерпаемая смысловая глубина, ибо образная форма символического выражения предполагает широкий спектр ассоциативных возможностей для раскрытия «духовных сущностей», сокрытых под «покровами вещества» [7, с. 14].

По мысли Павла Флоренского, художественные образы «мира дольнего» – «это отброшенные одежды дневной суеты, накиль души», «духовно неустроенные элементы нашего существа» [1, с. 47]. Примеры подобных «плотских» образов Флоренский находит в русском и европейском искусстве, называя их живописью «подобосущия» (русские «передвижники», художники итальянского Возрождения, начиная с Джотто). Столь строгое суждение основано на том, что цель живописи П. Флоренский видит не в дублировании действительности, а в постижении «ее архитектоники, ее материала, ее смысла» [3, с. 51]. Правду искусства П. Флоренский видит в «правде жизни, жизнь не подменяющейся», но облеченный в символическую форму. Художники-передвижники стремились, считает Флоренский, к «вышнему» подобию, « pragmatically полезному для ближайших жизненных действий, но не знаменующему творческие основы жизни».

Наиболее творческое, сущностное, непосредственно художественное восприятие П. Флоренский находит в русской иконописи, достигающей максимума выразительности. Все элементы художественного воспроизведения в ней подчинены главной задаче: воссозданию сущности, проникновению в «метафизическую схему», недоступную «натуралистическому копированию».

Подлинным воплощением Прекрасного Павел Флоренский считает «Троицу» Андрея Рублева, открывающую духовному взору «бесконечный, невозмутимый, несокрушимый мир», «свышний мир» горного мира [4, с. 240].

Символом Прекрасного в эстетических теориях П.Флоренского является образ Софии, Премудрости Божией. Она преодолевает границу между горним и

дольним, соединяя эти миры. Все многообразие цветов в мире говорит об отношении к Софии, к небесному свету. Солнце – и тьма пустоты в мире чувственном; Бог, София – и тьма кромешная, тьма метафизического небытия в мире духовном – такова символическая мифология цвета у П.Флоренского.

Для человеческого (тварного) мира София – средоточие творческой энергии, оплодотворяющей искусство. «София есть Красота», – заключает П.Флоренский.

Таковы эстетические воззрения выдающегося мыслителя XX века П.А. Флоренского. Высокое духовное начало было основой и жизни, и творчества философа и русского православного священника отца Павла Флоренского.

### Список литературы

1. Флоренский П.А. Иконостас. – М.: Искусство, 1995.
2. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины / Собр. соч. в 2 т. – Т. 1. – М.: 1990.
3. Флоренский П.А. Обратная перспектива / Собр. соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: 1990.
4. Священник П. Флоренский. Собрание сочинений. – Т. 1. Статьи об искусстве // Под общей ред. Н.А. Струве. – Париж: 1985.
5. Флоренский П. У водоразделов мысли. – Собр. соч. в 2 т. – Т. 2. – М.: 1990.
6. Флоренский П. Символическое описание. – М.: 1922.
7. Флоренский П. Особенное. Из воспоминаний П.А.Флоренского. – М.: 1990.

**УДК 111.852**

## РЕГУЛЯТИВНАЯ ФУНКЦИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО

**А.П. Воеводин**  
Луганск, Украина

Среди социальных институтов, управляющих массовым поведением людей в обществе (экономика, политика, право, религия, мораль, искусство, образование и воспитание), эстетические процессы занимают исключительно важное место. Бесспорный факт состоит в том, что ни один вид социальной активности невозможен вне его эстетического оформления. Эстетические процессы пронизывают собой все сферы социальной жизни, составляют неотъемлемый элемент не только интеллектуальной и духовно-практической деятельности, как это обычно принято думать, но и любого вида социальной деятельности, утилитарно-практической в том числе.

Вместе с тем, в эстетической теории данный факт не нашел еще своего удовлетворительного объяснения. В подавляющем большинстве теоретических концептов эстетического наблюдается лишь поверхностная фиксация отдельных форм его внешнего обнаружения вне связи с конкретно-практической деятельностью людей. Несмотря на то, что общепризнанным, и даже модным, стало подчеркивание метакатегориального статуса термина «эстетическое», в теоретических дискуссиях и в повседневной практике эстетической деятельности все еще остается живучей школьной, а в основе своей дилетантской, традиция отождествления эстетического с прекрасным, то есть, сущности с одним из ее возможных проявлений. Как известно, сущность и явление никогда не совпадают –

Солнце «всходит», но Земля вращается, цена есть иррациональное выражение стоимости товара и т.п. Если бы сущность и явление совпадали, то наука была бы излишней, т.е. все сразу бы усматривали суть вещей (законы). Подобное некритическое возведение заблуждений обыденного (читай «ложного») сознания в ранг теоретического императива закрывает путь к пониманию действительной роли эстетического в жизни общества, сводит эстетические процессы к сфере бесполезных, хотя и приятных изобретений человечества («Какой красивый голос!», воскликнул эстет, услышав крик – «На помощь!»). Не случайно, эстетическое в большинстве работ рассматривается лишь как эпифеномен социальных процессов, особого рода сопутствующее удовольствие, что находит свое теоретическое выражение в разнообразных специфически духовных, чувственных, гедонистических, зрелищных, развлекательных, компенсаторных, психотерапевтических, выразительных, самоцельных, трансцендентно-ценостных и прочих трактовках эстетического, как якобы специфической формы проявления свободы и независимости человека от окружающей среды, от природной (естественной) и социальной необходимости.

Нельзя не видеть, что характерной чертой большинства рассматриваемых концепций эстетического является акцентирование его самоценного, а в сущности своей *созерцательного*, то есть пассивного, внешнего по отношению к предметно-преобразующей деятельности характера. Более того, указание на самоценность (Аристотель), «незаинтересованность» (Кант), самоцельность (Гегель), бескорыстность (Чернышевский), выразительность (А.Ф.Лосев, А.Моль) рассматривается многими как исключительный, качествообразующий признак эстетических процессов. Особенно показательна в этом отношении наиболее распространенная в европейской и отечественной философской традиции гносеологическая трактовка эстетического, в которой последнее классифицируется как особого рода чувственное созерцание, в лучшем случае, как знак внутреннего или способ удвоения (самоузнавания) духовного в формах внешнего мира. Подчеркивание принципиально непрактического, антиутилитарного, характера эстетического, которое исторически сложилось в европейской философской и художественной культурной традиции, автоматически выводит и науку о нем (эстетику) в сферу особого рода интеллектуального развлечения, «разумного безумствования» (Кант), обобщения, выводы, правила которого не принципиальны и, тем более не существенны, для практического и художественного преобразования мира. И как бы эстетика (или эстетики!) не притязала на свою социально-практическую значимость, не приписывала сама себе статус метатеории, ее положение в системе наук остается крайне двусмысленным: вроде бы все осознают и понимают ее значимость, хотя бы потому, что она является древнейшей из наук, а общество, как известно, ничего бесполезного не сохраняет, но вместе с тем никто не может доказать ее действительную социальную полезность, как, например, социологии или политологии. Парадоксальность ситуации, в которую сама себя поставила эстетика, состоит в том, что эта древняя, гордая и даже надменная в своей загадочности особа является, одновременно, и самой категориально бедной и беспомощной из всех наук. Что это за профессия – эстетик? Не случайно в государственном реестре (социальном классификаторе) профессий мы не найдем такого определения, так как не ясна социальная функция, практическая значимость ни эстетики, ни эстетического. И это несмотря на факт существования десятков государственных и частных институтов, множества специалистов профессионалов и даже специального министерства, изо дня в день занимающихся исследованием и планированием применения прикладных функций эстетического: от фольклора и внешнего

оформления окружающей среды до его роли в воспитании молодежи и манипулировании сознанием и поведением людей в обществе. При этом не принимается во внимание, что декларируемый «незаинтересованный» характер эстетического отношения, по сути дела, противоречит факту социальной значимости эстетического, его огромной роли в экономике, религии, политике, нравственности, а, в целом, в воспитании и идеологической борьбе. Если эстетические процессы носят «бескорыстный» характер, то как они (в частности, искусство) могут быть полезными или вредными для общества? И, наоборот, если эстетические явления обладают социальной значимостью, то почему они носят столь странную «бескорыстную» окраску?

Цель работы как раз и состоит в постановке и уяснении вопроса о социально-практической функции эстетического как особой сферы социума, не менее значимой, чем политика, религия, мораль, право и т.п.

В этой связи важно обратить внимание на семантическую многозначность и фактическую двусмысленность термина «эстетический» (от греческого *aisthetikos* – чувствующий, чувственный). Во-первых, понятие «чувственный» означает ощущение, восприятие, некоторый перцептивный образ, как процесс и результат специфической реакции рецепторов на внешнее и внутреннее воздействие на органы чувств. Именно в указанном смысле аналогично греческому латинское слово *sensus* (восприятие, чувство, ощущение) употребляется в гносеологии и психологии для обозначения умозрительно выведенной философами Нового времени и якобы самостоятельно существующей особой, специфически чувственной формы познания. Оставляя в стороне критику внутринаучных и культурологических последствий столь радикального размежевания чувств и разума, понятейно опосредованной и неосредственной форм познания, до сих пор являющейся одним из принципиальнейших оснований европейского канона рациональности и на протяжении четырех веков упорно кочующей из учебника в учебник, укажем на то, что привлечение Баумгартеном дополнительного термина «эстетика» имело своей основной задачей объединить в одной научной дисциплине и теорию чувственного познания (внешних ощущений), и теорию художественного деятельности, искусства, вкуса (внутренних ощущений, эмоциональной рефлексии, в определении Д.Юма). Таким образом, и это во-вторых, понятие «чувственный» стало означать также и страсть, эффект, эмоцию, хотя в психофизиологическом смысле перцептивный образ и эмоциональное состояние представляют собой различные, относительно самостоятельные формы психической деятельности. Тем самым, понятие «эстетический» (чувственный) изначально вводилось как двусмысленное, то есть фактически неопределенное, понятие и продолжает оставаться таковым до сих пор. А на неопределенности, как известно, ничего построить нельзя.

Со всей очевидностью это продемонстрировало дальнейшее развитие эстетики, которое продолжалось в категориальном фарватере философского знания и, прежде всего, его гносеологической проблематики, что, естественно, вело к «самоочищению» эстетического знания от психологического иteleологического анализа эмоциональной составляющей эстетического образа как инородной, чуждой истинному познанию («Прекрасное есть истина в чувственной форме», Гегель) и что фактически означало отказ от задумывавшегося синтеза в рамках новой науки. Спекулятивное исследование эстетических процессов в рамках философского категориального синтеза в ущерб созданию собственного категориального поля эстетической науки, адекватного предмету и задачам его изучения, неизбежно вело создаваемую науку в теоретический тупик. Как сетовал П.В.Копнин, безуспешно пытавшийся выявить специфику эстетического путем

сравнения художественной образности с понятием, искусства и науки, – «Вплоть до наших дней перед эстетикой стоит задача органически связать эти два различных момента и создать либо такую теорию познания, которая стала бы теорией искусства, либо такую теорию искусства и художественной деятельности, которая была бы и ее теорией познания и логикой» [1, с. 263]. Тем самым, теоретическая попытка объединить в одной научной дисциплине теорию познания и теорию искусства привела, как известно, к доминированию философской гносеологической традиции в понимании эстетического за счет фактического игнорирования эмоционально-психологических основ этого феномена и завершилась теоретическим поражением гносеологической концепции эстетического во второй половине XX столетия.

Таким образом, ключевой проблемой в теоретической интерпретации тайны эстетического очарования остается загадка эстетической эмоции, ее специфики и роли в жизни человека и общества. Эстетические процессы суть эмоциональные процессы, а не гносеологические, хотя и не возможны, как самостоятельные, без последних. И это также бесспорный факт: люди украшают вещи, среду обитания, пищу, свое тело и одежду, телодвижения, речь, все виды социально-практической и информационной деятельности, спортивную сферу, религиозные, нравственные, политические и прочие отношения, эстетически моделируют в стремительно развивающейся системе видов и жанров искусства общеинтересные типические ситуации социальной жизни, поют, танцуют, воспринимают художественные произведения, расходуют значительные материальные средства, время, энергию лишь с одной целью – переживания эмоций. Причем самых разнообразных эмоций: от ужаса и отвращения до трогательного умиления и экстатического восхищения – вплоть до создания новых, небывалых еще эмоций. Эстетическая сфера это не только чувство прекрасного, но, в большинстве своем, вся неисчерпаемая палитра человеческих страстей, эмоций и чувств. И это не пустые слова. Известное нам манипулятивное и потребительское общество создало неизвестную раньше индустрию досуга – сферу производства и потребления человеческих чувств, а социалистический лагерь проиграл психологическую войну за контроль и манипулирование (управление) интересами и эмоциями людей. Действительно продуктивное развитие теоретической эстетики, следовательно, возможно лишь в процессе понимания и психофизиологического объяснения природы эстетических эмоций, как бы это не шло в разрез с существующей философской традицией. Устранение эмоций из сферы философско-эстетического анализа означает, в сущности, уничтожение предмета исследования.

Однако, на этом пути существует множество трудностей, и, прежде всего, предрассудков, ошибок и заблуждений обыденного сознания, ставшими, тем не менее, общим местом и даже модным клише эстетической теории и практики искусства и эстетического воспитания. Речь идет о преувеличении субъективности и уникальности человеческих эмоций. Романтическое восстание против правил, норм и ограничений в искусстве, подарившее миру образ бунтующего индивидуалиста-одиночки, оригинальное, не признаваемое массой, творчески изобретательное мировосприятие гения, заложило мощнейшую культурную традицию ориентации людей на ценность нового, уникального, неповторимого, личностно-своеобразного, которая стала стимулом к развитию творческих способностей европейского человека. Весь двадцатый век прошел под знаменами всевозможных форм экспериментаторства в эстетической сфере. Лозунги «Я так вижу!», «Я так слышу!», «Я так чувствую!» по сей день являются идеологическим обоснованием агрессивной распущенности, воинствующей нетерпимос-

ти, крайнего субъективизма, индивидуализма и аморализма в искусстве. Все возможные мифы о трагической непризнанности гения стали индульгенцией на произвол и оправдание субъективной исключительности не только в эстетической, но во многих иных сферах социальной жизни. Оборотной стороной индивидуализации человека стало огульное отрицание стандартности, типичности, социокультурной обусловленности эмоций и чувств, их сходство у разных людей в повторяющихся практических и эстетических ситуациях. Эстетический агностицизм, как теоретическое кредо абсолютного субъективизма и солипсизма в искусстве, как раз и вытекает из наложения теоретического табу на изучение социальной сущности эстетических эмоций.

Преодоление субъективизма и биологизаторства в понимании природы эстетических эмоций представляется возможным, если рассматривать их не изолированно, а в структуре социально-практической деятельности человека. Вне практики и целенаправленного восприятия эмоции действительно произвольны, аморфны, текучи, неадекватны, особенно в случаях их химико-наркотического стимулирования. Ситуация коренным образом изменяется, когда эмоции изучаются как неотъемлемая часть целостного психологического механизма, обеспечивающего целесообразную деятельность людей. Постоянное воспроизведение повторяющихся практических ситуаций является непременным условием жизнедеятельности общества. В свою очередь, стандартность и типичность практических форм деятельности обуславливают необходимость адекватных типических форм психологической готовности индивидов к их выполнению, которые закрепляются в транслируемых от поколения к поколению нормах культуры. Стимулирование социально (культурно) оправданных форм поведения людей осуществляется посредством эмоциональной окраски образов действительности, побуждающей и ориентирующей поступки индивидов в соответствии с ожидаемыми культурными стандартами деятельности. При этом, сами эмоциональные реакции, в контролируемой обществом культурной среде, приобретают стереотипный и устойчивый характер.

В повседневном опыте обыденного сознания люди склонны противопоставлять рациональную сферу жизни эмоциональной. Рациональной сфере обычно приписывают разумность, организованность, порядок, тогда как эмоциональной – иррациональность, непредсказуемость, хаотичность, отсутствие порядка. Мысль движется по законам логики, доступна предвосхищению и контролю, а о законах сцепления, логики развития, структурной композиции эмоций и чувств даже не принято говорить. Исключение составляют специальные искусствоведческие работы. Однако этот повседневный опыт, касающийся мышления и эмоций, вводит в глубокое заблуждение. Как утверждает известный польский исследователь эмоций Я. Рейковский, «Есть основания считать, что все обстоит как раз наоборот – что именно мышление может протекать свободно, неопределенно и непредсказуемым образом, тогда как эмоции подчиняются весьма жестко определенным причинам, будучи совершенно «несамостоятельным» звеном в цепи причинных связей» [2, с. 353]. Управляемый эмоциями человек в значительно большей мере подчинен не зависящим от него факторам, чем человек, который руководствуется сознательными намерениями и самостоятельно составленной, хотя и не без участия эмоций, программой действий: «...все, что в деятельности человека является новым, оригинальным, творческим, то есть, не поддающимся предсказанию, представляет собой результат работы мысли, тогда как все, что обусловлено эмоциями, является весьма стереотипным, устойчивым и – несмотря на разнообразие форм – сходным» [2, с. 353].

Стереотипность эмоций есть результат культурной организации совместной целесообразной деятельности людей. По мнению специалистов в области психофизиологии эмоций Я. Рейковского, П. В. Симонова, Г. Х. Шингарова, эмоции являются формой представительства потребностей в коре головного мозга: оценивают биологическую и социальную значимость воспринимаемого объекта и стимулируют деятельность организма в соответствующем оценке направлении. Эмоциональный процесс вызывается факторами, значимыми для индивида. Такими факторами являются прежде всего физические воздействия на органы чувств. Врожденные *ключевые* (базовые, в другом определении) эмоции, которые обслуживают три основные группы инстинктивно обусловленных мотиваций – самосохранения, свободы и познания окружающего мира [3, с. 29], организуют адекватную обстоятельствам функциональную систему реагирования организма. Под давлением системы общественного воспитания врожденные эмоции трансформируются в *ведущие* эмоции или интересы, адекватные соответствующей культурной среде или системе норм и ценностных ориентаций конкретного общества. Сознательно организованные ведущие эмоции приобретают устойчивый стереотипный характер и влияют на поведение индивида на протяжении всей его жизни. Социальные эмоции (чувства) воспитываются в людях так же, как и понятия, способность думать.

Предметом общества состоит из людей и продуктов их деятельности. Движение общества выражается во взаимодействии людей. Источником социальной активности, побуждающим людей к действию и определяющим вектор, направление социальных преобразований, являются социальные интересы. Интересы формируются на основе врожденных биологических потребностей под давлением внешней культурной среды и представляют собой их дальнейшее развитие и трансформацию в соответствующие уровню развития общества культурные формы. Психологическая структура интереса складывается из перцептивного (чувственного) или абстрактно-символического образа и эмоции, соответствующей значимости объекта в жизни человека и общества. Эмоции являются естественной формой обнаружения (переживания, ощущения) потребности или интереса, а, следовательно, психологическим механизмом стимулирования нужных обществу форм социальной деятельности людей.

Реализация интересов в целесообразной деятельности требует ситуативной оценки возможности средств достижения репрезентируемых интересами целей. Функционально оценка соответствия средства цели осуществляется *производными* положительными и отрицательными эмоциями, которые онто- и филогенетически являются более поздними, ситуативно изменчивыми и связанными с формированием разнообразнейших эмоциональных модальностей. В этой связи, важно преодолеть преувеличение субъективности эмоциональных оценок действительности. Во-первых, каждый физический раздражитель, воспринимаемый экстеро- и интерорецепторами, способен вызвать эмоцию, причем обусловленный им уровень возбуждения, знак и качество эмоции определяются качественными и количественными свойствами сенсорного раздражителя: его интенсивностью, продолжительностью, модальностью, числом повторений. Во-вторых, в целесообразных практических ситуациях, объективность эмоциональной оценки определяется объективностью отношения средства к достижению цели: одна и та же вещь в различных обстоятельствах может вызывать взаимоисключающие оценки (например, вода по отношению к потребностям выживания организма в пустыне и на морозе; война освободительная или захватническая и пр.). Качество эмоции не является всецело субъективным, а зависит, прежде всего, от физических особенностей взаимодействующих вещей, их спо-

собности приводить к достижению желаемого результата. Поэтому эмоциональные оценки могут претендовать на всеобщность и необходимость, а также правдивость, с оглядкой на объективность отношения средства и цели. А это значит, что они доступны логической экспликации и имеют объективные основания для логического анализа и столь же объективные критерии практической оценки. Как показывают психологические эксперименты «такие, казалось бы интимные и не доступные изучению явления, как субъективное значение отдельных эмоций и взаимоотношения между ними, могут быть подвергнуты объективному анализу и достаточно строго измерению» [2, с. 169].

Таким образом, эмоции выполняют функцию регулирования активности субъекта, путем определения значимости внешних и внутренних факторов осуществления его жизнедеятельности. Отсюда следует, что социальная регуляция – это, прежде всего, эмоциональная регуляция, управление потоками интересов людей посредством специально создаваемых в обществе систем эмоциональной окраски образов: политической, религиозной, нравственной, утилитарно-практической, эстетической и т.п. Соответственно видам социальной деятельности классифицируются и эмоции. Это становится возможным потому, что на основе врожденных безусловных эмоциональных раздражителей в обществе создаются специальные условные, знаковые или нейтральные системы возбуждения эмоций. В этом смысле можно говорить, что все сознание условно. Нейтральные раздражители начинают предвосхитить значимые раздражители в результате образования условных рефлексов или благодаря механизмам генерализации.

Эстетические эмоции не являются врожденными, а также образуются на основе последних в процессе обобщения практических процессов (утилитарные образы) и образования специфической знаковой системы их воспроизведения (эстетические образы). Эстетическая эмоция – это искусственно вызванная и сознательно смоделированная эмоция. Этим объясняется ее самоценный, незаинтересованный, бескорыстный характер. Благодаря специально культивируемой обществом системе эстетических образов становится возможным эстетическое моделирование различных сфер социальной жизни. В процессе искусственного воспроизведения социальные эмоции неизбежно обобщаются, типизируются, очищаются от случайных, т.е. не соответствующих характеру эмоции компонентов, приобретают особую притягательность и интенсивность – «сотри случайные черты и ты увидишь – мир прекрасен» (А.Блок). Соответственно создаются специализированные виды эстетической деятельности по искусенному моделированию самых разнообразных эмоционально насыщенных фрагментов социальной жизни и окружающей действительности – виды и жанры искусства, с целью построения адекватной задачам общества системы эмоциональных оценок действительности. Важно подчеркнуть, эстетическому моделированию подлежат любые эмоции, в том числе и религиозные, ощущение сверхъестественного. А это означает, что эстетическая деятельность в сущности своей отвечает потребностям общества в воспитании социальных эмоций и, тем самым, является не только условием регулирования поведением людей в обществе, но и основой любого воспитания вообще.

Известно, что эмоциональный опыт индивида гораздо шире, чем опыт его индивидуальных переживаний. Он формируется в результате целенаправленных усилий того или иного общества по организации адекватных культурным установкам и задачам общества коллективных форм деятельности и поведения людей. Эстетическая деятельность, как специализированная сфера искусственного возбуждения эмоций, становится важнейшим социальным механизмом познания, отбора и культивирования отвечающих потребностям социального раз-

вития социальных форм чувственности. Особенно важное значение приобретает эстетическое оформление воспитательного процесса. В отличие от образования, воспитание как раз и представляет собой процесс управления эмоциональным развитием человека. Поэтому воспитание не может не быть эстетическим. Эстетика – есть грамматика чувств, а эстетик, как профессионал, должен быть не праздным философом, а специалистом в сфере управления социальной чувственностью. И если эстетика претендует на статус науки о чувственной культуре общества, то эстетикам надо засучивать рукава и приступать к изучению логики становления, типологизации, классификации, содержательной структуры всех форм человеческой чувственности.

Эстетическое воспитание представляет собой культурную, ненасильственную, притягательную и завораживающе-увлекательную форму преобразования врожденных биологических эмоций в сложные системы социальных чувств, обеспечивающих социальное поведение и активность человека. Гуманистический характер эстетического воспитания делает его в современных условиях незаменимым средством социализации индивида и управления его поведением в обществе. Свободный и творческий характер эстетической деятельности обуславливает в конечном итоге необходимые и социально оправданные формы деятельности людей. Именно в этом состоит полезность бескорыстной эстетической эмоции и именно в этом смысле следует понимать слова М. Горького об эстетике как этике будущего. Хотя, конечно же, искусственно управление эмоциями создает возможность для разного рода способов манипулирования интересами и поведением людей, что особенно наглядно демонстрируют современные политические технологии, мода, реклама, шоу бизнес и пр. Поэтому нельзя недооценивать эффективность эстетических разновидностей идеологического оболванивания масс, социальную избирательность и результативность эстетического оружия. Поэтому регулятивная функция эстетического, его потрясающая способность воздействовать на поведение широчайших масс людей должны, наконец, получить свой социально-правовой статус как в системе социального знания, так и в системе форм государственного управления и регулирования.

#### **Список литературы**

1. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. – М.: Наука, 1974.
2. Рейковский Я. Экспериментальная психология эмоций. – М.: Прогресс, 1979.
3. Симонов П.В. Высшая нервная деятельность. Мотивационно-эмоциональные аспекты. – М.: Наука, 1975.

**УДК 130.2**

### **КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Л.И. Зиннурова**  
Симферополь, Украина

Под культуротворческой функцией подразумевается созидание высокодуховных, нравственно безупречных, в определенной мере совершенных объектов в искусстве, философии, науке, а также формирование неких особых и

значимых качеств, характеризующих как перечисленные области духовного бытия, так и относящихся к ментальности народа, формам социального бытия, социальным группам.

Характер религии, ее внутренне-сокровенные качества оказывают мощное влияние на культуротворческий процесс: православие – благотворно-умиротворяющее, католицизм – мрачно-величественное, протестантизм – нервно-деструктивное. Так, В.В. Розанов, усматривая в православии долготерпение, смиление и великодушие, внутренний покой, считает, что все это выражается в отсутствии какой-либо экзальтации и в явной пространственной неустремленности храмов; прерывистость и страсть чужды православным церковным напевам, в то время как сумрачны и затенены католические соборы, как страстно устремлены ввысь готические их разновидности, какое тоскующее желание и трудно сдерживаемый порыв свойственен церковной западной музыке.

В русском искусстве XIX в. нет кричащих красок, резких форм, отмечает Н. О. Лосский. Даже в изображении глубинных степеней зла и исключительных характеров и положений, резкие углы не выступают, а изображение предстает «содержательным и полным смысла, как и сама мировая действительность, руководимая Провидением». Гоголь боролся с дьяволом, представляя его в комическом виде; Достоевский вскрыл сатанинские глубины зла в человеке и показал, что спасение от зла возможно только при благодатном содействии Бога.

Серьезность и глубина восприятия греха, грехопадения, например, потребовала необходимой мистической глубины в душе художника, глубокоозвучной мистичности восприятия православным народом подлинного искусства.

В свою очередь, такое искусство способствует оживлению и облагораживанию народной фантазии.

По мысли В.В. Розанова, сложившаяся и переданная православная церковь и монастырь не расщепляет человеческую личность, посему в овеянном православием искусстве, невозможно возникновение декаданса, который был явным следствием распада «Я» в себе самом, произошедшем в результате трехвековой борьбы с великими объективными институтами – церковью и государством в истории католичества.

Н.О. Лосский убедительно проводил идею влияния софийной религиозности русского православного народа и вечных поисков им абсолютного добра на быстрое и успешное освоение западно-европейской культуры в целом и науки в частности, благодаря чему Россия поистине блеснула в области науки в XIX в.: Н.И. Лобачевский, М.В. Остроградский, П.Л. Чебышев – математика, Д.И. Менделеев – химия, П.Н. Лебедев – физика, В. Соловьев – философия, С.М. Соловьев, Ключевский, Карамзин – история, Докучаев – почвоведение, а также в быстром и успешном развитии промышленного и инженерного искусства: П.Н. Яблочкин – электротехника, радио и телеграф – Попов. На этом же основании возникают и развиваются дарования в области искусства, любовь к красоте и ее утонченное восприятие, свойственное как художникам, так и представителям простого народа, о чем проникновенно писали Щедрин и Шмелев, Достоевский и Тургенев.

Лучшие качества русского народа трактуются Н.О. Лосским как следствие глубоко нравственного духа народа. А возвышенный характер русской литературы, искание абсолютного добра, обличение зла, неутомимые поиски смысла жизни, глубокое проникновение в тайники душевной жизни, воспитательный характер проистекают из глубоко православного духа величайших представителей русского народа, составивших плеяду блестящих писателей

XIX века. Даже реализм литературы есть не что иное как, изображение действительности в свете Божьей правды.

Соборность как глубоко характерная особенность русского православия воплотилась в полифонической и ладогармонической фактуре русской народной и официальной музыкальной культуры (многоголосие, подголосочная полифония), что подчеркнуто, как говорит Н.О. Лосский, отсутствует в музыкальном фольклоре западноевропейских стран. «Народный хор есть свободное единение многих личностей в одно целое» – именно таким образом определяет философ, достоинство русской народной музыкальной культуры.

Выражением высокого духа русской религиозности является иконопись, не имеющая аналогов в мировой живописи: русская иконопись лишена характера земной миловидности, она поднимает дух в сферу сверхземного бытия.

Великое спокойствие, равновесие духа, особенная просветленность свойственны творчеству А. Рублева, отмечает Н.О. Лосский. Интересно, что русский философ обращает внимание на невысокую художественную ценность живописи передвижников, одержимых идеей достижения социальной справедливости путем практического осуществления социализма.

Религиозность русского народа выразилась и в расцвете религиозной философии, считает Н.О. Лосский. В.Ф. Эрн усматривает глубокую и поистине оригинальную почву русской философской мысли как в глубоком влиянии и интересе к западной мысли, так и в «субстанциальной пронизанности религии Слова».

Религиозность русской философии В.Ф. Эрн определяет исходя из самого принципа философствования: для сравнения – религиозность даже самых религиозных западных философов коренится в их личности, что приводит либо к двойной бухгалтерии у Декарта, Бэкона, Гоббса, либо к принципиальной несоединяемости религии и философии у Канта.

На православной закваске выросла онтологическая конкретность русской философской мысли. В.Ф. Эрн считает, что православие предостерегло русскую философию от рационализма, явившегося подрывной миной культуры Запада. Православное понимание как онтологического единства социальной и космической жизни, внутреннего метафизического единства человечества объясняет, по В.Ф. Эрну, тот поразительный факт, что русские мыслители, разделенные большими пространственными промежутками, не зная друг друга, «перекликаются между собой и, не сговариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого».

Такая «яркая и основная черта русской философии как персонализм, т.е. подчеркнутая значительность личности ее творцов» зиждется, по мнению В.Ф. Эрн на присущей православию «сверхобычной напряженности личной жизни, повышенном онтологически-жизненном самосознании: мудрость Слова (Логоса) в православии не может быть дана помимо личности, она раскрывается в личности и через личность». Поэтому оценивать русскую философскую мысль нельзя только тем, что сказано и написано, а необходимо принимать во внимание «богатейшее обертоны тайн и намеков, ее пронизывающих», нужно знать, что пережили и как жили философы. Личность философа возвышается над их творениями, является тайной, которую не могут вместить никакие слова, и намекнуть на которую может только слово поэта или художника. Центральная святыня народная – Святая Русь – духовная основа всех высших явлений самостоятельной и творческой русской культуры; Святая Русь – «совершенно конкретная мистическая реальная святыня умного делания народа и его духовного бытия», утверждает Эрн. Народные верования в России легли в основу «нетленного ядра славянофильских идей».

По Эрну, Россия «изнутри существенно православна. Все тело народное прокващено религией Слова». Эта «прокващенность» сказывается даже в случае бытования вне религии: так, Чехов, сознательно живший вне всякой религии, существенно православен, в смысле своих художественных созерцаний.

Интересно, что доказательство культуротворчества православия у русских философов возможно и способом от противного: П.И. Новгородцев усматривал кризис культуры в России в отрыве от религии, а выход из кризиса – в опоре на религиозно-нравственное просвещение духа. «Русский народ, по его размышлению, не встанет со своего одра, если не пробудятся в нем силы религиозные и национальные; воскресит Россию воспрянувший к свету вечных святынь народный дух».

Ни одна из форм организации жизни не будет эффективной, если в нее не будет вложено народом духовное содержание, которое безусловно основано на православии.

Возникновение беспрецедентного в мировой культуре феномена – русской интеллигенции также было возможным лишь в условиях православного мироощущения; критически-рационалистический Запад смог породить лишь технократов.

## УДК 17.0

### МИФИЧЕСКИЙ ХАРАКТЕР «ЭТИЧЕСКОГО ПОВОРОТА» В ФИЛОСОФИИ\*

*М.Ю. Савельева  
Киев, Украина*

1. На рубеже ХХ–XXI вв. всё сильнее проявляется тенденция развития философии постмодернизма, согласно которой происходит дальнейшее разветвление «ризомной» сферы сознания, вследствие чего возникают всё новые и новые структурные очаги, содержательные лакуны и проч. Традиционные принципы метафизики сегодня всё больше вытесняются принципами оперативности, адаптации, самоорганизации. Целью этой философской «реформации» является создание универсальных технологий мышления для обеспечения межличностного и межкультурного понимания в масштабах всей земной цивилизации, чтобы на его основании иметь возможность объединиться для решения глобальных проблем. Механизм, обеспечивающий создание таких технологий, – это практика *дискурса*.

В этот процесс вольно или невольно втягиваются и представители философских традиций, существовавших в границах бывшего СССР.

2. Все эти перемены привели к тому, что философия последних десятилетий переживает целый ряд «поворотов», – т.е. формально-содержательных и методологических реформ, в центре которых оказываются главные мировоззренческие категории. Так, сегодня констатируют свершившиеся факты «антропологического» и «культурологического» поворотов. Особое место, в этой связи, занимает «этический поворот», о котором, пожалуй, заговорили в первую очередь.

3. Если философия постмодернизма ориентирует в целом на переход от

теоретических проблем разума к практическим, то сущностью «этического поворота» является *создание универсальной технологии этического мышления*. Смысл её проявляется в реализации определённых практических задач: а) облегчить человеку понимание фундаментальных проблем морали (дать общее представление о сущности и соотношении добра и зла, сделать это представление более конкретным); б) скорректировать нормы индивидуального и общественно поведения согласно принципам справедливости, милосердия, толерантности, вежливости и др.; в) выработать механизм общественного контроля состояния и соблюдения этих норм и за их исторической трансформацией. Иными словами, практический характер «этического поворота» состоит в том, что технология мышления не работает в отрыве от технологии поведения. Более того, – технология мышления и есть технология поведения и существует в тождестве с ним, поскольку должна постоянно подтверждать свою жизнеспособность.

4. Дискурс вокруг технологии этического мышления образует сферу прикладной этики, сосуществующую со сферой фундаментальных этических проблем. По поводу определения прикладной этики в отечественной философии сформировалось два методологических подхода. 1) *Формальный*, который отстаивается акад. А. Гусейновым, состоит в том, что «прикладными» считаются проблемы, возникающие как «нограничные» в человеческом познании. Т.с. когда человек существует «на пределе», в буквальном смысле между жизнью и смертью, когда от его выбора зависит не только его личная судьба, – можно говорить о «практической» или «прикладной» этике. 2) *Содержательный*, который представлен в исследованиях проф. Р. Апресяна. Он сводится к выделению различных направлений этического знания в его отношении к профессиональной ориентации. В этом случае выделяют «бизнес-этику», «биоэтику», «медицинскую этику», «этику ненасилия», «гендерную этику», «историю этики», «этику национальных и возрастных групп» и др.

5. При более глубоком анализе этих подходов становится ясно, что их противоречие – мнимое, поскольку образовалось вследствие смешения двух различных аспектов проявления и функционирования этического знания, – «практического» и «прикладного». Вся область морально-нравственного опыта является областью действия практического разума; человек всегда «пределен», всегда между жизнью и смертью. «Предельность» сознания – не оценка, а фактичность его состояния. Это выражение «неуместности» сознания в мире. Поэтому проблема двух подходов к определению прикладной этики, в действительности, не проблема, поскольку означает два подхода к этическому знанию в целом: первый касается определения практического разума как основания морально-нравственного опыта, второй – определения прикладной этики как одной из содержательных сторон практического разума.

6. Однако если прикладная этика сегодня – не надуманная сфера, а реальность, – не свидетельствует ли это об отказе человечества от всего предшествующего этического опыта? Не является ли проявлением мировоззренческого раскола ситуация параллельного существования фундаментального и прикладного этического знания? И, наконец, не становятся ли фундаментальные этические проблемы «памятниками этической мысли» с актуализацией прикладной этики?

Несмотря на общую ориентацию сознания на сферу повседневности, «этический поворот» по-прежнему выражает историко-культурную преемственность опыта сознания. Новая практическая цель этического знания, в действительности, есть по-новому сформулированная извечная цель человечества: *поиск и*

*адекватное выражение предметными средствами бытийного основания существования в мире.* Поскольку «проект модерна» (основание как бытие) к концу XX в. стали считать «провалившимся», философия постмодерна предложила другой «проект»: в зависимости от конкретных задач и целей, которые человечество формулирует в соответствии с объективными обстоятельствами, в роли основания может выступать всё, что угодно, — человек, культура, мораль... Отныне нет трансцендентального представления об основании, поскольку само оно не рассматривается как трансцендентное. Вместо этого есть совокупность представлений, которые объявляются «основательными» в зависимости от возникающих ситуаций. Иными словами, «этический поворот» в философии является постмодернистской парадигмой основания как «основания оснований» или «ризомы основания», части которого согласуются между собой в дискурсивном пространстве.

7. В конце концов, единственным действительным основанием этического опыта человечества представляется сам дискурс как языковая трансформация трансцендентального основания. Происходит переход или перевод «этики сознания» в «этику языка», что кардинально влияет на весь образ жизни человечества. *Рефлексия*, осуществляющаяся как отражение законов бытия в мышлении, всё чаще вытесняется *дискурсом*, в основе которого лежит уже не закон, а *порядки* (или правила), устанавливаемые отчасти объективно, но отчасти всё же произвольно, — путём договора, соглашения между членами сообщества. В результате традиционные этические универсалии фигурируют в дискурсивном пространстве как «номинации», — лишь благодаря словесному подтверждению. Критерии «моральности» или «аморальности» действий становятся размытыми, растворёнными в дискурсивной аргументации.

8. Тем не менее, дискурс не есть «пустые слова». Напротив: в таком понимании слово обладает силой реального действий; на договорённость и соглашения возлагаются большие надежды. Образуется «пространство абсолютного дискурса», которое является ни чем иным, как *мифом* в истории. «Этический поворот» в философии есть одно из проявлений общего «мифического поворота» в *рациональности*, свидетельствующего об очередной попытке разрешить вечные проблемы. Однако по сравнению с традиционными попытками человечества достичь совершенства этот поворот имеет ряд отличий. 1) В основе развития лежит *коллективное* и хорошо согласованное действие. 2) Коллективные действия согласуются с дискурсивными правилами на основании полного отказа от метафизики, т.е. от всего, что не находит адекватного выражения языковыми средствами. 3) Приоритетной целью любого коллективного действия является сохранение жизни на земле; все остальные цели имеют подотчётный её статус. Эти отличия подтверждают мифический характер «этического поворота» и предугадывают его историческую, временную зависимость. Поскольку миф не подчиняется законам логики, то даже абсолютный дискурс в любое время может произвольно смениться рефлексией рационального мышления.

**УДК 17.022.1**

## **СТРУКТУРНО-ГЕНЕТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЦЕННОСТЕЙ\***

**Н.Л. Худякова**  
Челябинск, Россия

Ценности были выделены в качестве ориентиров человеческого существования. С одной стороны, они являются концентрированным выражением результатов пережитого, а с другой – определяют направленность активности людей, их будущее. Ориентация на общезначимые ценности рассматривается как способ установления согласия между людьми. Вместе с этим, в современном обществе наблюдается хаотичное многообразие ценностей индивидов и социальных общностей, которое, по нашему мнению, отражает различные этапы и различные условия развития ценностного мира человека.

Рассмотрение ценностного мира человека, прежде всего, как личностной развивающейся структуры, а ценностей как структуры индивидуального сознания стало основанием при разработке концепции возникновения и развития ценностного мира человека. Теоретическим основанием этой концепции стали следующие положения теорий, относимых к группе теорий аксиологического онтологизма: 1) общий подход к изучению ценностей исходя из встроенности бытия человека в целостность мира (М. Шелер, Н. Гартман); 2) идея М. Шелера (В. Дильтея), о том, что ценности являются результатом работы индивидуального духа; 3) разрабатываемые В.И. Плотниковым идеи о зависимости предметного содержания ценностей от типов культурного опосредования отношений человека с действительностью, об архетипической структуре деятельностной способности духа связывать все со всем, о роли аксиологического отношения в пересмысливании человеком ценностей с точки зрения будущего; 4) высказываемые в исследованиях Б. Паскаля, М. Шелера, Б. Вышеславцева, В. Соловьева, С. Франка, Тейяра де Шардена, П. Флоренского, Г. Риккerta и др. идеи об эrotической природе ценностей, об универсальности энергии любви, о генезисе ценностного мира человека, основанного на сублимации этой энергии.

Проведенный анализ результатов исследований, относимых к группам теорий аксиологического трансцендентализма, аксиологического нормативизма и аксиологического психологизма, показал, что полученные ими данные в целом не противоречат структурно-генетической концепции ценностей. В то же время обнаружилось, что основными группами аксиологических теорий выделяются различные основания возникновения ценностей. Это показало, что разработку концепции развития ценностного мира человека необходимо начинать с выявления достаточного основания возникновения ценностей. А так как это основание должно отразить связь ценностей с целостностью бытия, то речь может идти только об онтологическом основании. Такое основание может быть выведено только из основы бытия человека, в качестве которой выступает то, что стало началом его возникновения.

Возникновение человека связывают с установлением культурно-опосредованной формы отношений с миром, которая рассматривается нами в качестве основы бытия человека. Её воспроизведение привело к качественному преобразованию внутреннего энергетического центра, обеспечивающего целостность жизни живых организмов, в индивидуальный дух. Посредством его работы

происходит торможение существующих у человека стремлений и их растормаживание, сопровождающееся возникновением новой предметной определенности этих стремлений, фиксируемой в личностных ценностях (М. Шелер). Воспроизведение этих качеств индивидуального духа проявляется как открытость человека миру, признанная его сущностным качеством такими мыслителями как М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Гелен, А. Портман, В. Франкл и др. Она выражается в соотнесённости границ потенциальных возможностей человека с целостностью всего мира, существующего независимо от него. Такая соотнесенность, прежде всего, осуществляется через возникновение личностных ценностей, так как, именно они являются первичной формой установления новых связей человека с действительностью. Это положение стало основанием выделения в качестве достаточного основания возникновения личностных ценностей переживания человеком динамичной целостности бытия в культурно-опосредованном отношении, которое является первичным дoreфлексивным переживанием и проявляется как интуиция целостности, как чувство единства с мировым целым, о чём говорят исследования С. Франка, М. Бубера, В. Дильтея, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др.

Переживание человеком динамичной целостности бытия, есть переживание им основных моментов развития, определяющих структуру его сознания. Переживание противоречий в устанавливаемых человеком отношениях с действительностью приводит к возникновению у него стремления к их разрешению, основанному на переживании необходимости в едином, представляющем собой момент развития, восстанавливающий целостность бытия. Стремление к такому единому есть стремление человека к установлению гармоничной формы культурно-опосредованных отношений с действительностью. При этом качества культурных средств, применяемых человеком, задают границы его возможностей как при выделении им противоречий, так и при определении характеристик формы отношений, позволяющей их разрешить. Таким образом, несмотря на то, что любая ценность в своем потенциале является формой выражения стремления человека к гармоничной форме отношений, актуально ценности выражают его стремления лишь к форме культурно-опосредованных отношений, оптимальной по отношению к качествам определенных культурных средств. Многообразие культурных средств, используемых людьми, порождает многообразие ценностей. Вместе с этим, анализ развертывания достаточного основания возникновения ценностей показывает, что качественно новые личностные ценности возникают в строгой последовательности, отражающей повышение степени их универсальности как средства разрешения противоречий, и обусловленное этим повышение степени их общезначимости. Таким образом, за хаотичным многообразием ценностного мира человека, скрывается порядок, соотносимый со структурой процесса его развития.

Выявление общих предпосылок развития ценностного мира человека и их исследование было проведено исходя из рассмотрения этого процесса в его включенности в целостный процесс развития человека. Было установлено, что ценности являются формой осуществления коэволюционной связи между природной и культурной сторонами бытия человека. Существование такого типа связи определено функциями индивидуального духа, реализация которых приводит то к уничтожению предметной определенности влечений человека, а, значит, к их культурной неоформленности, то к возникновению новой предметной определенности этих влечений, которая проявляется как ценность. Анализ содержательно-смысловой стороны культуры, которую образует функция смысловой значимости культурных средств, показал, что порядок работы ин-

дивидуального духа, в результате которой возникают ценность, задается сращиванием функций предметности, транзитивности и обрачивания, характерным для культурно-опосредованного отношения. Поэтому, инвариантная структура мыслительных форм, являющихся формой существования личностных ценностей, отражает структуру культурно-опосредованного отношения. А предметные характеристики ценностей задаются качествами тех культурных средств, которые фактически используются человеком.

Итак, основным положением структурно-генетической концепции ценностей является следующее: онтологическим основанием возникновения и развития ценностного мира человека является переживание человеком динамичной целостности бытия в культурно-опосредованном отношении. Такое переживание приводит к возникновению у человека стремлений к формам отношений с миром, снимающим переживаемые противоречия. Эти стремления, зафиксированные посредством мыслительных форм как личностные ценности, порождают строго необходимый порядок, скрывающийся за хаотичным многообразием ценностного мира человека.

**УДК 17.022**

## **ЭТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ И АБСОЛЮТНЫЕ ЦЕННОСТИ\***

**И. С. Бельский**  
*Екатеринбург, Россия*

Потребность в осмыслиении этических универсалий, их природы, обоснования и интерпретаций в настоящее время является вполне очевидной. Развитие техногенной цивилизации и последствия этого развития привели к такой ситуации, когда единичный поступок отдельного человека может предопределить судьбу всего человеческого рода. При этом в качестве основополагающей системы норм для руководства единичными поступками выступают самые разнообразные системы моральных норм: групповые, социокультурные, национально-политические, религиозные и пр. В результате мы сталкиваемся с определенным противоречием. Суть этого противоречия заключается в том, что многообразие отдельных социально-групповых систем моральных норм вступает в конфликт с общечеловеческими последствиями реализации данных норм. Отсюда проистекает потребность в поиске универсальных, т. е. обязывающих все человеческое общество, этических норм, того, что мы, собственно, и называем этическими универсалиями. Другими словами, человечество осознало потребность в «макроэтике на конечной земле» (К.-О. Апель). Парадокс же современной ситуации в том, что, и наряду с наличием указанной потребности и ее осознанием, на метатеоретическом уровне отсутствует возможность ее удовлетворить. Несмотря на все попытки создать универсальную этику рациональными средствами, результатом, как правило, оказываются различные субъективистские трактовки моральных норм и этических систем. Все эти факторы, естественно, самым существенным образом влияют на современные интерпретации этических универсалий.

В этике **универсальность** (или **всеобщность**) традиционно рассматривается как характеристика некоторых императивных, в т. ч. моральных суждений. При этом всеобщность коррелирует с некоторыми другими, не менее важными, признаками. Среди таких признаков необходимо выделить беспристрастность и надситуативность. Именно всеобщность, беспристрастность и надситуативность оказываются краеугольными камнями любых универсальных этических систем. В свою очередь всеобщность, беспристрастность и надситуативность моральных суждений опираются на признание некоторых ценностей объективными, общезначимыми, абсолютными. Однако здесь возникает вопрос о природе этих ценностей: их сфере порождения, порождающем основании (*источнике*), наконец, о критериях их объективности и абсолютности. У Канта абсолютные ценности – единственное основание для подлинно нравственной жизни и познаются через осознание автономной волей морального закона. Кант исходит из того, что невозможно вывести никаких твердых и четких этических принципов из мира природы, постоянно изменяющегося и потому относительного. Подлинная же нравственность должна основываться на абсолютном законе практического разума. Разумная вера в значимость этого закона и является у Канта порождающим основанием абсолютных ценностей. У неокантианцев абсолютные ценности приобретают значение необходимых «предельных точек» для анализа исторических процессов и являются эквивалентами всеобщих общеобязательных законов естествознания. В. Виндельбанд выступил с резкой критикой релятивизма в теории ценностей и в философии вообще, доказывая необходимость ориентации на абсолютное в любом познании. Рассуждая о предмете философии и отделении ее от естественных эмпирических наук, Виндельбанд выделил в качестве предмета философии абсолютные ценности, предоставив естественным наукам исследования в сфере эмпирического. При этом абсолютные ценности оказываются у него исторически преднаходимыми, и, в конечном итоге, помещены в сферу трансцендентного. Ученик В. Виндельбанда Г. Риккерт стремился выработать основания для объективности истории как науки, противопоставляя ее метод («индивидуализирующий») методу естественных наук («генерализирующему»). По его мнению, статус объективности истории может получить только в том случае, если в ее рамках будут найдены основания для общеобязательных, всеобщих суждений. В естественных науках эти общеобязательные, всеобщие суждения присутствуют в виде законов. В истории в качестве таких общеобязательных суждений Риккерт выдвигает абсолютные ценности. Абсолютные ценности при этом не принадлежат сфере бытия. Они «значат», и «значимость» их трансцендентна. Чуть позднее М. Шеллер осуществил попытку обоснования «онтического» статуса ценностей, однако и у него дело не обходится без признания априорности ценностей. Трансцендентальное a priori неокантианцев он заменяет эмоциональным a priori. Кроме того, существует множество вариаций религиозно-философского понимания абсолютных ценностей. В качестве примера можно привести труды русского религиозного философа Н. О. Лосского. Абсолютные ценности в его интерпретации постигаются интуитивно. Они также строго отделены от эмпирии и помещены в сферу «богоданного».

В советской марксистской философии отношение к проблеме абсолютных ценностей было неоднозначным. Само понятие абсолютных ценностей вызывало у советских философов недоверие, и, как следствие, отсутствие заинтересованности в глубоком и всестороннем его анализе. Хотя, конечно же, были и исключения. Достаточно вспомнить таких авторов, как О. Г. Дробницкий,

В. П. Тугаринов, С. Ф. Анисимов. Однако, в целом, понятие абсолютных ценностей не укладывалось в систему категорий исторического материализма, несмотря на все попытки представить его через диалектику абсолютного и относительного в ценностях. Советская марксистская философия, исходившая из положения о том, что единственным порождающим основанием ценностей является общественно-историческая практика, не принимала понятие «абсолютная ценность», подчеркивая историческую относительность и «классовость» всех ценностей вообще.

Между тем у классика мировой социологии М. Вебера мы встречаем указание на веру в безусловные ценности, лежащую в основе ценностно-рационального социального действия. Вебер здесь соединяет кантовский и неокантианский подходы к проблеме абсолютных ценностей с конкретно-социологическим подходом. Характеризуя ценностно-рациональный тип социального действия, Вебер отмечает, что при таком типе поведение субъекта ориентировано не на достижение каких-либо целей, а на сами по себе безусловные (абсолютные) ценности, являющиеся объектом веры. Здесь он исходит из кантовского представления о подлинно нравственных поступках. С другой стороны, поскольку у ценностно-рационального социального действия имеются конкретные мотивы (вера в абсолютные ценности, «заповеди»; убеждения), то это позволяет перевести рассмотрение абсолютных ценностей в конкретно-социологический аспект. На основе этого подхода можно предположить, что, исследуя *конкретные* формы поведения, мы должны выявлять *конкретные* проявления веры в *конкретные* безусловные ценности. Причем если речь идет о конкретных индивидах, то, соответственно, и безусловные ценности (объект веры) могут быть индивидуальны. Данный вывод, как нам кажется, свидетельствует о принципиальной возможности рассмотрения феномена абсолютных ценностей с позиций анализа индивидуальной жизни и индивидуальных ценностных ориентаций. Кроме того, на наш взгляд, для анализа феномена абсолютных ценностей необходимо использовать категорию «индивидуальная субъективная реальность». Под индивидуальной субъективной реальностью мы понимаем интегрированный целостный контекст бытия индивида, рассматриваемого в качестве субъекта. Обращаясь к индивидуальной субъективной реальности, мы обнаруживаем, что в индивидуальной жизни, как сфере порождения ценностей, существует потребность в абсолютном. Индивид испытывает потребность в переживании постоянных, неизменных, абсолютных ценностей. Эта абсолютность означает, что эти ценности присутствуют в любом контексте индивидуального бытия, независимо от его пространственно-временных и ситуативных характеристик.

Представленный подход к анализу феномена абсолютных ценностей, на наш взгляд, можно рассматривать в качестве альтернативы этическому универсализму в его традиционном понимании. При этом мы ни в коем случае не хотим абсолютизировать роль индивидуальных механизмов формирования каких угодно ценностей в ущерб социальным механизмам.

**УДК 130.2****ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВО: ФИЛОСОФИЯ РЕАЛЬНОСТИ**

*И. А. Курьянова*  
Симферополь, Украина

...жизнь есть философия, а философия есть жизнь....  
Григорий Сковорода

Сложность и уникальность проблематики нестабильного времени, переживаемого нами сегодня, актуализирует вопрос о роли философии в современном мире. Неклассическая философия, обосновав принципы дополнительности и интервальности, позволившие говорить о множестве аспектов бытия одного и того же явления, находящихся между собой в отношениях дополнительности, сделала возможным формирование современной постнеклассической философии. Современная философия постнеклассического периода выступает в основном в бытийной и ситуативной форме сознания – в форме практического философствования субъектов. Разнообразные формы такого личностного философского творчества и должны составить опыт философской интерпретации проблем, с которыми столкнулось сегодня перестраиваемое общество, а также позволят выделить среди разнообразия конкретных жизненных комбинаций атTRACTоры, определяющие траектории дальнейшего движения социальной системы и формирование новой философской парадигмы.

Философское творчество субъектов, свободное от теоретических рамок, легко подключает к процессу осмыслиения понятия других дисциплин, становясь культурной доминантой нестабильной эпохи, философствование тесно переплетается с разными видами культурной деятельности, в частности, с искусством. Это весьма плодотворное соединение, так как художественное сознание располагает такими возможностями познания жизни Духа, которых нет у теоретического дискурса: бытие человека здесь и сейчас вариативно-индивидуально, и эта конкретность недоступна аналитической мысли, нацеленной на абстрактное всеобщее. Бытие человека в своем экзистенциальном качестве поддается познанию только через формы художественного сознания.

Перемены в социуме в нестабильные периоды происходят быстро и проявляются прежде всего в духовной сфере. Философия не может успеть происходящее отрефлектировать, систематизировать и теоретически оформить, тут ей на помощь и приходит искусство, которое, благодаря своей высокой «чувствительности» и «мобильности» средств, способно быстро генерировать новое проблемное поле, привлекая к нему общественный интерес и вызывая желание его осмыслить. Познание бесконечно, оно заполняет всю историю мировой культуры. Решением основного вопроса заняты мыслители-философы, художники, ученые, и только совместными усилиями способны они приблизиться к Истине. Когда мыслитель стоит перед задачей познать и включить в теоретический дискурс живую динамичную жизнь конкретных и уникальных личностей, он неволе начинает говорить языком образов, становясь художником. История культуры изобилует примерами «прорастания» философской и художественной форм сознания. Философия М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж. П. Сартра наполнена образами и метафорами. В художественной форме осуществились философские размышления о жизни Ф. Шиллера и И. Гёте, Л. Толстого и

Т. Манна, С. Беккета, А. Камю и Ф. Достоевского. В русской духовной традиции в силу её специфики философский и художественный способы постижения мира изначально органично слиты воедино: от «Слова о полку Игореве...», через М. Ломоносова и А. Пушкина, до Н. Рериха, Ч. Айтматова и современных авторов – в обычай русских творцов задаваться смыслозненными вопросами в художественной форме. Таким образом, нельзя не видеть, что исторически существует уже особый вид творчества – философско-художественное, уходящее корнями в космогонические мифы и закономерно проявляющееся в искусстве современности.

И. Кант, уравнивая в правах знание чувственное и логическое, утверждал, что истинность знания не зависит от степени его рациональности. Воображение, определённое им как трансцендентальная природа способности оценочного суждения, позволяет, сознанию «распространиться на множество родственных представлений, которые дают нам возможность мыслить больше, чем может быть выражено в понятии, определяемом словом, и даёт эстетическую идею, которая указанной идеи разума служит вместо логического изображения, но, в сущности, для того, чтобы оживить душу, так как она открывает ей виды на необозримое поле родственных представлений...», и «позволяет мысленно прибавить к этому понятию много неизреченного, ощущение чего оживляет познавательные способности...» [1, с.332, 334] и «делает возможным переход от образа мыслей согласно принципам природы к образу мыслей согласно принципам свободы» [1, с.149]. Тем самым гений философа заявил о способности человека-творца, художника, благодаря его способности к синтезу чувственных и логических форм познания, получать большее знание, чем может найти субъект в наличном бытии. И в русле философии жизни также сложилось представление о невозможности с помощью только одного разума постичь основы бытия и родился миф о человеке-творце, способном с помощью гениального прозрения решить вопрос о познаваемости мира, через «жизнепонимание» и «жизнечувствование». Формой истинной жизни, новой религии, источником творчества, обеспечивающим человечеству возможность развития, виделось искусство Ф. Ницше: художественная «истина», конструирующая новую реальность и открывающая новую перспективу для человеческой деятельности, представляется ему даже более высокой, чем та чисто теоретическая истина, на которую претендовали ранее наука и философия.

Чаще всего философско-художественные формы освоения действительности проявляются в нестабильные периоды общественного развития. Периоды радикальной ломки и обновления настолько глубоко потрясают основы человеческого существования, что стимулируют высочайшую активность сознания, устремляющегося к глобальному объяснению глубинных причин происходящего, но кризис порождает естественное недоверие к возможностям логических научных форм познания и объяснения мира и ведёт к усилиению чувственно-образного начала, вот тут образ и «приходит на помощь» к понятию в непосильной для него функции постичь и выразить изменчивость жизни.

Одной из форм существования философской мысли в условиях нестабильной культуры становится жизнетворчество, определяемое нами как целостность мировоззрения, творчества и способа жизни творческой личности. Жизнетворчество, проявляющееся в целостном деятельно-творческом бытии личности как превращение себя и своей жизни в произведение искусства, способное раскрывать божественную природу и высокое предназначение человека и воздействовать на окружающий мир, даря ему Красоту и Гармонию, видится нам спосо-

бом разрешения извечного противоречия между жизнью и творчеством, возможностью преобразования жизни по законам творчества.

Тенденция понимания творчества как стиля жизни ярко заявила о себе в нестабильной культуре начала ХХ века – в серебряный век русского искусства, поскольку представителей русского символизма (основного творческого направления времени) процесс творчества интересовал, прежде всего, как процесс жизнестроения. В среде декадентов и символистов «дар жить» ценился неизмеримо больше, чем дар творить. Например, выпускная «Будем как солнце», К. Бальмонт писал в посвящении: «Модесту Дурново, художнику, создавшему поэму из своей личности». В этих словах – дух времени.

Русская философия серебряного века (философия Космизма, Всеединства и Соборности) – это философия жизни, смерти и бессмертия Человека и Вселенной в неразрывном единстве, философия поисков и обретения человеком-творцом высшего смысла бытия, философия надежды и спасения в рушащемся, опасном и неустойчивом мире войн и революций. Реальный путь к спасению, по мнению философов этого периода, – в спасении души человеческой, а надежды на будущее связаны с теургической деятельностью личности. Культура серебряного века, ощущая трагизм бытия, искала опору в деятельной и активной творческой личности, способной не только понять или объяснить действительность, но и оформить и эстетизировать её хаос и обнаружить в нём экзистенциальные опоры человеческому духу, стабилизирующие бытие надеждой на будущее. Отказ от созерцательного отстраненного типа философствования, тесное единение жизни и творчества в акте жизнетворчества, понимание культуры как сферы присутствия, участия и ответственности человека перед миром – эта особенность именно славянского типа художников-философов особенно ярко проявилась в культуре серебряного века. Разнообразные варианты философско-художественного способа освоения действительности сложились в творчестве А. Белого, Вяч. Иванова, В. Розанова, Д. Мережковского, Н. Бердяева, В. Соловьева, М. Волошина, А. Скрябина.

Этика ответственности, всегда свойственная по-настоящему талантливым людям, родила у творцов серебряного века желание не только философски осмыслить происходящее, но и потребность творчески преобразовать жизнь, что выразилось в особой форме философско-художественного освоения действительности – жизнетворчестве. Вслед за В. Соловьевым, требовавшим от художника стать «посредником» между действительностью и искусством, снимающим в творчестве противоречия между «духом и веществом», символисты выдвинули идею совершенного искусства именно как теургии – «делания», но по признанию А. Белого, не преуспели в «теургии», никто из них не сделал последнего шага для реального выхода искусства в жизнь, «застыв в тоске и нерешительности» перед «зоной хаоса жизни» [2, с. 92]. По нашему мнению, это удалось сделать близкому к символистам поэту и художнику крымчанину-киммерийцу Максимилиану Волошину, построившему в Коктебеле Дом для всех, кто в нём нуждался, Дом для жизни Культуры в губительное для неё время, воплотившему в реальность стен и деятельной жизни своей основные идеи времени – Всеединства, Соборности и Жизнетворчества.

Построенный на окраине России, в пустом, «забытом богом», по словам самого поэта, Коктебеле, Дом Поэта стал одним из духовных центров культуры серебряного века и величайшим творением М. Волошина, деятельной формой его жизнетворчества. Гениально сыграв в культуре начала ХХ века роль Теурга, художник-философ сотворил не очередной миф, а реальный мир в виде уютного гостеприимного дома на берегу теплого моря, возле мистически

красивого Кара-Дага, где можно было, забыв о суровой реальности гражданской войны, погрузиться в мир красоты, мечты, философии и искусства. Мир, в котором, что важно отметить, вместе жили и вдохновенно творили высокое искусство очень разные крупные творческие личности, принципиально несовместимые в других жизненных интервалах в силу разнонаправленности идейных и творческих интересов.

Максимилиан Александрович был человеком маргинальным, который принципиально никогда не принадлежал какой-либо системе, по собственному определению «близкий всем, всему – чужой». Свой мир, свою жизнь он моделировал на основе свободного самостоятельного определения необходимости тех или иных поступков, а необходимость для поэта-философа всегда определялась главным нравственным законом – любовью к человеку и верой в него. Человек, по определению М. Цветаевой, «со-бытийный», то есть не просто сосуществующий, а проникновенно участливый к людям, Волошин не раз был «строителем судеб». И даже дом свой – «такой ЕГО по духовному праву, кровный, внутренне свой, как бы с ним со-рожденный, похожий на него больше, чем его гипсовый слепок» [3, с. 26, 31, 45] – поэт построил не для себя одного, а для всех, кому необходим был Дом для жизни и творчества в трудные и сложные годы всеобщей разрухи и бездомности.

Создав свой Дом в условиях культурного и социального кризиса, Макс Волошин подарил миру альтернативу: в ситуации раздора он собирал и мирил, в разруху – строил, в условиях опасности для жизни – давал стены, способные защитить, смерти противопоставлял возможность жить духовно и творчески. Так М. Волошин в условиях хаоса нестабильного времени смоделировал свой собственный гармоничный образ мира, пригодный не только для выживания, но и для творческой жизни людей, для жизни Культуры, и воплотил его в реальность стен Дома в Коктебеле. Жизнетворчество М. Волошина является примером бытия философско-художественного сознания как способа освоения действительности и примером реального «ответа» творческой личности на «вызовы» истории, демонстрирующего вариант выхода из ситуации социокультурного кризиса.

Опыт жизнетворчества творцов культуры серебряного века позволяет осознать, какую важную роль в деле сохранения и развития культуры в условиях хаоса нестабильности способна сыграть цельная, свободная и ответственная творческая личность. Поскольку русская и украинская культура в XX и уже XXI веках перманентно находятся в ситуации нестабильности, возрастает необходимость изучения подобных феноменов, в частности, проблемы интеграции философского и художественно-эстетического способов освоения мира и воплощения философско-художественного сознания в полотне культуры. Философское творчество субъектов как реальный инструмент развития общества, «моделируя» возможности движения и вырабатывая готовность к осмыслинию и избранных путей, способно оказать существенное влияние на судьбу страны и народа, и даже – на судьбу мира и цивилизации, поскольку помогает вывести любую насущную проблему в область социальных решений. Такое совпадение мысли и деятельности и может стать той точкой бифуркации, в которой начнется формирование идолов новой жизни.

### Список литературы

1. Кант И. Сочинения: В 6 т. – М.: «Мысль», – Т. 5, 1996. – 564 с.
2. Белый А. Между двух революций. – М.: Худ. литература, 1990. – 669 с.
3. Цветаева М. Живое о живом (Волошин). – СПб.: Изд-во «Сердце», 1993. – 74 с.

**УДК 172**

## ПОНЯТИЕ «ГУМАНИЗМ»: КЛАССИЧЕСКАЯ И КУЛЬТУРАНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

**С.П. Быстрова**  
Москва, Россия

У термина «гуманизм», как и у прочих «...измов», есть своя «судьба», полная неопределенности и многозначности. Тем не менее, остается неизменной одна точка отсчета: *humanism* предполагает *humanitas*, то есть человечность, возвращение человеку (или обретение им) его глубинной сущности – человечности, как бы таковая ни понималась. В этом смысле термин «гуманизм» впервые применяется в Древнем Риме, получив свою классическую интерпретацию в результате слияния римской культуры с эллинской просвещенностью.

Понятие *humanitas* было одним из центральных в произведениях Цицерона, римского оратора, философа и политического деятеля I в. до н.э.. Раскрытие смысла этого термина может дать нам представление о гуманизме того времени, имеющем множество аспектов. Наиболее важными из них можно назвать осознание ценности гуманитарных дисциплин и социального характера человеческого бытия.

Согласно Цицерону, «гуманист» воплощается в человеке, стремящемся к внутреннему совершенствованию и к достойной жизни. «Человек создан для двух вещей: для мышления и для действия», – уверен Цицерон. Человеческую природу характеризует прежде всего жажда познания и способность к научным занятиям. Деятельная сторона человеческой сущности выводится из человеческого духа как активного начала. «Деятельность» включает в себя довольно широкий спектр различных действий. Имеется в виду не только деятельность реальная, практическая. Перечень важнейших ее видов включает в себя, в частности, познание природы и государственные дела.

Человек, как *animal sociale*, нечто вне общества; в обществе же он представляет частицу целого. При этом общество – часть природы, возникшая потому, что природа заставила людей объединиться. Общество позволяет людям пользоваться совместными плодами своей деятельности; только в нем возможна добродетель, наивысшим проявлением которой является служение обществу, предпочтение общего блага личному. Человек не может быть счастлив в одиночестве, и его личная польза диктует ему стремление к служению общему благу. Единство государства и личности, реализуемое в истории этого государства, в его политической практике, нравственных нормах и духовном опыте, является идеалом, к которому стремится свободный человек. В активном практическом утверждении общественного порядка, обеспечивающего равновесие личного интереса и государственной необходимости, состоит одно из важных значений понятия «гуманизм» в его классической интерпретации, наиболее полно представленной в произведениях Цицерона.

Духовная и социальная эволюция человечества – проблема, актуальная как для мыслителей давно минувших эпох, так и для современных. Многие из них пытались делать глобальные обобщения, выявив общие закономерности развития человека как разумного существа, проявляющего свою специфику в пози-

нии мира. Французский философ и этнолог К. Леви-Стросс, основоположник одного из подходов в рамках культурной антропологии, предложил свою версию процесса развития человеческого познания, положив в ее основу понятие «гуманизм». Он полагает, что в истории европейской цивилизации последовательно сменяли друг друга три вида гуманизма, определявшие развитие человеческого познания в трех аспектах: пространственном, методологическом и социальном. Причем прогресс человеческой культуры измеряется посредством ее наполнения этнографическим материалом. Согласно Леви-Строссу, этнология – это самая древняя и самая общая форма того, что мы называем гуманизмом; при этом она является третьей и последней формой, сменившей «классический» и «неклассический» гуманизм. При этом в его концепции отсутствует упоминание об античном варианте интерпретации понятия «гуманизм».

Согласно Леви-Строссу, первый, «классический» вид гуманизма – это гуманизм эпохи Возрождения, ограниченный «территориально»: кругозор европейца был ограничен пределами Средиземноморья, и он мог лишь догадываться о существовании других культурных миров. Однако человек уже приходит к осознанию того, что не может понять себя иначе, чем через понимание других народов, и через возрождение античной литературы находит не только забытые понятия и способы размышления, но и средство сравнения собственной культуры с другими культурами.

Примером воплощения подобного типа мировоззрения могут служить размышления гуманиста эпохи Возрождения М. Монтеня. В 3-й главе «Опытов» он рассуждает о «естественном состоянии» человека и в качестве примера приводит жизнь туземцев Нового Света. По сути дела, это один из первых опытов этнографического исследования. Монтеня интересуют особенности социального строя, жизни и обычаяв туземцев Америки, которые он противопоставляет обычаям и порядкам, принятым в современном ему обществе, извращенном противоестественными социальными установлениями. По мнению Монтеня, культура, нравы и образ жизни дикарей во многом превосходят европейские. Он сетует на то, что европейцы не приложили усилий по распространению греко-римской культуры на эти народы. Если бы между европейцами и дикарями сложилось общее понимание этических добродетелей и ценности познания, установилось бы их братское единение, что послужило бы усовершенствованию нашей планеты.

Насколько это актуально звучит в наше время, можно оценить, если вспомнить, с какими трудностями сталкивается теперь европейская цивилизация в том, что касается экологии, охраны среды, заботы о здоровье, о всестороннем развитии человека и т.д. Все это во многом следствие того, что западная культура пошла по пути внешнего, поверхностного овладения природой, пренебрегая человеческим фактором, фактором духовного, внутреннего совершенствования.

Второй вид гуманизма – неклассический (XVIII – XIX в.в.), он прогрессирует вместе с расширением географических горизонтов европейца. Мыслители уже пользуются сведениями об отдельных цивилизациях; в картину мира европейца включаются индийская и китайская культуры.

Третий и последний этап гуманизма – этнология, интересующаяся так называемыми примитивными обществами. Этнология во всех отношениях выходит за пределы традиционного гуманизма, обогащая его новыми областями и методами исследования. Кроме того, она лишена той привилегированности, которая была характерна для гуманизма эпохи Возрождения и гуманизма модерна. Таким образом, этнологический гуманизм – это некая универсальная фор-

ма современного мировоззрения, примиряющая человека с природой и, одновременно, одна из основ демократического устройства социума.

Область исследования этнологии охватывает всю обитаемую землю, а ее методология аккумулируют процедуры, относящиеся как к гуманитарным, так и к естественным наукам. Три следующих один за другим вида гуманизма интегрируют и продвигают человеческое познание в трех направлениях: в пространственном отношении; в наборе средств исследования (этнология развивает новые орудия познания, которые могут плодотворно применяться к изучению «других» обществ) и в «демократическом». Поэтому, изучая и оценивая перспективы дальнейшего развития общества, мы не можем не учитывать «этнологический» подход, который может применяться в самых различных науках.

#### **Список литературы**

1. Леви-Стросс К. Структурная антропология / Отв. ред. М.М.Скибицкий. – М.: 1980.
2. Монтень М. Опыты. – М.: 1989.
3. Цицерон М.Т. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. – М.: 2001.

**УДК 130.2**

### **Л. ШЕСТОВ И ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ\***

**B.B. Макогонова**  
Днепропетровск, Украина

Философия, с одной стороны, искусство, наука, религия – с другой, никогда не существовали совершенно независимо друг от друга. Невозможно изъять философию из культурного целого, в рамках которого она диалектически взаимодействует с другими формами духовной деятельности. Взаимодействие философии с другими областями культуры является составной частью историко-философского процесса. Изучение этого феномена – необходимый аспект историко-философских исследований, цель которых – представить развитие философии во всей целостности и многообразии конкретных проявлений.

Имена исследователей, занимавшихся анализом актуальной темы соотношения философии и литературы, составляют солидный список. Среди них имена Ж.-П. Сартра, Г. Г. Гадамера, Г. Башляра, Р. Барта, М. Хайдеггера, М. Бланшо, М. Мерло-Понти, П. Рикера, Ж. Делеза, Ж. Деррида, М. К. Мамардашвили.

Настоятельная потребность обсудить положение философии в духовной жизни современного общества в контексте проблемы взаимодействия философии с художественной литературой обусловила, в частности, выбор темы для Харьковских международных Сковородиновских чтений 2004 года – «Философия и литература». В дискуссии приняли более 100 участников из разных городов Украины.

«Бегство» философии в литературу, «измена» философии и обращение к литературе – чем чаще звучат подобные оценки современного состояния философской мысли, тем очевиднее необходимость создания целостной концепции

взаимоотношений философии и литературы. Осмысление сущности философии через определение форм ее взаимодействия с литературой (что необходимо подразумевает сравнительный анализ этих двух форм духовной деятельности) является составной частью вопроса о способах бытия философии в культуре.

В таком контексте значительный интерес представляет опыт французского ученого Э. Сурио. Он конкретизирует формы взаимодействия, иначе, типы отношений философии и искусства в следующем виде:

1-й тип может быть назван «симбиозом эпохи». Философов и деятелей искусства объединяет «живой момент духовной деятельности». Для истории философии важны исследования, которые выявляют точное соответствие философиям эстетических характеристик их эпохи.

2-й тип существует как парадигмальный вклад искусства в данную философию, то есть речь идет о ее художественных источниках.

3-й тип отношений обозначается как спекулятивный – речь идет о том, какое место отводит философ в своей философии (или философии вообще) размышлениям об искусстве. Причем эстетика может быть как явной, так и скрытой. Извлечение скрытой эстетики имеет смысл, потому что она может выступать мотивацией метафизических идей.

4-й вид связи обнаруживается в том случае, если рассматривать философию как произведение искусства. В таком контексте с особенной остротой возникает вопрос о «поэтическом в философии» и «философском в поэзии». Проблема острыя. Ее часто обходят, опасаясь утратить возможность различать на глубинном уровне философию и искусство.

5-й – это жизнь философии в искусстве, иначе, влияние философии на искусство.

Типологию Э. Сурио можно принять как программу изучения взаимодействия философии и искусства в культуре. Весьма интересной и методологически значимой представляется попытка применить данную программу исследования к анализу философского наследия Льва Шестова.

Связь философии и художественной литературы в русской культуре часто называют беспрецедентной. На рубеже XIX – XX веков расцвет художественной культуры в России совпал с процессом оформления философии как целостно-систематического, концептуально-обобщенного знания. В то же время можно отметить стремление к уравниванию философской и художественной рефлексии в рамках культуры Серебряного века. Творчество Л. Шестова – проявление этих двух противоположных тенденций.

Русский мыслитель признавался, что его путь в философию пролегал мимо трех «островов»: от Шекспира к Канту, от Канта – к Писанию. У философа он искал ответы на вопросы, которые появились у него под влиянием поэта. В сущности, речь идет о генезисе философской склонности. О формировании под влиянием художественной литературы корней мировоззрения, что предшествует формированию профессиональной склонности философа. Шестов прошел путь от литературы (писал рассказы, стихи) к философии через литературную критику. Собственно, на его примере можно рассмотреть, как философия выступает в форме литературной критики.

Для Л. Шестова русская литература в лице Л. Толстого и Ф. Достоевского – это откровение, в свете которого он пытается пересмотреть классическую западноевропейскую философию. Шестов был одним из тех, кто обозначил, выявил особую философскую значимость литературного опыта, художественного постижения мира.

Есть соблазн, двигаясь в этом направлении, прийти к уравниванию философской и поэтической рефлексии. Тем более важно, четко определить черты

сходства и различия философии и художественной литературы. Для философии такого рода анализ необходим, ибо приближает к пониманию ее природы и сущности. Одним из аспектов этой проблемы является вопрос о природе философского творчества, о роли личности в развитии философии. В контексте сравнительного анализа философии и литературы этот вопрос может получить интересное освещение.

Все виды литературы хороши, кроме скучной – прописная истина. А мировоззрение? – спрашивает Шестов. Вправе ли мы опровергнуть философскую систему, потому что она скучна? Философ ставит вопросы так, что при всей их очевидной направленности, выводы никак не получаются однозначными. Л. Шестов видел задачу философии в том, чтобы «вырваться от жизни при жизни», а философа называл свидетелем, который свидетельствует о том, чего проверить нельзя.

В России всегда было популярно представление о том, что философское познание невозможно отделить от совокупности духовного опыта человека. Обращение к литературе, к искусству свидетельствует о том, что строгие рамки философского текста не могут вместить в себя многообразие мира. Одна из определяющих тенденций современной философии – ее вторжение в область поэтического языка. Эта тенденция проявляется, в частности, в оформлении модели «поэтического мышления». Согласно этой модели, всякое мышление, в том числе, философское, неизбежно поэтично. Метафоричность, следовательно, поэтичность является сущностной характеристикой философского языка. Опора на художественный метод мышления выступает как доминанта философствования. Связь между философией и поэтическим творчеством становится столь тесной, что провоцирует вопрос: не является ли философия литературой?

Ответить на этот вопрос может только сама философия, ибо она вырабатывает средства рефлексивного отношения ко всем явлениям культуры, в том числе к себе самой.

Духовное наследие Льва Шестова, оригинального мыслителя неакадемического типа, – богатейший материал, позволяющий – при тщательном анализе – выделить конкретные формы, в которых проявляется взаимодействие философии и литературы в культуре, сравнивать философию и литературу как формы духовной деятельности, приблизиться к пониманию природы философского творчества и роли личности в развитии философии.

**УДК 130.2**

## **СПОСОБЫ ТЕМАТИЗАЦИИ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В РУССКОЙ И ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЯХ\***

**И.М. Наливайко**  
Минск, Белоруссия

Несомненный интерес современной философии к проблематике повседневного бытия тесно связан с кризисом европейского типа субъективности и попыткой переосмыслиения его оснований. Выстроенные традиционной культурой оп-

позиции утрачивают свой смысл и на авансцену философской мысли выходят темы, ранее носившие маргинальный характер. Это в полной мере относится к проблеме повседневности. Имплицитной целью переосмыслиния феномена обыденного существования в постклассических исследованиях является теоретическое конституирование новой субъективности через обращенность к сфере повседневности.

В этом плане актуальным представляется рассмотрение феномена повседневности в диалоге различных культурных и философских традиций, что позволяет выявить оттенки и нюансы этой проблематики. Сопоставление историко-культурного и историко-философского контекста западноевропейской и русской философских традиций особенно плодотворно, так как при наличии единых культурных корней, они отличаются ярко выраженной спецификой, представляя собой своего рода «несходство сходного», что позволяет нам рассмотреть как онтологический, так и культурологический срезы проблемы повседневности.

Интерпретация проблемы повседневности в контексте философского знания существенно взаимосвязана с определенным характером властных отношений, предопределяющим, в свою очередь, тип субъективности, понимаемой как идеальная модель субъекта, его бытийный предел, и способ субъективации – становления субъекта, доминирующие в рамках конкретных социо-культурных общностей. Обращаясь к истокам западной культуры, мы можем констатировать, что впервые возникающий в рамках древнегреческой демократии имманентный характер власти, состязательные отношения между гражданами греческого полиса «задают» субъективность через культтивирование власти внутри себя, опыт самоуправления. Западная субъективность изначально складывалась как результат осуществления власти и как форма, граница, она держится дифференциацией и дистанцией. В силу этого повседневность, мир частной жизни в рамках западной мировоззренческой модели понимались как неподлинный модус человеческого бытия, поскольку в них размыается определенность форм, рассеивается человеческая самость как «точка сопротивления». Повседневность трактуется классической философской традицией как анонимный модус социальности.

Внимание западной философии XX века к теме повседневного бытия обусловлено кризисом субъективности в рамках официальных, публичных культурных форм, что определяет попытки всмотреться в сферу повседневности в поисках возможных оснований новой субъективности. Эти попытки необходимо связать с проблематизацией власти и знания как «иностранца» властной стихии. Переосмыслия знание как основание субъективности, пытаясь по-новому реинтегрировать его в культурное целое, постклассическая философия редуцирует его к изначальным компонентам – визуальной и вербальной. В силу этого, современные версии повседневности в большинстве своём делают предметом своего рассмотрения либо явленный нам мир вещей, либо мир языка, либо и тот, и другой в их неизбытной соотнесенности (самым ярким здесь можно считать учение М. Хайдеггера, который рассматривает повседневность как необходимую онтологическую основу человеческого бытия). Однако при всей широте спектра современных западных исследований, связанных с феноменом повседневности, все они отождествляют последнюю с процессами стереотипизации и усредненности, трактуют её как анонимно-усредненный модус социальности, вне зависимости от того, положительно или отрицательно они оценивают эти процессы.

Самая яркая версия данной темы в пространстве русской культуры – философия повседневности В.В. Розанова во многом предопределена некоторыми

основополагающими установками русской ментальности, происходящими из специфики русской культуры, реализовавшей трансцендентный характер власти. Поэтому рожденный этой культурой тип субъективности задан не властованием над собой, не опытом самоуправления, а обживанием пространства, местом в бытии. Описывающий идею социального единства принцип соборности, сакрализующий феномен места, является наглядным подтверждением этого тезиса. В силу этого, в отличие от западных моделей, В.В. Розанов осуществляет реконструкцию повседневности, мира частной жизни, дома как позитивного фактора и необходимого условия человеческого бытия. Постулируя сакральный и смыслообразующий характер повседневного бытия, утверждая, что вечное живет в повседневном, дано человеку «здесь и сейчас», русский философ проводит религиозно-онтологический поворот от мира «литературности» и «публичности» как сферы формирования человеческой самости к интимно-сакральному пространству дома. Именно в этом пространстве, по мнению В.В. Розанова, рождается новая субъективность, заданная диалогом с Другим, понятым как сочувственная открытость самобытному существованию мира вещей, как сострадающая встреча с иной индивидуальностью, как опыт внедискурсивного общения с высшей онтологической реальностью. Реконструируемая в философии Розанова повседневность призвана служить имманентным смысловым центром человеческого бытия, что находит свое выражение в специфическом модусе языка («рукописности души»), который утрачивает связь сирующими властными механизмами и разворачивается как естественная спонтанность речи, преодолевающая вменяющий характер классического дискурса. Это новое единство текста предопределяется не готовой формой субъективности, а неповторимостью жизненных ритмов, особым типом субъективности, которая вырастает в пространстве дома, мире повседневного бытия.

Эта новая субъективность лишена главной определяющей черты новоевропейского субъекта – воли к реализации, не связана формой и нормой, границей и дистанцией, не исчерпывается сознательно-деятельностными характеристиками. В философии Розанова воля перемещается с уровня сознательной активности на уровень глубинно-телесный, и потому субъективность предполагает опыт телесности как необходимую основу, которая создает моё «Я» в опыте боли, страдания, дыхания. Русский мыслитель предполагает возможность обретения в пространстве повседневного новой становящейся субъективности, не скованной властными интенциями, естественно-вариативной, включенной в равноправный диалог с миром сущего.

УДК 130.2

## ПЕРЕВОД КАК ФЕНОМЕН ДИАЛОГА КУЛЬТУР\*

А.Т. Кулсариеva  
Алматы, Казахстан

Перевод представляет собой многогранный объект изучения. Вопросы перевода могут рассматриваться с различных точек зрения – философской, культурологической, литературоведческой, языковедческой, психологической и т.д. Философию перевода как максимально возможный уровень общих представ-

лений о переводе нельзя отождествлять с теорией перевода, хотя она может быть представлена как наиболее обобщенная и отвлеченная от конкретных аспектов непосредственной языковой деятельности теория. Изучение перевода в плане философии, культурологии невозможно без изучения его языковой природы, т.е. философско-культурологический анализ перевода будет непосредственно связан с философией языка, с философией культуры. Поскольку культура является себя прежде всего в языке, язык есть истинная реальность этой самой культуры. Одновременно эта реальность способна ввести своего творца – человека в саму культуру.

Перевод, как вид духовной деятельности человека, восходит еще к глубокой древности. Он всегда играл существенную роль в истории культуры всего человечества. С середины XX столетия переводческая деятельность во всех своих разновидностях приобрела невиданный ранее размах из-за все возрастающей интенсивности международных контактов. Особую важность перевод обретает в наши дни, когда благодаря развитию технических средств, в общемировой коммуникативный процесс вовлечено подавляющее большинство существующих этнокультурных образований.

«Чужое вмig почувствовать своим» – этой коммуникативной стратегии культуры существенно помогает перевод, поскольку он обеспечивает межкультурную коммуникацию на уровне текстов. В определенном смысле каждое культурное действие может быть рассмотрено как коммуникативное, ибо оно содержит и выражает определенную информацию. А в переводе коммуникативный аспект культурно значимого действия перерастает в диалог культур.

Поэтому я рассматриваю перевод как один из каналов коммуникации культуры, обеспечивающий конструктивный диалог культур. Сам же диалог культур предполагает паритетное сближение субъектов культурного процесса, когда они, не стремясь доминировать, «вслушиваются» друг в друга, «содействуют» друг другу.

Всякий переводчик, изучающий язык какой-либо культуры, тем самым становится исследователем той культуры, к продуктам которой принадлежит избранный им язык. Также при рассмотрении перевода как культурного посредника я уделяю внимание маргинальной, в определенном смысле, личности переводчика. Но маргинальная личность мною трактуется исключительно позитивно, т.е. как продукт взаимопроникновения, диалога двух культур, обладающий творческой «избыточностью видения» Другого.

Как правило, большое число проблем возникает при переводе информации с одного языка на другой. Наиболее трудность при соприкосновении с чужой культурой вызывает невозможность овладеть ее символическим пространством вследствие незнания ее культурного кода. Очевидно, что абсолютно точный перевод невозможен из-за разных картин мира, создаваемых разными языками. Само освоение другого языка, а также его применение – будь то живое общение или перевод – опосредствуют новую позицию «прежним видением мира».

Поскольку у каждого народа имеется свой способ концептуализации отношения к миру, то при культурологическом рассмотрении перевода следует обратить особое внимание на понятие «картина мира». Картина мира строится на изучении представления человека той или иной культуры о мире в целом. Оно состоит из системы образов, из системы смыслов, уникальных для каждого языка, для каждой национальной культуры. Самая серьезная трудность заключена именно в этом, т.е. в переводе этих образов, создаваемых каждым языком по-своему, в переводе смыслов из одной культурной парадигмы в другую.

гие. Ж. Деррида прав, говоря об онтологической относительности любого перевода. Очевидно, что абсолютно точный перевод невозможен.

XX столетие отмечено принципиальными прорывами цивилизации – информационными технологиями, всепроникающими масс-медиа, успехами урбанизации, демократизации, началом глобализационно-интеграционных процессов. Тенденции современной информационно-урбанистической цивилизации к тотальной стандартизации, к нивелировке национальной и религиозной самобытности, к унификации не только политico-экономических, но и духовных структур привели к тому, что мы сегодня становимся свидетелями повсеместного оживления национального самосознания, стремления народов к сохранению и воспроизведству своей культурной идентичности, самобытности, одним словом, мы становимся свидетелями развертывания идеи национального возрождения. Но, к сожалению, не всегда и не везде процессы национального ренессанса проходят так гладко, так демократично, как хотелось бы, и в результате – иные проявления национального возрождения порой угрожают гражданскому и международному миру.

В периоды глубинных перемен, происходящих в обществе, всегда актуализируется проблема понимания. Как отмечал Г. Гадамер, «она встает всякий раз, когда терпят крах попытки установить взаимопонимание между регионами, нациями, блоками и поколениями...» [1, с. 43]. Национальное возрождение в наше неспокойное время предполагает не замыкание на своей «самости», не консервацию архаических представлений того или иного народа, а раскрытие коммуникативного потенциала его культуры.

Перевод достаточно хорошо изучен как лингвистическая, психолингвистическая, литературоведческая проблема, в то время как культурологический подход к исследованию перевода как средства взаимного сближения национальных культур является сегодня достаточно новым. Именно он позволяет показать взаимообогащение культур через перевод.

#### Список литературы

- Гадамер Г. Актуальность прекрасного. – М.: 1991.

#### УДК 18

### МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТРАГЕДИИ СОФОКЛА «ЦАРЬ ЭДИП»

**С. В. Шевцов**  
Днепропетровск, Украина

Обращение к Софоклу и его трагедии «Царь Эдип» возникло в ходе прояснения трансцендентально-антропологических оснований поэтического мышления. История злосчастного сына Лайя и Иокасты, скитальца, разгадывателя загадок, отцеубийцы, кровосмесителя, уходящая корнями в Фиванский мифологический цикл, вдохновлявшая Эсхила, Л. А. Сенеку, П. Корнеля, Вольтера, Г. Гофмансталия, В. Озерова, Ж. Кокто, А. Жида, И. Стравинского, Дж. Энеску, П. П. Пазолини и др., ставшая благодаря гению Софокла абсолютным вопло-

щением самой идеи жанра трагедии (Аристотель, Ж.Расин, Ф.Шиллер) и поэтической реализацией смыслового содержания эпохи (С.Аверинцев), интерпретируемая в мозаичном поле, где соприкасаются психоанализ (З.Фрейд, К.-Г.Юнг, Э.Фромм, Э.Вебер и др.), структурализм (В.Пропп, К.Леви-Строс и др.), логика (Г.Фреге, Р.Карнап, В.Руднев и др.), постмодернизм (Ж.Делёз, Ф.Гваттари и др.), архетипна, и, аккумулируя в себе ключевые метафизические интенции античности, задаёт одну из парадигм европейской культуры.

Так, Ф.Ницше увидел в ней единство и борьбу двух фундаментальных начал бытия: аполлонического и дионисического, а самого Эдипа – маской Диописа, З.Фрейд приоткрыл одну из страшнейших тайн человеческого существования, скрытую в пучинах нашего бессознательного: антиномичность мучительного желания и яростной боязни кровосмесления. Вопрос, с которым я подошёл к трагедии, заключался не столько в постановке под сомнение тотальности фрейдовского тезиса инцестуальности, сколько в возможности выявить метафизическое содержание трагической судьбы Эдипа, которая мне видится глубоко философичной. Эдип – философ по своему жизненному настрою, состоянию духа осмелившимся узреть вещи такими, каковы они есть на самом деле, нашедший мужество заглянуть своей судьбе в лицо, и своими действиями преодолевший лежащее на нём проклятие, заслужив долгожданное очищение и став для Афин своего рода охранной грамотой. Вот почему ключевой проблемой здесь выступает трагедия самопознания (на это указывают исследования Ф.Шиллера, Э.Вебера, А.Пятигорского, В.Ярхо и др.), раскрытие которой невозможно без вскрытия мифологических основ трагедии.

Именно миф, а не эпос, согласно Аристотелю, основа греческой трагедии. В свою очередь, трагедия, возникнув в классическую эпоху, когда произошли существенные культурно-онтологические изменения, связанные с борьбой сакрального и рационального начал, помогала мифу сохраниться, и, тем самым, выжить коренным устоям бытия (Ф.Ницше). В трагедии Софокла мне видятся две взаимообуславливающие мифические плоскости: «сакральное – профанное», задающая направленность судьбы Эдипа, и «аполлоническое – дионисическое», определяющая напряжённость и трагичность его бытия.

Жизнь Эдипа как кульминационный эпизод Фиванского цикла развивается на пересечении хтонического, героического, дионисического мифов, чье действие разворачивается на границе сакрального, вечного, бесконечного, и профаниного, дальнего, конечного, конкретными локусами которых были Фивы, Коринф, Дельфы, Афины. Сама же трагедия в античности, в отличие от современного театра, представляла собой не изолированный эстетический феномен, но воспроизведение серьёзного и законченного действия, и, в то же время, воспроизведение действием, а не рассказом, что пробуждало состояния страха, сострадания, очищения (Аристотель), и потому в равной мере охватывало слушателей (профанное бытие), актуализируемые трагедией нуминозные силы (сакральное бытие), и самих исполнителей как посредников между сакральным и профанным (В.Буркерт), и потому трагедия в своих истоках была мистериальным действом или, как писал И.Хёйзинга, богослужением.

Объективный аспект плоскости «сакральное – профанное» представлен хтонической, героической, дионисической мифологиями. Воплощением хтонизма в трагедии выступает Сфинкс, олицетворявший матриархальный порядок бытия, подчинённость человека силам Земли, а также тайное знание, запечатлённое в её знаменитом вопросе о человеке. Победа Эдипа над вещуньей, его воцарение в Фивах, проблематика знания- власти, разгоревшаяся между ним и Креонтом, фундируют собой мифологию героизма с присущим ей возрастанием роли ант-

ропологического начала в бытии, комплементарно дополняющийся мифом проклятия, сопровождающим события трагедии. Дионисическая мифология возникла как возможность синтеза хтонизма и героизма, фундируя само бытие трагедии: Дионис – её нуминозный покровитель, Софокл – апологет Аполлона. Аполлонизм и дионисизм порождают мифологию вины, без которой невозможна проблематика самопознания. Если софисты и Сократ совершили антропологический поворот в философии, то Софокл это сделал в трагедии, о чём говорят и характер поднятых им проблем в трагедии, и специфическая аналитическая техника «Царя Эдипа». Сама направленность бытия Эдипа, начиная с вопроса в Дельфах, поединка со Сфинксом, воцарения в Фивах и последующего его разоблачения, вплоть до обретения приюта в Колоне, есть трагический путь самопознания.

Субъективный аспект «сакральное – профанное» раскрывается в точках проникновения в бытие человека нуминозных сил, среди них: диафрагма (*phrena*), разум (*noos*), богатство, благополучие, счастье (*olbos*).

Плоскость «аполлоническое – дионисическое» представлена рядом аспектов. Во-первых, функции, обоюдоу выполняемые Аполлоном и Дионисом: профетическая, карательная, освобождающая, катартическая. Профетизм определяет содержание пророчеств, идущих из Дельф. Карательная функция раскрывает действие механизма проклятия. Комплементарно ей дополняет освободительная функция, показывающая действие противоположных механизмов. И, наконец, катарсис, в отличие от своего медицинского содержания в хтонической мифологии, обладает здесь не просто моральным, но экзистенциально-преобразующим характером. Во-вторых, взаимное пересечение Аполлона и Диониса: а) целое, предшествующее частям, и целое, состоящее из частей; б) объективная оформленность и субъективное самосознание; в) спокойная неподвижность, индивидуальность, созерцательность, и чудовищный ужас, всеединство, изначальная скорбь. В-третьих, напряжённость самопознания как экзистенциальный зазор, просвет бытия между объективно существующим знанием и субъективно имеющимся незнанием, что и выступает внутренней побудительной силой действий Эдипа. В-четвёртых, Тюхс как постоянство непостоянной судьбы, обладающей такими чертами как бинарность, стохастичность, детерминизм, генетичность, временность. Последняя раскрывает темпоральное изменение аполлонизма и дионисизма как синтеза *chronos* и *kairos* – трагического времени и времени трагедии.

**УДК 17.022**

## ИНТЕГРАТИВНАЯ РОЛЬ ЦЕННОСТНОЙ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ\*

**A. С. Архангельская**  
Симферополь, Украина

Целых тысячу лет – с V века до н. э. до V в. н. э. просуществовала в истории философий школа киников (но не циников в современном понимании!), душой которой называли этику.

Поздний стоицизм и раннее христианство тоже объединял почти единый этический фундамент. Именно «почти», ибо если для стоиков сострадание по-

читалось непростительной слабостью (особенно для воина!), то для христиан сострадание – и зародыш, и одна из основ Любви.

Этическая направленность идей, которые объединяли самых разных представителей отечественной философии – как религиозной, так и атеистической, настолько же очевидна, насколько очевиден был отход от нее в XX веке.

Трудно не согласиться со Львом Шестовым, который считал, что «влияние цинической школы на историю человеческих исканий было гораздо больше, чем это обычно предполагается. Я думаю, что мы с полным правом можем утверждать, что в циниках созрели уже те духовные элементы, из которых впоследствии создавалось европейское монашество» [1].

Но зато человеческие искания именно в XX веке (начиная с 60-х годов XIX) привели к появлению такого феномена, как аксиология, т. е. учения о ценностях абсолютных, высших (или, как их еще называют по-другому – базовых), о ценностях универсальных и, наконец, о ценностях весьма относительных, временных, преходящих. Кстати, если к числу первых мы относим и Добро, и Истину, и Красоту, не забывая о Свободе, Жизни и Любви, то к числу последних мы смело относим и Успех, и Деньги, и Славу, памятуя древнюю истину: *Sic transit gloria mundi* (так проходит мирская слава). Что же касается универсальных ценностей, то даже если мы напомним себе о существовании Мудрости, Святости и Этики, как совокупности нравственных (но не моральных!) принципов поведения, мы не должны забывать о следующем важном правиле теории ценностей: нельзя отождествлять носителя ценности и саму ценность.

Дело в том, что, если следовать логике одного из лучших представителей питерской школы философии – М. С. Кагана, нет материальных и духовных ценностей, а есть их носители [2]. Так, если верующие считают, что «Бог есть истина», то более точным было бы выражение «Бог есть носитель истины». А если ученый и философ, размышляя о природе истины, будут отождествлять «Истину» и «Ценность», они тем самым как бы забывают о том, что есть среди них подвижники, для которых поиск истины есть смысл жизни. Но ведь таких подвижников всегда меньшинство! Так же, каки в любом виде духовной деятельности. Недаром, другой ленинградский философ (в период, когда он еще преподавал в СГУ – теперь ТНУ) В. Н. Сагатовский определял само понятие ценности как «жизненные смыслы».

И вот здесь нам самое время обратиться к заголовку этого краткого текста. Дело в том, что именно Этика является душой аксиологии, а аксиология сама должна стать важнейшей функцией философии. Отечественная философия лишь благодаря работам представителей ленинградско-питерской школы с начала 60-х годов XX века обратилась к аксиологической проблематике, которой Европа если не совсем переболела к концу 30-х годов, то во всяком случае, благодаря Вильгельму Виндельбанду, Генриху Риккерту – и особенно Максу Шелеру и Максу Веберу – заняла свое место вместе с антропологией.

Вся совокупность этической проблематики – это действительно те смыслоложественные вопросы, которые более всего задевают самый болезненный нерв человеческих исканий истины о самом себе, о людях, которых мы любим или тех, кому мы позволяем себя любить. Даже сущность такой ценности как эстетическое переживание несет в себе **этическое** начало – это бескорыстие любования или бескорыстие сострадания.

Очень хотелось бы найти взаимопонимание в кругу коллег, не только философского истеблишмента, сколько среди молодых исследователей, среди которых легче обнаружить единомышленников.

У Гете есть очень дорогая для меня мысль: «Как только мы начинаем по-настоящему чего-то желать, путями воистину неисповедимыми, мы начинаем притягивать в свою жизнь людей, события и обстоятельства, потребные нам для осуществления нашей страстной мечты». Эта мысль Гете как-то перекликается с уверенностью Артура Шопенгауэра в том, что «Правильно уметь хотеть – это уже иметь задуманное».

Это тем более важно, учитывая современные реалии – как духовные, так и социальные. «Так же, как неразлучимы в России живопись, музыка, проза, поэзия, неотлучимы от них и друг от друга философия, религия, общественность, даже – политика. Вместе они образуют единый мощный поток, который несет на себе драгоценную ношу национальной культуры».

Это сказал Александр Блок и сказав, словно предвосхитил наши надежды на обретение понимания той объединительной роли, которая во всей культуре гуманитарного знания принадлежит именно аксиологии.

#### **Список литературы**

1. Шестов Лев. Лекции по истории греческой философии. – М.: Русский путь; Париж: YMCA PRESS, 2001. – 198 с.
2. Каган С. М. Философская теория ценностей. – СПб: 1997.

#### **УДК 17.03**

### **КАТЕГОРИЯ «БЛАГО» В УТОПИЧЕСКОМ ВРЕМЕНИ: ОПЫТ (НЕ)ВОПЛОЩАЕМОСТИ**

**С.И. Бондарь, Т.А. Бондарь**  
Полтава, Украина

В последние десятилетия и в социальной философии, и в политике относительно перспектив развития общества, приближения его к «идеальному» состоянию наблюдаем очевидное изменение парадигмы: «количественный» критерий заменяется «качественным», аксиологическим. Условием достижения справедливости и «общего блага» становится не столько «искусство разделения», сколько искусство контекстуального уравновешивания отдельных аспектов этих ценностей.

В этом контексте сущность утопии объяснить чаще всего пытаются тем, насколько эта утопия воплощаема, а соответственно, насколько реализуемо то «всеобщее благо», достижение которого есть её основной целью. И тут наблюдаем полярное расхождение во мнениях. Основные позиции: а) утопии (и утопическое благо) нереализуемы; б) утопии реализуемы, нужно только найти спасительную истину, которая приведёт к построению идеального общества; в) утопии реализуемы лишь относительно – в плане позитивного влияния на развитие человечества гуманистических идеалов, в утопических проектах заложенных.

Рано или поздно, независимо даже от нашего на то желания, утопия становится очень реальной для нас явью, которую можем и не заметить, продолжая, как и прежде, считать несбыточной идеей, неосуществимою мечтой. Нас заин-

тересовал афоризм Ламартина: «Утопии – часто не что иное, как преждевременные истины». Выходит, что и утопия имеет своё времязисчисление.

Здесь мы намерены показать, что утопическое время тесно связано с «числым» внеисторическим настоящим, которое непосредственно влияет на интерпретацию этого бытия, т.е. нашей с вами действительности, и соответственно, на воплощаемость / невоплощаемость утопического блага.

Но сначала давайте уточним, что в нашем понимании означает само настоящее.

Известный английский астрофизик С.Хокинг в своей книге «Краткая история времени» размышляет о том, что для человека всегда существует только настоящее. Э.Фромм существование бытия определил как «только здесь и сейчас». Блаженный Августин признавал три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Время, отмеряющее духовную или внутреннюю жизнь «внутреннего» человека, есть время настоящее, в котором существует прошлое. Оно «реально существует в вещах, делах, отношениях, которые имели место в прошлом и которые воздействовали и продолжают воздействовать на настоящее» [3, с. 107]. К примеру, чаша с кровью Христовой, которая «за всех проливается для прощения грехов» [Мф. 26: 27 – 28], одновременно и факт прошлого, и реальность настоящего. Через неё прошлое входит в настоящее, существует в нём и формирует его, укореняя внутренние бытие «внутреннего» человека во Христе.

Таким образом, настоящее функционирует как синтез факта прошлого с идеей будущего. То есть «впитывая» в себя предшествующие интерпретации действительности и опираясь на них, настоящее интерпретирует возможность будущего как такового.

Это уже чистой воды утопия, рассуждая о которой Э.Баталов подчёркивает, что она есть «воплощение определённого типа сознания, т.е. типа видения человеком окружающего мира» [2, с. 14]. Иными словами, какой бы ни была идеальной действительность, видение нами этой действительности никогда не будет находиться в соответствии с ней. Ибо «это несоответствие, как убеждён К.Мангейм, проявляется всегда в том, что подобное сознание в переживании, мышлении и деятельности ориентируется на факторы, которые реально не содержатся в этом бытии» [2, с. 14].

В любом виде бытия течёт соответственно только ему присущее время, которое характеризирует не столько сам этот вид, сколько состояние его движения. В данном случае следует говорить об утопическом времени, протекающем по-другому, так как существует в ином виде бытия, которое движется относительно этого.

Казалось бы, временная несоответственность выступает основной причиной нереализуемости утопического блага. Ориентируясь на коренное и *необратимое* преобразование действительности, все утопические проекты (как и эсхатологические учения о царстве благодати) предусматривают качественное изменение человечества, «прыжок» – *преображение*. Это преображение невозможно в обычном времязмерении, поскольку ни возврат назад, ни дальнейшая эволюция после него немыслимы. Утопическое «царство свободы» словно «записывает» во времени: оно видится последней совершенной и окончательной ступенью развития человечества. Таким образом, достижение абсолютного идеального состояния и абсолютного общего блага представляется осуществимым лишь за пределами конечных явлений. Это обстоятельство ставит перед философией серьёзную проблему, отмеченную ещё П.И. Новгородцевым, – она «не может утратить мысли о безусловном идеале как о необходимой перспективе для сво-

их построений, но и не может заполнить этот идеал конкретным содержанием, изобразить переход к нему из мира конечных и условных явлений» [3, с. 60].

Но, с другой стороны, утопическое время – это время, которое не определяется ни опорой на прошлое, ни устремлением в будущее, а связано только с «чистым» внеисторическим настоящим. Но это не означает, что прошлого и будущего как таковых нет. Ибо их включает в себя аристотелевское «теперь». Оно является и отрицанием предшествующего и последующего, и утверждением одновременно. Можно сказать, что внеисторическое настоящее возникло в результате искажения исторического временного контекста, который мы воспринимаем в качестве единственно возможной для нас действительности. Это искажение произошло за пределами нашего физического восприятия. Поэтому вторжение в сознание (отождествлённое с «этим бытием») реально не содержащихся в нем факторов разрушает его эстетическую устойчивость. Для того, чтобы в какой-то мере сохранить устойчивость, наше сознание «вписывает» «чистое» внеисторическое настоящее в контекст «этого бытия». Внеисторическое настоящее вроде бы как перестает быть чужеродным телом по форме, но продолжает им быть по содержанию. Оно «впитывает» в себя предшествующие интерпретации «этой» действительности и, в свою очередь, интерпретирует возможность «этого» будущего как такового.

Таким образом, утопия вопреки невозможности своей полной и окончательной реализации, тем не менее воплощается ежесекундно, так как интерпретация «этой» действительности происходит одновременно и в утопическом времени тоже, которое как раз и обеспечивает интерпретации беспрерывность.

#### Список литературы

1. Ермаков С.А. Проблемы человеческого бытия в святоотеческой мысли // Философские науки. – 2004. – № 8.
2. Баталов Э.Я. В мире утопии: Пять диалогов об утопии, утопическом сознании и утопических экспериментах. – М.: Политиздат, 1989.
3. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М.: «Пресса», 1991.

**УДК 172**

#### **ЦЕННОСТИ ЧЕЛОВЕКА КАК ФАКТОР СВОБОДЫ**

**Л.В. Баева**  
Астрахань, Россия

Философско-антропологические исследования неизбежно приводят к осмыслинию незаданности, незапрограммированности, открытости природы человека. Он оказывается «шире» любых схем и конструкций, не укладываясь в «прокрустово ложе» различных вариантов детерминизма (от провиденциального, биологического до экономического или социологического). Плюралистический дух современной антропологии, рожденный экзистенциализмом и усиленный постмодерном, позволил человеку осознать свою проектную, самоопределяющуюся сущность. Свобода в познании оказывается возможностью понимания того, что и сам Человек есть Свобода. В этом определении, предложенном еще Ф.М. Досто-

евским, не было переоценки, восхищения или гордости, но были беспокойство, тревога и надежда. Человек как проект, «мост» (Ф. Ницше), процесс, становление, раскрытие и творчество, вероятно, единственный объект, создающий себя по облику и подобию того, что считает должным, идеальным. Сфера совершенствования – мир ценностей – ориентир для творения собственного Я из предложенных природой условий, а иногда и вопреки таковым.

Поскольку человек есть саморазвитие в направлении образа должного, его деятельность имеет ценностное основание. Ценности являются своеобразным фундаментом личности, выражая уникальность отношения к миру и выступая квинтэссенцией, ядром мировоззрения. По словам А. Маслоу, «человеческое бытие нуждается в системе ценностей как точке отсчета» [1, с. 166], и ее неустойчивость, разрушение способствует душевной и психической деструкции. Система ценностей показывает то, чему мы «посвящаем» себя, ради чего мы способны использовать все силы или коренным образом измениться. Ценности незримо управляют нашим Я и через поведение и вербализацию влияют на окружающее пространство.

Поиски единого смысла ценностей связаны с осознанием незавершенности человека и его способности к саморазвитию. Исходя из этого, все виды ценностей рассматриваются нами как связанные с разрешением ключевых проблем существования: смертности, одиночества, абсурдности механической жизнедеятельности, с поиском средств к увековечению или упрочению присутствия личности в бытии, наполнению его значением и смыслом, не заданным изначально. Желание бессмертия или достижения нового качества жизни в тех или иных формах представлено в ценностях различного типа, показывая, что именно субъект считает недостающим, необходимым для укрепления своего бытия и его изменения в направлении совершенства. В связи с этим ценности определяются как субъективный поиск преодоления ограничений природно-социальной программы, обретения источника, совершающего индивидуальное бытие, выводящего его на новый уровень качества. Ценность квалифицируется нами как доминанта сознания и экзистенции, смыслозначимый приоритет существования, связанный с субъективным переживанием и преференцией, креативно влияющий на внутреннее развитие личности и окружающий мир.

Ценность как комплексный феномен имеет сложную структуру, включающую элементы: интенциональность (направленность, устремленность кциальному состоянию или качеству), цель (некий предел, совершенство, к которому направлены интенции), выраженная в символе и в понятии, и уровни: значимость (способность объекта отвечать притязаниям личности), смысл (логическая связь объекта со смыслом и полнотой экзистенции субъекта), переживание (чувственно-эмоциональное и экзистенциально-интеллектуальное отношение, на основе которых осуществляется предпочтение).

Ценности являются ключевыми ориентирами жизнедеятельности индивида и общества, воплощающими субстанционально-значимые идеи, возникающие в результате отношения субъекта к объектам внешней реальности. Ценности выражают внутренний код, шифр всей полноты информации о субъекте, выносимой в мир, выражая его стремление к присутствию, раскрытию и усовершенствованию собственной природы. Ценность есть феномен переживания и осмысления своей субъективности в мире объектов в направлении к новому, высшему качеству.

Природа ценности имеет своими основаниями все важнейшие сферы восприятия и активности субъекта: бессознательно-архетипическую, эмоциональную, рациональную, интуитивную и экзистенциальную. Ценности различны по сте-

пени проявления в их структуре роли того или иного основания и, вместе с тем, едини в плане воплощения в них всех структурных компонентов. Таким образом, в ценности выделяются факторы энергетические, направляющие, ориентирующие и факторы целевые, показывающие должное состояние или качество.

Оценивание, также имеющее экзистенциальную природу, выступает как творческий процесс наполнения объектов значениями и смыслами, связанными с переживаниями субъекта, результатом чего оказывается преобразование действительности. По отношению к субъекту оценивание выступает как акт трансцендирования, выхода индивидуальности вовне, по отношению к действительности – как *субъективация* объектов, их активизация, подавление или трансформация в соответствии со смыслами существования субъекта. Феномен субъективации внешнего для индивида бытия, когда происходит привнесение в него нового значения, смысла, служит основанием для его активного практического изменения. Субъективация, с одной стороны, может быть оценена как процесс внесения разума в мир, не обладающий сознанием, что в позитивном смысле способно привести к формированию ноосферы и «очеловечить» (в данном случае «оценить», то есть наделить смыслом, значением) природу и космос. С другой стороны, субъективация трансформирует, искажает объекты внешней реальности, которые индивид оценивает, исходя из собственных специфических потребностей и особенностей. И, наконец, в-третьих, субъективация изменяет и того, кто выступает ее активной стороной. Человек, высоко оценивающий объекты внешней реальности, связывает свое существование с их достижением и обладанием, что приводит к усилению его «вростания» в природное, общественное, предметное бытие. Процесс субъективации выступает креативным в каждом из этих аспектов, так как связан с приращением бытия, созданием новой духовной реальности, которая в дальнейшем может стать источником практического творчества. Процесс оценивания и формирования ценности, включающий в себя не только мыслительные, но и эмоциональные, интуитивные и другие виды деятельности, выступает наиболее полным воплощением феномена субъективации, в то время как само мышление, чувственность, интуиция и т.д. являются его отдельными проявлениями.

Область аксиологии выступает сферой преломления и пересечения онтологических, антропологических, гносеологических, этических проблем, разрешение которых в современном философствовании невозможно обособленно. Создание экзистенциальной аксиологии как направления, исследующего смыслозначимые приоритеты жизнедеятельности личности и степень их влияния на бытие, в условиях глобализирующегося общества, по нашему мнению, имеет особое значение, поскольку способствует утверждению духовной свободы индивида вопреки процессам нивелирования культур, прагматизации социально-политической жизни, монополизации экономической сферы.

#### Список литературы

1. Маслоу А. По направлению к психологии бытия. – М.: 2002.

УДК 314.424.2

## ПРОБЛЕМА СМЕРТИ И САМОУБИЙСТВА КАК СЛЕДСТВИЕ УСЛОЖНЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ\*

**О.А. Островова**  
Днепропетровск, Украина

Сколько многочисленными ни были бы факторы, формирующие восприятие суицида, важным моментом выступает то, что самоубийство – это сегмент феномена смерти в целом. И объяснить отношение различных обществ (цивилизаций) к суициду возможно через анализ их восприятия смерти как целостного образа, продуцируемого сознанием.

То, чего так жаждет человечество – бессмертие, по мнению Вейсмана, присущее именно низшим – одноклеточным протистам, поскольку они за счет размножения путем деления родительской особи на две равные половины, которые потом восстанавливаются в росте, не стареют и, таким образом, не умирают в плане отсутствия трупов. Шор, в конце концов, приходит к выводу о том, что развитие человечества, приобретшего разум и осознанную жизнь, оплачивается смертью.

Смерть – это результат усложнения человеческой структуры. Логически отсюда вытекает следующее: общепризнанное – мыслю, следовательно, существую, то есть – «сознание – жизнь» сменяется на «сознание – смерть», причем, чем выше степень осознанности, тем ближе человек подступает к пределу, за которым – смерть (здесь я имею в виду – самоубийство).

Осознание своей смертности происходило в атмосфере страха – страха перед феноменом, который постоянно пытались осмысливать и представить. При этом не всегда осознание конечности конкретного человека прояснялось до осознания необходимости (обязательности) своей собственной смерти.

Об этом говорил З.Фрейд, а в наше время эту точку зрения разделяет М.А. Шенкао. Интересно, что, по мнению Фрейда, его современники (иначе, люди во все времена, я добавлю) не верят, не воспринимают то, что их ожидает смерть. Такое отношение к смерти находится подспудно в каждом человеке, а корнями своими уходит в амбивалентность восприятия этого феномена древними людьми как: 1) «утверждение» смерти «чужого»; 2) «отрицание» своей собственной. Я разделяю отмеченную точку зрения.

Я считаю, что осознание смертности как закона всего человеческого пришло не сразу, поскольку в силу естественных причин древние люди редко умирали «своей» смертью (интересно, что ряд исследователей высказывает мысль о том, что «чужой» смерти не бывает, она всегда – «своя»; об этом уже писал Сенека). Тогда как показателем развитости человека и степенью его человечности и «человекости» выступает, по моему мнению, именно рост самосознания «Я», который предполагает осознание своей конечности. Безусловно, человек должен осознавать себя как синтез временного и вечного (С.Кьеркегор), однако если в обозначенном синтезе наблюдается крен в сторону вечного, а временное игнорируется, имеют место мистика и отрыв от действительности (например, китайские даосы, погруженные в поиск бессмертия). В таком случае человеку, используя терминологию С.Кьеркегора, не миновать состояния отчаяния в форме отчаяния бесконечного при недостатке конечного.

Загадка смерти заключается в поисках ее смысла, а также причин, детерминирующих ее наступление. Более того, при учете диалектической связи, существующей между жизнью и смертью, вскрытие загадки последней позволит полноценно оценить смысл первой, а также приблизиться к постижению человеческого предназначения на земле.

Интересно, что, с одной стороны, именно развитие сознания привело к неразрешимости загадки смерти, а с другой, – разгадка смысла смерти, снабженная научными доказательствами, возможна только путем сознательного ее постижения. В противном случае все будет оставаться лишь на ступени гипотез, допускаемых человеческим сознанием.

По мнению Фр. Хуземана, процессы изменения, протекающие в сердце (Нотнагель) и в мозгу (Рибберт), не единственное, что влечет за собою смерть как природное явление, поскольку акцент на материальном (телесном) приводит к ущербу духовного в человеке. И более того, немецкий врач и ученый считает, что процесс смерти протекает не только в нервной системе, но и в системе крови, потому что последняя составляет телесную основу «я». По мнению Хуземана, распад эритроцитов в крови есть свидетельство вторжения сознания. Хуземан делает вывод о том, что смерть – это не единичное событие в конце человеческой жизни, а процесс длиною в жизнь, исходящий из центральной нервной системы и усиливающийся с развитием сознания (если отбросить уточнения исследователя по поводу центральной нервной системы и сознания, то получаем точку зрения Сенеки).

Постоянно оперируя определениями материальный и духовный и отдавая предпочтение второму, Хуземан считает постоянный рост самоубийств – духовным итогом материализма. При этом самоубийства прежних эпох для него, по сравнению с нашей современностью, были по своей сути менее значимыми для «Я» тех самоубийц по сравнению с нынешними, поскольку они имели несравненно более сильную связь с духовным миром (здесь, как я понимаю, дело даже не в материализме и атеизме, а во все более слабеющей с тысячелетиями духовной связи при наличии глубоких внутренних конфликтов).

Далее, самоубийство, с точки зрения Хуземана, есть свидетельство исконного противоречия в человеке «между инстинктивной природой и сознательным «я», то есть биологические процессы начинают доминировать над сознательной деятельностью. При этом сами биологические процессы (особенно весной, считает врач) также протекают неумеренно, что связано с процессом сильного кроветворения.

Наряду с первой группой суицидентов, в которых доминируют процессы материализации духовного, Хуземан выделяет другую группу, характерной чертой которых выступает тяга к духовному, реализовать которую, с их точки зрения, единственно возможно путем преждевременного покидания тела, целью и результатом имеет «жизнь в духе», которая ускорит их развитие (вспомним, Сократ считал, что разум приобретает чистую форму лишь после освобождения от тела, и в этой чистой форме он получает возможность беспрепятственного развития). При этом ученый подчеркивает иллюзорность воззрений представителей и второй группы, отмечая в качестве побудительного мотива их действия «глубокие подсознательные противоречия их существа», которые объясняются врачом мистически «как последствия прежних земных жизней». По Хуземану, получается, что жизнь человека продолжается столько, сколько удерживается баланс между его эфирным телом и физическим.

Самоубийца искусственным путем нарушает этот баланс, и потому после смерти, имея нерастреченный потенциал, тоскует по земному телу. Следствием

такого заземления человека есть то, что он, впадая все более в область материального, теряет (или уже потерял) свою связь с миром духовного. Последнее же есть объяснение все более растущего числа самоубийств.

Чрезвычайно важно, что Хуземан акцентирует на духовно-душевной связи «Я» со своим социальным окружением, которое должно осознавать значимость для своего существования отдельной единицы, потому что, с точки зрения Хуземана, «если одна из них добровольно исключает себя, то это неизбежно погубит отразится на целом».

Таким образом, одним из путей преодоления человечеством роста кривой самоубийств есть одновременная нацеленность на духовное человека и общества, открытых для взаимного диалога, предполагающего понимание и участие обеих сторон.

## УДК 171

### ТВОРЧЕСТВО, ПРАГМАТИКА И ГЕДОНИКА КАК ЭТИЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ В ОЦЕНКЕ ФАВОРИТИЗМА\*

*С.П. Парамонова  
Пермь, Россия*

Когда слышишь на конгрессах и конференциях речь о саморазорванности или «расколотости» современного сознания россиян, то становится очевидным, что ключ к трактовке сознания и поведения авторами не найден. Становится очевидным, что они не могут связать противоречия в полученных данных, в объяснении социальной реальности. Единственным способом адекватного представления об изменениях этического сознания является его типологизация. Следуя классической традиции от античности до современности, мы положили в основание типов морального сознания этические универсалии – творчество, pragmatiku и гедонику<sup>1</sup>. Таких типов выделено три: коммюнотарист, pragmatik и гедонист. В ходе исследований явился и четвертый переходный тип. Являются ли типы морального сознания конструктами или они реальны? Так же как «атом» и «роль» – конструкты, которые более или менее адекватно отражают реальность. Коммюнотарист преобладал в доперестроенном, социалистическом обществе. Высшим благом для него является благо общества, к человеку и труду относится как к цели. Его девиз: «Одни за всех, все – за одного». В период перестройки и реформ стал набирать силу и преобладать pragmatik. Это означало утрату терминальных ценностей обществом и нарастание инструментальных. Благо для него всегда имеет материальную форму и должно, по его мнению, принадлежать ему. К человеку и труду он относится как к средству продвижения и материального успеха. Его девиз: «Каждый за себя, победитель получает всё». Высшим благом для гедониста являются ценности праздности, удовольствия, наслаждения. К человеку и труду он проявляет интерес, если – и только если – выражает его отношение: «это доставило мне истинное удовольствие». Его девиз: «где бы ни работать, лишь бы не работать». В настоящем в среде гуманитарной интеллигенции пермского региона

нарастает гедонизм. Это небезобидный процесс. От господства гедонизма погибали великие цивилизации. Лишь П. Сорокин предсказывал после гедонистической стадии идеациональную – (религиозно-ориентированный) культурно-исторический круг развития цивилизации. За каждым типом морального сознания свой исторически-снятый тип ценностей: у гедониста – традиционный, у pragmatika – 500-летний этап развития капитализма, коммюнотарный содержит элементы будущего в настоящем.

Фаворитизм рассмотрен нами сквозь призму типов социально-этического сознания. Онтологический подход телесно-поведенческий, предметно-вещный, деятельностно-событийный, связан со следующими характеристиками фаворитизма:

– социально-природных пространств – семейного, группового, профессионального, политического. (Коммюнотаристы – выходцы из семей высококвалифицированных рабочих и частично, гуманитарной интеллигенции; переходные типы – наполовину из трудящихся в прямом производстве, наполовину из интеллигенции; гедонисты – из гуманитарной интеллигенции, и по десятой части из всех слоев общества; pragmatики – из гуманитарной и технической интеллигенции, также из среды малоквалифицированных рабочих);

– подавляющее большинство опрошенных в восьми городах РФ признает, что «фаворитизм всен, а фавориты – случайны». Хотя фаворитизм – явная черта традиционного общества, однако и в условиях цивилизации этот феномен играет огромную роль в интеракциях индивидов во всех престижных сферах жизнедеятельности. Вместе с тем мнения о стихийности осуществления управления фаворитами в группах по типу морального сознания выявляют различную оценку и тем самым приверженность коммюнотаристов и индивидуалистов к фаворитизму. Так считает половина коммюнотаристов, по две трети переходных типов и pragmatиков и три четверти гедонистов;

– массовидность распространения обыденных феноменов фаворитизма в тех или иных масштабах – малых, средних и больших социальных группах – определения исторического места России – её места среди стран мировой цивилизации. Доминирующим мнением, отличным от прежних артефактов, явилось суждение о том, что Россия находится в числе стран, пребывающих в вечном переходном состоянии: так считает половина студентов, лишь пятая часть вузовской молодежи высказала уверенность в великом будущем России. Вдвое меньшее число респондентов отнесли Россию к числу стран-аутсайдеров. При этом наиболее адекватно оценивают положение России pragmatики. Та часть оптимистов, которая рассматривает Россию среди лидеров, уравновешена суждениями равной доли пессимистов, видящих Россию среди стран, изолированных от влияния на мировое сообщество, в числе изгоев. Особенный пессимизм выявили информированные родителями студенты-гедонисты;

– замкнутость (оконтуренность) типичных пространств фаворитизма, выявила наибольшее проявление в сфере политики, затем экономики и торговли, спорта, в меньшей мере в школе, армии и флоте, каждодневной жизни. Место приложения сил (работы), частичная герметичность, частичная проницаемость этих зон от бытийности до информационных влияний со стороны специализированных сфер культуры (сущность фаворитизма коммюнотаристы усматривают в том, что «фаворитизм – потенциал карьеры в политике», переходные типы «фаворитизм – вечен, фавориты – случайны», гедонисты и pragmatики «фаворитизм – симбиоз лидера и фаворита»);

– консервативность обыденных начал в формах фаворитизма; их устойчивость к сильным возмущающим импульсам. Вместе с тем, все типы прогнозируют

ют, экологические катаклизмы, международную напряженность, экономические потрясения, рост долгов правительства населению РФ;

– усредненность, принципиальная общедоступность, соразмерность «рядовому человеку» взаимозаменяемость (виртуальность ролей лидера и фаворита очевидно представляет социальное самочувствие групп по типу морального сознания в присвоении ими ролей и экстраполяции их на будущее). Потенциал лидерства в студенческих группах вдвое выше, чем потенциал фаворитизма;

– отнесенность к частной жизни, свободному от институционализированных, внешних обязанностей проявлений. Определяя причины поиска лидером фаворитов, мы обнаружили следующие особенности: коммюнотарист видит причины во властно-патерналистских интеракциях лидера с коллективом; переходный тип – в пожелании лидера переложить «черную работу» на фаворита; гедонист отмечает, что лидеру нужен проводник его идей в коллективе; прагматик выдвинул две версии поисков лидером подходящих фаворитов: первую экзистенциальную – «страх одиночества на вершине власти» и вторую «подняться к управлению самых способных и талантливых». Еще раз подтверждается факт фаворности официозных ценностей общества, одобряющих сознание и поведение прагматика. Сам он себя также ощущает «способным и талантливым» фаворитом.

На IV российском философском конгрессе прозвучала идея о том, что философия стремится приблизиться к жизненному миру общества, находящегося в экстремальной ситуации, как в переоценке ценностей, так и в материально-экономических основах, особый интерес философов привлекает полиструктурность групп и их идей в условиях повседневности.

<sup>1</sup> В течение 25-и лет автором на примере Пермского региона и 8 больших и малых городов РФ проводятся исследования типов морального сознания. Изменение соотношения типов позволяет определить вертикальную (временную) и горизонтальную (внутригрупповую, внутриколлективную, региональную) динамику морального сознания. Основанием типов является деление на творчество (славное, созерцательность), прагматику, гедонику от античности (Пифагора и Аристотеля) до современности (Э.Фромма и отечественных исследователей), что изложено нами в «Теоретической и эмпирической валидизации морального сознания». – Пермь: ПГТУ-ПГТИ, 1999. В основании типов лежит понимание высшего блага человеком, отношение к человеку и труду как к цели или как к средству, приверженность к традиционным или цивилизационным ценностям. См. Парамонова С.П. Типы морально-го сознания молодежи // СОЦИС. – 1997. – № 10.

<sup>2</sup> В систематизации выводов по проблеме фаворитизма мы опираемся на структуру, выделенную в работе: Касавин И.Т., Щавелев С.И. «Анализ повседневности». – М.: Канон+, 2004. – С. 15–20.

**УДК 165****НАУКА КАК ЦЕННОСТЬ, КАК ИДЕЯ И КАК ФАКТ**

*M. В. Савостьянова  
Симферополь, Украина*

Проблема ценности науки с необходимостью должна быть рассмотрена в контексте осмысления кризиса современного сознания, существенным моментом которого является переоценка ценности и роли науки в современном мире, отказ от научоцентризма как мировоззренческого фундамента техногенной цивилизации и поиск новых ориентиров и оснований для формирования мировоззрения XXI века.

В том, что наука играет роль смысловой доминанты современной европейской культуры, сходятся как ее сторонники, так и ее критики, как те, кто связывает с ней надежды на спасение, так и те, кто всецело возлагает на нее ответственность за грозящие человечеству опасности. Этим объясняется огромный интерес к науке, проявляемый и самими учеными, и особенно философами. Философия исследует науку во всей ее полноте и сложности, но главным для нее является все же анализ ценностно-смыслового содержания, понимание цели и смысла науки как особого способа существования человека в мире.

Рассматривая науку в системе гуманистических ценностей, мы должны, во-первых, понять саму науку как ценность, во-вторых, определить существо гуманизма как определенного типа мировоззрения. Для осуществления этой задачи необходимо постоянно помнить о несовпадении науки как факта и как идеи, которую можно понять лишь посредством исторического, и, в первую очередь, историко-философского исследования ее генезиса и путей эволюции в контексте всей человеческой культуры [1]. Наука выступает как ценность, когда она рассматривается с точки зрения определенных идеалов, помещается в культурный контекст. Ценность науки понимается здесь как соответствие ее бытия ее идеи.

Доминирующим положением в современной культуре наука обязана господству идеи преобразования мира и подчинения его воле и замыслу человека, которая достигла своего апогея в эпоху техногенной цивилизации. В этом контексте значение науки сопрягается с идеей прогресса. Прогресс понимается при этом как расширение возможностей человеческой преобразовательной деятельности, направленной вовне – на покорение природы и преобразование общества. Важно также отметить включенность понимания науки и особого статуса научной рациональности в современной культуре в контекст понимания человека как творца и преобразователя мира,нского гуманизму.

Однако сциентистские попытки сделать науку духовным центром культуры и путем к счастью человечества потерпели крах. С этим в значительной мере связано крайне негативное или, в лучшем случае, пренебрежительное отношение к науке, которое проявляется у нас как в массовом сознании, так и в кругах, ответственных за формирование государственной политики в области науки [2]. Негативизм в отношении науки, как и культуры в целом, стал своего рода приметой времени. Но современный кризис в науке существенно отличается от кризиса начала века как по своему масштабу, так и по своему характеру. В орбиту кризиса конца XX века оказались втянутыми все сферы человеческой жизнедеятельности – от производства материальных благ до творения культурных ценностей. Даже если видеть основную проблему в обострении экологической ситуации, то ее анализ непременно выведет нас ко всем

другим сферам деятельности, познания и культуры: очевидна причастность к этому техники, через нее и науки, а за ними стоят политика, экономика и, конечно, мораль, искусство, религия. И поскольку политика, экономика, наука, техника, культура суть плоды осуществления человеческой воли, познания и деятельности, то напрашивается вывод, что сущность кризиса – в потере доверия к «делу рук человеческих», к творимой ими «второй природе» или культуре.

Разочарование в культуре более всего осознается как разочарование в науке, и не только в ее способности или неспособности решать определенные стоящие перед человеком задачи, но и в науке как особом способе отношения человека к миру, т.е. в научной рациональности. Как и всякое разочарование, оно явилось реакцией на чрезмерное упование на неограниченные творческие возможности человека в преобразовании природы, социума и самого себя, опираясь исключительно на силу человеческого разума.

Одним из парадоксов современного кризиса науки является растущая диспропорция между ростом практической (технической) и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Происходит как бы многократное отчуждение науки от человека: сфера научного познания вышла далеко за границы естественного обитания человека в макро- и микромир, но и в границах «человеческого измерения» наука, вследствие чрезвычайной дифференциации и специализации, дает знания, недоступные осмыслиению в целостной картине мира. В результате наука перестает быть объектом не то что поклонения, но даже и заинтересованного отношения в обществе. На фоне общественного равнодушия растет критика науки с позиций иррационализма и антиинтеллектуализма, значение которых естественно возрастает в кризисные периоды истории. Отчасти это происходит потому, что современная наука фактически не способствует преодолению кризиса идентичности, переживаемого современным человечеством. Кроме того, развитие современной цивилизации порождает несоответствие между открываемыми ею возможностями и способностью человека справляться с ними. В этой диспропорции Ортега-и-Гассет видит основную трагедию нашей эпохи.

Задолго до конца прошлого века В.В. Зеньковский писал: «Весь мир проходит ныне через период глубокой варваризации, несмотря на все блестящие завоевания науки и техники, на бесспорные сдвиги в устройении социальных условий жизни» [3, с. 309]. В отрыве науки от жизненных интересов человека П. Флоренский видел оборотную сторону ее сциентистских посягательств на доминирование в сфере человеческих ценностей, подчинение себе всех иных духовных запросов человека. «Научное мировоззрение, – пишет он, – и качественно и количественно утратило тот основной масштаб, которым определяются все наши масштабы: самого человека» [4, с. 348].

Современные критики науки нередко пытаются вывести порожденные техногенной цивилизацией характеристики науки из самой ее сущности. Разрушающие природу и социум последствия деятельности человека вменяют самой науке, которая будто бы с момента своего возникновения уже заключала в себе, в присущем ей способе отношения к миру, все те негативные моменты, которые теперь проявились в полной мере. Источник дегуманизирующего воздействия науки усматривают прежде всего в ее установке на господство над природой, которая якобы изначально ей присуща. Однако обращение к работам провозвестников науки Нового времени, обнаруживает понимание науки как одной из освободительных сил, вынесение на первый план ее освободительной миссии. Образ науки, данный в трудах Декарта, Ф. Бэкона, существенно отличается от распространенного сейчас ее утилитаристско-прагматистского образа. Для

первых, пребывавших еще в рамках платоновско-сократической традиции, знание и любовь к истине – условия добродетельной жизни человека, а не инструмент власти и господства. Господство над природой является лишь средством достижения всеобщего процветания человечества.

Каким же смысловым содержанием должна наполниться идея «господства над природой» теперь, когда мы имеем столь трагический опыт кризисогенного развития нашей цивилизации? Вопрос этот относится к числу тех, на которые может ответить не отдельный человек, а культура в целом, включая науку, этику, эстетику, философию и религию. Противостояние гуманизма и науки, по-видимому, становится следствием разрыва между культурой и цивилизацией, когда определенная часть культуры – техника, естествознание, экономика, все, что дает так называемое «технологичное» знание – переживает стремительный взлет и начинает как бы самостоятельную жизнь, вне контроля со стороны человека и в отрыве от гуманистических целей и ценностей.

#### **Список литературы**

1. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. – Т. 1. – М.: 1981. – Т. 2. – М.: 1987.
2. Юрович А.В., Цапенко И.П. Миры о науке // Вопр. философии. – 1996. – № 9. – С. 59–68.
3. Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. – М.: 1997.
4. Флоренский П.А. Сочинения: В 2-х т. – Т. 2. – М.: 1990.

**УДК 17.022**

### **ГУМАНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ КАК ЗАКОНОМЕРНОСТЬ**

**Ю.В. Барыкин**  
Симферополь, Украина

Философия на протяжении всей своей истории одной из главных задач считала поиск гармоничного человека и человечности, а проблема смысла истории связывалась с эмансинацией человека, развитием его способностей, гармонией его отношений и связей с обществом.

В современных условиях под гуманизмом принято понимать мировоззренческий принцип, который воплощается в различных проявлениях духовной жизни общества, отстаивающих самоценность человеческой личности, право человека на свободное развитие своих способностей и удовлетворение потребностей.

Идеи гуманизма имеют долгую историю. Известный принцип «человек – мера всех вещей» в том или ином виде встречается ещё у Сократа, Протагора, Эпикура. Гуманистические мотивы с самого зарождения философии являлись ведущими у различных мыслителей. В качестве особого течения общественной мысли гуманизм появился в эпоху Возрождения и сформировался как целостное направление в духовной культуре. Действительно, эпоха Возрождения представляла собой сложную идеиную борьбу молодой буржуазии западноевропейских стран против абсолютизма, господства церкви и средневековой холастики.

Человек становится главной проблемой философии Возрождения, важнейшими требованиями которой были свобода личности, творчество, её гармоничное развитие. Эта линия гуманистического отношения к человеку была продолжена идеологами буржуазных революций в Европе. Для них характерно признание «естественных прав» человека, вытекающих из самой его природы: право на свободу, счастье, удовлетворение потребностей и т. д. Общество понималось как результат «общественного договора» людей. Т. Гоббс – в Англии, Ж. Руссо, П. Гольбах – во Франции, А. Радищев и декабристы – в России, Г. Сковорода – в Украине, Б. Спиноза – в Голландии, несмотря на несходность взглядов, настойчиво проводили в своих системах мысль о создании такого общества, в котором человек мог бы беспрепятственно реализовывать свои права.

Несколько в другом, но тоже в явно гуманистическом ключе, рассуждали мыслители немецкого Просвещения. Главный акцент ими был сделан на этических вопросах и проблемах морали. Именно И. Кант сформулировал категорический моральный императив гласивший: человек может быть для другого человека только целью, но не средством.

Система гуманистических воззрений по-новому была развита учениях социалистов-утопистов, которые с гуманистических позиций пытались показать все изъяны буржуазного общества и построить идеальную модель будущего общества, которую Г. Плеханов назвал «социализмом чувства», но не научного разума.

Специфическую религиозную форму приобрели идеи гуманизма в русской философии XIX в. – начала XX в. Одной из основных идей в философии В. Соловьёва, Н. Бердяева, С. Булгакова, Д. Мережковского было утверждение причастности мира и человека к высшему духовному началу. Миссия человека в мире высока и благородна: только с его помощью возможно построение на земле «царства божьего», где все люди будут братьями и исчезнут ограничения человеческой свободы.

Идеи русских философов, их обращение к внутреннему духовному «Я» человека, противостоящему внешнему миру «ОНО», были по-своему развиты одной из наиболее влиятельных школ западноевропейской философии – экзистенциализмом. Опираясь на философские идеи Н. Бердяева, Л. Шестова, Э. Гуссерля, экзистенциалисты рассматривают противостояние личности и общества, исторического процесса и индивидуального развития человека как центральное противоречие истории.

Другое обоснование получили идеи гуманизма в марксистской философии. Гуманизм здесь выступает в роли общественного идеала. В «Экономико-философских рукописях 1844г.» К. Маркс назвал коммунизм завершённым гуманизмом. Именно в этой работе К. Маркс показывает необходимость преодоления отчуждения в ходе исторического развития. Процесс гуманизации общественной жизни проявляется в преодолении отчуждения в обществе. Конечно, бытие человека многогранно. Однако хотелось бы обратить внимание на три измерения: отношение человека к природе, к обществу и к самому себе.

Отношение к природе – это первичный критерий его существования. История человечества показывает, как человек всё больше и больше освобождался от природных зависимостей. И вместе с тем, и это видно с особой остротой, человечество вступило в эпоху глобального противоречия человеческой культуры и природы. Налицо отчуждение человека от природы, нарушение оптимальных связей общества с окружающей средой. Возникли так называемые глобальные проблемы, осознание и разрешение которых означало бы гармонизацию и гуманизацию отношений человека к природе и тем самым сохранение

человеческого рода. «Иметь или быть?» – так ставят вопрос современные прогрессивные философы.

Второе измерение человеческого бытия – это отношения в обществе. История свидетельствует о сложности и драматизме этих отношений, а социальное отчуждение скрывается за отчуждением идеологическим. Особенно злободневно эта проблема стала перед государствами, возникшими после распада СССР. Поэтому гуманистическая задача – сделать обстоятельства жизни людей человечными – возможна при достижении гармонии не только с природой, но и с социальной средой. В конечном счёте гармоничное, гуманистичное общество возможно при выполнении двух условий: высокой степени развития производительных сил и при господстве индивидов над своими общественными отношениями.

Всё это предполагает высокий уровень демократизации общества, открытости, верховенства закона, всестороннее удовлетворение потребностей людей как материальных, так и духовных. Именно поэтому курс на гуманизацию всей системы социальных, политических институтов является закономерным и оправданным.

Третье «измерение» человеческого бытия – это отношение к самому себе. Тенденции гуманизации жизни индивида предполагают преодоление самоотчуждения. В конечном счёте и природа и общество создают предпосылки уникальной биopsихической и социальной индивидуальности субъекта, формирования в человеке разнообразных духовных, нравственных качеств. Человек является конечной целью и производства, и потребления. Это закономерность исторического процесса. И, несмотря на то, что в истории тенденции гуманизации носили отнюдь не прямолинейный характер, процесс развития подлинного гуманизма всегда связан с развитием каждого человека.

Конечно, реализация способностей и возможностей человека зависит не только от его индивидуальных качеств, но и от характера общественного строя, в котором он живёт, от его принадлежности к той или иной социальной группе, от возможности и доступности усвоения культурных ценностей, пользования благами цивилизации.

Обеспечивает ли современное общество эти необходимые условия гуманизации в развитии человека? Вряд ли на этот вопрос можно дать однозначный ответ, так как в различных сферах жизни и деятельности людей можно видеть и положительные и отрицательные моменты.

С одной стороны – бурное развитие науки, техники, образования, информационных технологий как бы способствует гуманизации жизни общества. И это объективная тенденция. С другой стороны – большое количество негативных моментов, связанных с распространением различных заболеваний, наркомании, падением нравов, общественной морали. И всё-таки у человечества нет иного пути, как гуманизация общественной жизни, осознания опасности глобальных проблем, вставших перед человеком в XXI веке, решить которые возможно только совместными усилиями. Нужны совместные усилия различных гуманистических тенденций и общая концепция, система взглядов на настоящее и будущее общество. В первую очередь следует отказаться от приоритетов потребления над духовными и моральными ценностями, преодолеть технологический нигилизм в отношении гуманитарного мышления. Следует формировать осознанное ценностное отношение людей к природе, обществу и самим себе, как условие подлинного человеческого существования.

**УДК 171**

## РОДОВАЯ И ИНДИВИДУАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА: ДИАЛЕКТИКА ОБЩЕГО И ЕДИНИЧНОГО\*

**К.Л. Ерофеева**  
*Иваново, Россия*

Если проблема родовой человеческой сущности имеет давнюю традицию в истории философии, то проблема сущности индивидуальной в философской литературе даже не ставится. Между тем всякий предмет существует в диалектическом единстве общего и единичного, и человек в этом отношении не исключение. Поэтому важной задачей философской антропологии видится выяснение форм взаимосвязи родового и индивидуального в сущности человека. «Сущность представляет собой такую совокупность связей сущего, которая определяет его существование» [1, с. 11]. Из такого понимания категории сущности мы и станем исходить.

Родовой человек может быть определен как живое существо, осуществляющее самотрансцендирование и, в силу этого, универсальное. Самотрансцендирование – это выход за пределы своего наличного бытия, осуществляемый как во внешний предметный мир (орудийная деятельность, создание артефактов и прочее), так и в мир человеческих отношений, и в мир собственной субъективности. Универсальность человека выражается в бесконечном разнообразии форм, направлений, средств и масштабов самотрансцендирования.

Под индивидуальной же сущностью человека будем понимать ту совокупность его внутренних связей и отношений, которая определяет направленность его устремлений, интересов, склонностей и способностей, а значит – его существование. Используя понятие самотрансцендирования, которое мы взяли на вооружение для обозначения родовой сущности человека, можно сказать, что индивидуальная человеческая сущность характеризуется мерой (интенсивностью), преимущественной направленностью и типичными способами самотрансцендирования. По отношению к родовой человеческой сущности индивидуальная сущность предстает как специфика, как проявление особенного в общем. На уровне младенца человеческого индивида эта особенность, специфичность индивидуальной сущности предстает как совокупность потенций – задатков, физиологических и психологических предпосылок развития личности. Это потенциальная сущность конкретного человека. В процессе онтогенеза и социализации, превращения индивида в личность, специфика его сущности становится более определенной. К природным связям и отношениям добавляются те, что обусловлены микросредой, социальным окружением. В детском возрасте, на каждом конкретном этапе развития, индивидуальная сущность обнаруживается по-своему: типом характера, отношением к миру и людям, склонностями и пристрастиями, вкусами. Это потенциальная сущность следующего, более высокого уровня. Наконец, человек зрелого возраста, со сформировавшимися ценностными ориентирами, мировоззрением, с развившимися способностями – тот, кого привычно называют личностью, – приобретает и являет свою сущность уже на следующем уровне. Назовем этот уровень ставшей или актуальной сущностью конкретного человека. Это не означает, разумеется, что взрослый индивид не может развиваться вплоть до существенных изменений. И мировоззрение, и ценностные установки, идеалы, и типичное поведение, и даже

физические и психические возможности могут в процессе существования стать качественно иными. Тогда на уровне обыденного восприятия и осознания это фиксируется в утверждениях типа: «он стал другим человеком», «он перестал быть самим собой» и т.п. Случаи существенного изменения личности достаточно редки и, как правило, обусловлены исключительными обстоятельствами индивидуального существования. Итак, индивидуальная сущность человека, как и его родовая сущность, достаточно изменчива, но не настолько изменчива, чтобы отказываться от ее признания и попыток постижения.

#### Список литературы

1. Железов Е.А. Сущностные силы человека. – Казань: 1989.

#### УДК 130.2

### ПРОБЛЕМА ДУХОВНОГО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

*С.А. Казанцева*  
Москва, Россия

Современная культура переживает сегодня несвиданный кризис, которого человечество, пожалуй, еще не знало. Поэтому не случайно именно проблема духовного во всех аспектах ее проявления должна стать в центре внимания всей общественной науки, включая философию, т.к. в ней фокусируются многие другие важнейшие проблемы современности, с которыми сталкивается как общество в целом, так и отдельная личность. Проблемы философской и культурной антропологии также тесно связаны с тем, как рассматривается проблема духовного – в каком контексте, с каких методологических оснований, в какой иерархии ценностей и прочее. В действительности, в современной западноевропейской и российской науке наблюдаются прямо противоположные тенденции, когда метафизические проблемы, веками традиционно находившиеся в центре философии, смещаются на периферию и самой философии, и общественного сознания, а их место все чаще занимают вопросы маргинальные, касающиеся повседневной быстро меняющейся жизни. И сегодня все чаще приходится слышать о том, что мир вступил в новую эру, «новый эон», а потому якобы требуется выработка новых критериев и поиски «новой духовности».

В течение XX в. заметно изменились акценты в мировосприятии и мироощущении отдельного человека и общества в целом. Значительная трансформация ценностных ориентаций нарушила их иерархию. Ситуацию стремительного угасания духовности вследствие наступления на культуру цивилизации предвидели многие философы еще в XIX в. Под знаком пророческого высказывания Ф. Ницше: «Бог умер» прожила большая часть интеллектуальной элиты XX в., когда атеизм и материализм были доминирующими чертами их мировоззрения. Духовное и в теории, и на практике утратило свою полноту и стало редуцироваться к одной из сторон – интеллектуальной или чувственной, которые передко принимали идеологическую окраску. Духовное в лучшем случае рассматривалось как душевное и становилось предметом изучения не столько

философов, сколько психологов. Да и сама философия в XX в. в рассмотрении проблем духовного все чаще обращается за помощью к искусству или науке. Не случайно одним из заметных направлений в мировой философии XX в. стал экзистенциализм.

Как следствие царящего в уме и душе хаоса мы наблюдаем царящий в течение последнего столетия хаос: идей и концепций – в науке, художественных стилях и направлениях – в искусстве, маний и способов государственного устройства – в политике, верований или их тотального разрушения – в религии. И сегодня не умолкают споры о путях развития России и других, образовавшихся в конце XX в. государств, а также о месте, которое должна занять каждая страна с учетом ее истории и культуры в контексте мировой цивилизации. И здесь встает проблема национальной и культурной самоидентификации народа и отдельной личности, решить которую вне контекста проблемы духовного вряд ли удастся. «Духовный акт имеет свое строение не только у индивидуального человека, но и у целых народов: подобие душевного уклада (обусловленное племенем, климатом, историей и культурой) облегчает совместность, взаимность влияний и общность (языка, права, власти, истории и вероучения), а совместность, взаимность и общность усиливает подобие» [1; т. 2, с. 249].

О том, что временное земное существование человека во всей совокупности его телесных, душевых и духовных состояний и характеристик, по существу, является первым «аксиоматическим законом» духовного опыта человека, знали еще в древности. И в античной Греции и на Востоке жили мудрецы, которые являли собой пример не только мудрых, глубоко духовных высказываний о мире и человеческой душе, но и в жизни были живыми примерами и носителями подлинной духовности. Их имена всем хорошо известны – от Пифагора, Сократа и Платона – до Лао-цзы, Конфуция других. Их примеру последовали и многие подвижники духа от средневековья до наших дней. Действительно, живой религиозный опыт питает душу человека. И в единстве всех душевно-духовных характеристик человек является тем «пространством», в котором и должен вырасти «религиозный сад» его души в течение всей жизни [1; т.1, с. 50]. Духовное развитие личности начинается не только с интеллектуального и даже не с эмоционально-чувственного эстетического восприятия мира, а, в значительной степени, с религиозного отношения к миру. Являясь одной из важнейших форм духовной культуры, именно религия, наряду с мифологией, моралью и искусством стояла у истоков всей человеческой культуры. Вряд ли случайным является то, что в слове «культура» корнем является другое важное слово – «культ». Наш язык отражает и содержит глубину сакрального и знания о нем, постоянство и глубину духовного.

Однако для многих, сформировавшихся в век атеизма и материализма, часто самоочевидное и бесспорное утверждение нуждается в раскрытии и углублении, а для кого-то и в доказательстве. Но поскольку в своей «субъективной глубине «человек есть живой, личный дух» [1; т.1, с. 51], то и все рассуждения и доказательства станут убедительными только для того, кто имеет свой собственный, живой, созерцающий религиозный опыт. Поэтому, прежде, чем рассуждать о духовном, необходимо найти начало духовности прежде в самом себе, ибо подобное познается подобным. И вновь обратимся к опыту древних. Мудрость, высказанная псалмопевцем языком поэзии, гласит: «присно заблуждают сердцем, тии же не познаша путей Моих» (Пс.94:11).

Рассуждая о духовном, необходимо отличать его от душевного, интеллектуального, мистического, метафизического и других понятий, которые нередко подменяют одно другим. Так, в отличие от душевного и телесного начала в

человеке, духовное «ложится» сверху все оставленное, освящая светом истины [2]. Оно есть «самое главное в человеке», а «воображение есть сила неразумная, действующая большей частью механически, по законам сочетания образов, духовная же жизнь есть образ чистой свободы...» [3]. Но и в природе человека присутствует также тварное начало, которое может быть преобразовано в соответствии со свободой выбора между добром и злом. Душевное, в отличие от духовного, телесно, изменчиво и во многом зависит от эмоций. Однако в человеке есть сила его личного самоутверждения, его подлинной самоидентификации и глубокого самопознания, однако оно ничего общего не имеет ни с рационалистическим «осознанием» себя в мире, ни с «глубинами» психоанализа, которые, по сути, подменяют поиски и самопознания и познания духовности как таковой.

«Пробуждение» души человека от сна [4] осуществляется разными путями и мировой культуре известно множество духовных практик. Однако наиболее действенны те, которые свято охраняются традициями каждого народа. В христианской традиции, стоявшей у колыбели европейской цивилизации, накоплен бесценный опыт совершенствования человеческой души, освобождении от плена и устремлении души к духу. Накоплена богатейшая практика подвижников духа – исихастов, которая еще ждет своего осмысления современной философией. С теми, кто всю жизнь посвятил изучению и совершенствованию себя самого и продолжил в новое время традиции исихазма [5], трудно вступать ученыму миру в привычные дискуссии. Спор заведомо будет проигран. Не будет ли продуктивным для современной философии принять за аксиомы то сокровенное знание, которое по крупицам было накоплено подвижниками духа, и которое недоступно отвлеченному рассуждению.

#### Список литературы

1. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х т. – М.: 1993.
2. Св. Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа, тело. – М.: 2001.
3. Прп. Никодим Святогорец. Невидимая брань. Пер. с греч. – М.: 2005. – С. 87.
4. Мысль о том, что «жизнь – это сон» принадлежит также В. Шекспиру.
5. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священномолвствующих. – М.: 2003.

#### УДК 172

### ХАРАКТЕРИСТИКА АБСОЛЮТНОГО ДОБРА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

**С.О. Переход**  
Симферополь, Украина

В тексте выступления показан путь самосовершенствования человечества для достижения конечной цели – объединения общества в общем благе, создания богочеловечества. Добро показано как основная интегрирующая доминанта единства.

Русская религиозная философская школа отличалась от европейской философской школы тем, что она всегда стремилась увидеть внутреннюю сущность происходящего, его морально-нравственную сторону.

Представители русского религиозного ренессанса в своем творчестве пытались дать ответы на «вечные» вопросы о смысле существования, о нравственном характере нашей жизни, о мотивациях нравственных и безнравственных поступков человека.

В жизни человека существуют два начала: духовное и плотское. Духовное начало направлено на осуществление идеи добра в нашем бытии. Плотское начало стремится подавить в материальном процессе зачатки духовной жизни, в этом смысле материальная природа представляет зло. Плоть должна быть преображена при помощи инструмента духовной основы человека. Инструментом духовной составляющей сущности человека является нравственная аскеза.

Добро рассматривается религиозными философами как одна из категорий всеединства. Добро представляет нравственный механизм объединения человечества в единое гармоничное целое.

Человек с помощью веры, разума и опыта должен понять нравственный смысл жизни. Нравственность, по мнению представителей русской философской школы, является напоминанием о высшем предназначении человека, который является образом и подобием Бога. Жизненная задача человека заключается в служении добру. Такое служение должно быть добровольным. Для этого оно должно пройти через сознание человека.

В.С. Соловьев проанализировал второй признак добра – его всеединство. В свою интерпретацию метафизики всеединства он органически инкорпорировал нравственную теорию – нравственную философию. Он раскрыл взаимосвязь нравственного чувства человека с трансцендентными абсолютными начальными, представленными в трансцендентном мире.

В.С. Соловьев пришел к выводу о невозможности автономного существования нравственности и морали вне религиозной подпитки извне. Предметом нравственной философии является понятие добра (нравственные нормы). При помощи нравственной философии человек дает внутреннюю оценку собственным действиям.

В русской философии даны три основные категории нравственности: стыд, жалость, благоговение. Считается, что началом человеческой нравственности является стыд. Чувство стыда отличает человека от низшей природы. Это чувство определяется этическим отношением человека к материальной природе. Жалость определяет этическое отношение к другим людям и к любым живым существам. Благоговение – преклонение перед Богом. Это чувство составляет нравственную основу религии. Благоговение связывает все элементы нравственного чувства в единое целое, придает ему твердую почву.

Изучив различные проявления нравственности и его структуры, русские философы пришли к выводу, что онтологическую основу нравственности (оправдание добра) можно понять только в результате признания экзистенциального источника в лице идеи Добра как одного из основных качеств Абсолюта.

Н.О. Лосский в своих работах исследовал условия существования социума как целостного организма. В рамках этического аспекта философии всеединства или абсолютной этики целью существования человека являются не внешние проявления деятельности (удовольствие, счастье и т.д.), а усилия в познании истины, красоты и добра. Все витальные потребности (сытость, удовольствие, счастье) являются только средством для достижения нравственного идеала. Н.О. Лосский рассматривал зло как следствие нарушения индивидом иерархии ценностей. Этика может быть только абсолютной, развивающейся в соответствии с волей Абсолюта. В рамках абсолютной этики категория «сознание» является онтологическим свойством индивида.

По мнению русских философов, главной задачей развития общества является новый нравственно-метафизический уровень взаимоотношений его субъектов. Человек, как феномен общества, сам оценивает свое участие в мировом процессе и является сознательным участником достижения цели. Соловьев отмечал, что природное человечество стремится при помощи науки, искусства и общественных учреждений достичь безусловного совершенства.

Рассматривая корреляцию двух основных чувств (нравственного и религиозного), В.С. Соловьев пришел к выводу, что основа человеческой нравственности лежит вне универсума, вне нашей реальности. Церковь как институт социума вырабатывает сложную систему воздействия на человеческую волю для приближения Человека к идеальному социальному состоянию (богочеловечество). Эта система воздействия имеет собственную структуру: наказания, обещания, награды, исповеди священника, красоту богослужения. Принять или не принять путь нравственного самосовершенствования есть исключительная прерогатива индивида.

Анализируя этико-эстетическую часть философской мысли России конца 19 – начала 20 века можно сделать следующие обобщения:

1. В центре всех человеческих поступков лежит нравственное чувство.
2. История человечества является наглядным примером поступательного развития нравственного чувства как проявления категории Добра, которая, в свою очередь, является одним из качеств всеединства.
3. Органическое состояние социума заключается в том, что различные индивиды и группы существуют в таком взаимодействии, при котором их эгоистические интересы и инстинкты уравновешиваются общим интересом, который ведет к поступательному развитию общества. Нравственная и добровольная организация человеческого общества является целью и задачей его развития.

#### Список литературы

1. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. // Б.П. Вышеславцев Этика преображенского эроса. – М.: 1994. – С. 154–325.
2. Зеньковский В.В. История русской философии. – Ленинград.: Эго, 1991. – 564 с.
3. Ильин И.А. Путь духовного обновления. // И.А. Ильин Соб. соч. Т.1. – М.: Русская книга, 1993. – С.39–283.
4. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. // Бог и мировое зло: основы теодоции. – М.: Республика, 1999. – С. 316–417.
5. Соловьев В.С. Оправдание добра. // В.С. Соловьев. Соб. соч. Т.6. – Брюссель: 1966.– С. 3–342.
6. Соловьев В.С. Теоретическая философия. // В.С. Соловьев. Соб. соч. Т.9. – Брюссель: 1966. – С. 89–136.
7. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. // В.С. Соловьев. Соб. соч. Т.3. – Брюссель: 1966. – С. 3–185.
8. Соловьев В.С. Духовные основы жизни. // В.С. Соловьев. Соб. соч. Т.3 – Брюссель: 1966. – С. 301–418.

**УДК 18**

## РУССКИЕ ФИЛОСОФЫ ОБ «УМОЗРЕНИИ В КРАСКАХ»\*

**Е.Ю. Брижань**  
Симферополь, Украина

Русская философия по существу является религиозной, и своим скрупулезным вниманием не обошла и живопись. В частности, были исследованы два немаловажных вопроса: Насколько необходимо соблюдение единого горизонта для всех предметов, изображенных на картине? И какое значение имеет вообще прямая перспектива, важна ли она для живописи? В данном случае имеются в виду исследования П.Флоренского.

Соблюдение единого горизонта для всех предметов картины становится возможным, если исходить из одной точки наблюдения изображенного. Это значит, что на картину (с целью сохранить единый горизонт) человек должен смотреть, во-первых, только одним глазом; во-вторых, с того расстояния, на котором находился художник от изображаемой реальности; в-третьих, главное внимание должно быть направлено на центральный сюжет картины, а остальные фрагменты рассматриваются лишь т.н. «боковым зрением». То есть, речь идет не о переживании художественного образа картины, не о диалоге между художником и зрителем, а о совершении действий, призванных сохранить единый горизонт как одно из важнейших условий соблюдения прямой перспективы. По мнению П.Флоренского, человек (а вернее, его глаз) становится частью геометрической схемы, в которой все предметы обязаны занять свое определенное место. У глаза нет права совершать движения, а у изображения – нарушать свой единый горизонт. Такие «жертвы» приносятся во имя схемы – взгляда со стороны на созерцающего и созерцаемое. Такой взгляд считается объективным, его не интересует содержание человеческих переживаний и смысла картины, человек и изображенное становятся материалом для заполнения «пустых» точек евклидова пространства.

Использование различных горизонтов, разных центров перспективы для каждого фрагмента картины позволяет человеку с одинаковой возможностью рассматривать каждую ее часть. Мелочи перестают быть мелочами, так как написаны по тому же принципу, что и центральный фрагмент. Так учитываются познающая сущность человека и главный принцип зрения: активность и подвижность; а также то, что глазу, независимо от построения картины, всегда кажется тот предмет ближе, который он созерцает в данный момент.

Если же говорить о прямой перспективе в целом, то основной ее признак – это смыкающиеся как бы в глубине картины линии, призванные обозначать линии, которые в реальности параллельны (например, рельсы, стороны стола и т.д.). Так, через каждую точку полотна можно как бы сквозь картину провести параллельные друг другу линии и, согласно прямой перспективе, сомкнуть их в одной предполагаемой точке как бы за картиной. Если все точки на полотне заключить в круг (дать картине круглую рамку), то мы увидим, что созерцающий человек стоит не просто возле изображения, а находится (согласно прямой перспективе) у основания конуса, вершина которого оказывается где-то далеко за картиной. Так объект, находящийся в этой точке (вершине) будет ничтожно мал и незначителен по сравнению с человеком, созерцающим эту картину по «нашу» сторону. Картина – это изображение мира,

либо особого мировидення и, если применить перспективу (прямую или обратную) на эту картину и дальше спроектировать на весь мир, то получатся два взгляда: визуальный и аналитический. Использование прямой перспективы приводит к тому, что человек становится подсознательно велик (будете яко бози [Быт. 3. 2]) перед иной, духовной реальностью, где априори обитает истина, к которой он прикасается посредством творения художника.

В русской же иконографии все наоборот. Посредством обратной перспективы, у созерцающего человека подсознательно создается ощущение, что не он с высоты своего положения оценивает иную реальность, но сам он предстоит перед Вечностью, которая его оценивает на причастность к Истине.

Кого, в какой одежде, рядом с кем изображают на иконах и почему – можно понять из истории христианства, из определенных правил иконографии т.д. Главное, что икона как вид живописи, как особое мировидение, используя методы обратной перспективы и несоблюдения единого горизонта для всех фрагментов, учитывает, во-первых: особенности человеческого взгляда, его активности, познающей сущности человека; во-вторых: учитывается взгляд с «обратной» стороны картины (мира), раскрывается заложенное в человеке стремление к Богу, а Бог не просто мчится, но и видится сквозь картину, оправдывая стремление человека к самой иконе.

**УДК 130.2**

## СИМВОЛ ЯК УНІВЕРСАЛЬНА КАТЕГОРІЯ ОСЯГНЕННЯ КУЛЬТУРИ\*

**O.C. Куровська**  
Київ, Україна

Аналіз символу як універсальної, смислотворчої категорії культури розширює обрій дослідження форм і методів духовного й суспільно-практичного освоєння дійсності людиною. Культура є продуктом діяльності людського духу, відповідно, культурний процес є духовний процес. Як чуттєво-надчуттєве утворення, символ поєднує у собі одиничне і загальне, конкретне й абстрактне, матеріальне і ідеальне. Символ має світоглядно-ціннісне забарвлення і є прямим засобом формування культурного простору, засобом перетворення оточуючої дійсності. Людина символізує дійсність, пізнає її, а через неї пізнає і саму себе. Не можна не погодитися з М.Мамардашвілі в тому, що: „Символи – є своєрідними прожекторами, що вказують на нашу задіяність у чомусь. Це... – опосередковані знаки і одночасно опосередкований погляд на самого себе» [1].

Розгляд символу у зв'язку із проблемами культурного контексту дозволяє тлумачити його як специфічно людський, діяльнісно орієнтований феномен, у якому людина осягає культурно-цивілізаційний досвід усього людства, а сфера символічного є сферою ідеального буття. Для розкриття сутності людського буття, необхідно звернутися до вивчення культури і віднайти у всій її багатоманітності проявів дещо загальне, те, що лежить в її основі. Зрозуміти культуру означає зrozуміти саму сутність людини. Так як символ є своєрідною цілісністю, яка сконцентровано відтворює певний визначений соціокультурний

смисл, то відповідно, він виступає одним із функціональних способів світосприйняття та самоусвідомлення людського буття, який пронизує та детермінує всю культурну історію та її духовну спрямованість. Представник Марбургської школи неокантіанства Е.Кассірер досліджуючи проблеми феноменів культури, приходить висновку, що всі сфери проявів культури, а саме: мова, релігія, міф, мистецтво і наука, є такими символічними формами, які є абсолютно необхідними і єдино можливими для існування і розвитку культури, вони є формами пізнання і виконують роль пізнавальних функцій. Такі форми поєднують у собі закономірне і випадкове, частне і загальне. Тому культура можлива як своєрідна система символічних форм. І як слушно зауважує К.Свасьян: „...Факт культури є фактом існування різних символічних форм, за допомогою яких, ми конструюємо світ» [2].

Природа символу є природою культури, адже, на нашу думку, неможливо досліджувати культуру, і взагалі, говорити про неї поза символом. Він є початковою і всебічною стадією процесу пізнання, який склався природно-історичним шляхом для образного вираження в свідомості людини абстрактних ідей, їхніх властивостей і відносин. Культурні символи – історично зумовлені явища, що відображають форми існування, пізнання і діяльність людини. Вони заглиблюються у процес активної взаємодії людини з природою, адже сама людина, виробляє і засвоєє предметне середовище. Символ не просто виступає еквівалентом чого-небудь. Він з'єднує усі рівні реальності, здійснює взаємоз'язок між різними планами буття, між людським існуванням і структурою космосу, внаслідок чого має подвійний характер, який дає йому можливість бути носієм неоднозначного, навіть багатозначного смислу.

Ознакою символу як категорії культури є те, що у плані виразу і змісту символ є цілісністю, наділеною єдиним замкненим у собі значенням і чітко визначеними межами, які дозволяють чітко виділити його з оточуючого контексту. Тому, він займає центральне місце в системі культури: від замінника оригіналу об'єктивної дійсності до репрезентанта смислу складної абстрактної думки, він виражає і зберігає смисли та цінності своєї культури.

Значення символу не може бути повністю пізнаним. Людина стикаючись з символами повинна вдивлятися у свій власний досвід, для того, аби віднайти що саме в ньому відображене, адже ми й самі знаходимся у символі і він присутній в нас. Вдаючись до логічної інтерпретації символів, ми не досягнемо жодного успіху, адже сама таємницість виводить нас за межі досяжності розуму, тому, слід керуватися інтуїтивним шляхом. Символи пробуджують індивідуальний досвід.

На нашу думку, вивчення і осмислення сутності культури як символічної системи, дослідження типології символів, рівнів осягнення їх та специфіки функціонування в просторі культури, є необхідним завданням, адже саме символи створюють символічне ядро будь-якої культури. Через їх насыщеність ми можемо говорити про символізуючу або десимволізуючу орієнтацію культури в цілому. Символи є найважливішими механізмами пам'яті культури і найпотужнішими з усіх інструментів реалізації духовних можливостей культури.

### Література

1. *Мамардашвили М.К.* О філософії // Вопросы філософии. – 1991. – №5. – 4 с.
2. *Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. – Ереван: 1982. – 197 с.

**УДК 314.424.2****ПРОБЛЕМА СУИЦИДА: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ\***

*И.В. Могдалева  
Горловка, Украина*

Одной из основных проблем философии является проблема человека, его природы, сущности, системы ценностей и смысла жизни. Каждый человек хотя бы раз в жизни задается вопросом о смысле. Он самостоятельно определяет свой жизненный путь, находит свое понимание смысла жизни. Речь идет о выборе собственного «Я», то есть жизненного стиля и системы ценностей. Обратной стороной проблемы смысла жизни является постановка проблемы смерти, ее ценностного аспекта. С нашей точки зрения, данная проблема выступает прежде всего как проблема самоубийства.

Один из представителей французского экзистенциализма А.Камю формулирует основной вопрос философии как проблему самоубийства. Суицид – это сознательное, самостоятельное лишение себя жизни. На наш взгляд, существуют две категории людей, которых можно зачислить в самоубийцы. В первую из них входят люди, оказавшиеся не готовыми к решению жизненных проблем. Для них жизнь утрачивает положительные черты и воспринимается только негативно, а смерть становится единственным выходом из сложившейся кризисной ситуации. Побуждение к самоубийству нередко происходит от чувства обиды, злобы или мести. Суицид среди людей этой категории совершается необдуманно, под влиянием эмоций, в состоянии страха и отчаяния. В этом случае самоубийство является проявлением слабости человека. Ко второй категории относятся люди, которые сознательно, целенаправленно готовят себя к суициду. На наш взгляд, они представляют собой типаж «самоубийцы». Основной чертой данного типажа является его внутренняя болезнь – постепенная утрата воли к жизни. Эту категорию составляют одинокие люди, находящиеся вне общества. Сознательно отделив себя от мира и утратив веру в Бога, они ищут поддержку, опору внутри себя. Для них главным стимулом жизни является личностная система ценностей. Думается, жизненный стиль типажа «самоубийцы» можно определить как саморазрушение, самоуничтожение. Такие люди живут настоящим, их цель – самоисчерпание, самоизживание. Возможно, причина их саморазрушающего поведения состоит в несоответствии их личности окружающему миру. Они не чувствуют себя частью этого мира. Их интересует познание своего «Я», а не окружающего мира. Более того, представители данного типажа не всегда понимаемы другими членами общества.

Яркий пример типажа «самоубийцы» в романе «Степной волк» представляется его автор Г. Гессе. Гарри Галлер сознательно, целенаправленно делает свой выбор в пользу саморазрушения. Его цель – самоисчерпание в настоящем. Основной чертой личности такого типа является ярко выраженная дуалистичность, которая представляет единство и борьбу двух противоположных начал – Жизни и Смерти. В Галлере живут и образуют его сущность «человек» и «волк». «Человек» – это мир культуры и нравственности, «волк» – мир дикости и жестокости. «Человек» и «волк» в Гарри Галлере часто находятся в смертельной вражде и изводят друг друга, но иногда заключают мир и живут в согласии. Ощущение дуалистичности, многоликисти приводит Гарри Галлера к осознанию дисгармонии как с окружающим миром, так и с самим собой. В процессе самопознания Галлер понимает то, что внутренний мир человека

есть магический театр со множеством зеркал, который дает ему возможность оценить себя, свою многоликость и неоднозначность. Тип «самоубийцы» Гарри Галлер находит выход из кризисной ситуации: именно осознание своей дуалистичности, а затем и многоликости примиряет его с окружающим миром и сохраняет жизнь.

**УДК 130.2**

## МАСКА И ЕЕ МЕСТО В ТРИАДЕ «ЛИК-ЛИЦО-ЛИЧИНА»

**С.И. Сероштан**  
Харьков, Украина

Слово «маска», как утверждают лингвисты, в русском языке заимствованное. Русское слово «маска» восходит к латинскому «maskus», что в переводе означает «личина». В рамках «христианского мира» маска была чуждой, так как это был в первую очередь атрибут язычника. В древнерусских памятниках ряженые и маски назывались либо терминами, заимствованными из соответствующих писаний «отцов» римско-византийской церкви, осуждавших ношение масок («масколудство», «луды» – от лат. *Iudere* – играть; *Iudius* – актер, танцор; «скураты» – от лат. *scurra* – балагур, шут), либо славянскими понятиями. Так, в рукописной «Кормчей» XIII в. маски – «личины», «наличники», «обличья», в «Стоглаве» встречаются описательные названия: «лица косматые, козии, сатирские». В народе маски назывались «харями», «рожами», «личинами».

Особый интерес в связи с определением сущности маски представляет учение П.А. Флоренского. Флоренский выделяет три уровня явления абсолютного в эмпирической личности: лик, лицо и личину. Понятие лика выражает онтологическую проявленность; лицо – индивидуализированное эмпирическое; личина – полная противоположность лицу, блокирующая явление абсолютного.

«Лицо, – определял Флоренский, – есть то, что мы видим при дневном свете, то, чем являются нам реальности здешнего мира... Можно сказать, лицо есть почти синоним слова *явление*» [2, с.356]. Поэтому портрет – это не онтология, а эпистемология лица. Художник выявляет схему, под которую он подводит данное лицо. Известно, что труднее всего писать как раз детские лица, ибо не ясно какую схему на них можно наложить. Действительно, лицо – сложная смесь объективного и субъективного, естественного и искусственного. Оно в значительной степени является продуктом природы. На биологическое лицо накладывает свой отпечаток культура. Даже если отвлечься от намеренной стилизации, то очевидно, что образ жизни накладывает на него свою печать: лицо ребенка или юноши отличается от лица взрослого и тем более старого человека.

Подлинным знаком бытия П. Флоренский считает лик. В обычном словоупотреблении лик означает лицо, освобожденное от случайных примесей возраста, пороков, болезней. Если мы говорим: лицо человека, то нас могут спросить, про какое конкретное лицо мы говорим (молодое, старое, красивое и т.д.). Но если мы скажем – лик человека, – то этим выразим нечто, ему вечно присущее. То есть лик есть истинное существо лица. Идея «лика» у Флоренс-

кого воплощает христианское представление о человеке. Лик – это онтологический дар Бога, по образу которого лик воплощается в лице. В отличие от портрета, который строится художником по культурно-художественным, характерологическим канонам, лицо как подобие Божие, лицо, ставшее ликом, выражает глубочайшее задание человека. Лик соответствует греческой идеи – явлению духовной сущности, вечного смысла, пренебесной красоты. Христос для П. Флоренского – «Лик ликов», «Абсолютное Лицо». Хрестоматийной является легенда о том, что Лука пробовал писать Христа на площади, среди толпы учеников и слушающих его речь. Живописец старательно передавал каждую черточку его лица, но ничего не выходило. Он приходил на улицу несколько раз, меняя и исправляя работу. А лицо каждый раз получалось другое. Однажды Христос пришел к Луке в дом и объяснил ему причину его неудачи. Он умыл лицо от всякого праха и когда приложил к нему полотенце, то на ткани оказался отпечаток лица в его существенных чертах.

Таким образом, каноническая формула облечения Бога в естество человека раздвоена у Флоренского на «образ Божий» (Лицо, правда Божья, онтологический Дар) и «подобие Божье» (Лик, правда смысла, правда ипостаси, возможность). Лицо как явление, сырья натура, эмпирия противостоит Лику как сущности, первообразу, эйдосу.

Полную противоположность лицу составляет *личина*. Первоначальное значение этого слова есть маска, «ларва», т.е. «нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности» [1, с. 434]. Слово *larva* означало у римлян астральный труп, «пустое» – *inannis*, безсубстанциональное клише, оставшееся от умершего. Пустота, свойственная маске всегда считалась признаком злой нечисти, которая обладает лже-телами, пустыми оболочками, которые способны *прельщать* людей своим обманчивым видом. Вот почему в народных сказках многих народов признают нечистую силу пустоту внутри, «лже-телами» и, следовательно, «лже-существами». Маска как нечто выдающее себя за лицо, но пустое как в физическом, так и духовном смысле, всегда рассматривалась христианской церковью негативно, так как маска вместо того, чтобы «открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее» [1, с. 435]. Поэтому прикосновение к маске, ее ношение считалось оскверняющим, отсюда и строгие церковные запреты против личин и ряжения. Церковные авторитеты утверждали, что ряженые, теряя образ человеческий, созданный по подобию Божию, и приобретая жуткие демонические черты представителей потустороннего мира, совершают святотатство, требующее искупления.

Флоренский характеризует маску как некую оболочку, симулякр, но пустота ее обратной стороны на самом деле кажущаяся. Маска, личина – основной элемент языческой культуры. В каком-то смысле, она и выполняла на ранних стадиях развития культуры важную символическую роль, служила знаком высших сил. Но в отличие от знаков личины, которыми манипулируют люди, представляющие себя другим, первобытная маска является знаком самого бытия, содержащим и хранящим его энергию. Она имела сакральный смысл.

По мере того как грех овладевает человеком, его лицо перестает быть окном, откуда сияет свет Божий, и превращается в каменную маску. Напротив, подвижничество, духовное восхождение изгоняет тьму и просветляет лицо, которое становится не просто художественным, а идеальным портретом. «Подвижник, – писал Флоренский, – не словами своими, а самим собой … свидетель-

ствует и доказывает истину... Это свидетельство написано на лице подвижника» [2, с. 361]. В Библии всячески подчеркивается световой характер преображения лица в лик, который напоминает диск солнца. Флоренский понимает преображение не как новое рождение, изменение, а как духовное просветление и очищение, преобразующее эмпирическое тело.

Таким образом, постигая сущности в «лике», человек обязан преодолеть в себе тягостные пути конкретного «лица» и осуществить на деле предназначенное: дать сущности в их явлениях. Через человека и только через него одного, божественные сущности жизни могут стать явлениями жития. Лик как прообраз, преображеный «лицом», явлен в личине, которая становится именно символом, поскольку за наличностью лица скрывает божественный лик сущности. Человек же есть символ, так как в нем есть знак иного, и он есть знак иного.

#### Список литературы

1. Флоренский П.А. Иконостас // Сочинения: В 4 т. / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева). – М.: Мысль, 1996.– Т. 2.– С. 419–527.
2. Флоренский П.А. Имена: Сочинения. – М.: 1998.

#### УДК 17.0

### ФІЛОСОФІЯ НАРАТИВУ ТА ПРОБЛЕМА ІДЕНТИЧНОСТІ

**Т.В. Подольська**  
Харків, Україна

Загальновідомо, що в перекладі з англійської наратив означає розповідь, оповідання. Але звертаючись до більш грунтovих дефініцій цього поняття, дамо декілька визначень, посилаючись на різна джерела. Новітній філософський словник дає таке визначення: «наратив – поняття філософії постмодерну, яке фіксує процесуальність самоздійснення як засіб буття тексту» [3, с. 473]. Нагадаємо, що появою цього терміну в філософії ми зобов'язані історіографії, де він виникає в межах «наративної історії», яка тлумачить зміст історичної події не як зумовлений об'єктивною закономірністю історичного процесу, але як той, що виникає у контексті розповіді про подію та іманентно пов'язаний з інтерпретацією. Виходячи з цього, текст в постмодернізмі не розглядається з точки зору презентації в ньому початкового об'єктивно наявного змісту, тобто має місце руйнування, за Деррідою, онто-тео-телео-фалло-фоно-лого-централізму тексту. Дійсна свобода реалізує себе у постмодернізмі завдяки наративним практикам. Разом з Гадамером констатуємо, що все, що є людським, має бути висловлено [там саме].

Існує також тлумачення нашого визначального поняття в межах лінгвістичної традиції. В цьому контексті можна говорити також про близький термін «дискурс».

Й.Брокмейєр та Р.Харре пропонують таке розуміння наративу: «наратив – це ім'я якогось ансамблю лінгвістичних та психологічних структур, які передаються культурно-історичним шляхом та обмежені рівнем майстерності кожного індивіда та сумішью його або її соціально-комунікативних здатностей з

лінгвістичною майстерністю» (протезні засоби за Брунером) [1, с. 30-31]. Дискурс розуміється як лінгвістичний продукт (як процес, так і результат), а тому, можна сказати, що наратив – це підвид дискурса.

Автори відзначають, що повідомлення презентується у вигляді історій, які розповідаються відповідно до визначених погоджень. Таким чином можна зробити висновок, що наш локальний репертуар наративних форм переплітається з більш широким культурним набором дискурсивних порядків, які визначають, хто яку історію розповідає, де, коли та кому. Тобто, кожне наше оповідання нерозривно пов'язане з нашою наративною ідентичністю. Ми весь час, як це буде пояснено нижче, маємо здійснювати підбір того сценарію, який буде зрозумілий для конкретної особистості, групи, суспільства. Але при цьому наша самість, «ірсе» за Рікером, має залишатись відносно стійкою в часі.

Цікавим у цьому контексті є аналіз наративного аспекта соціального існування індивіда як підстави формування його ідентичності. Погодимось з Л.М.Газнюк у тому, що з одного боку, звертання до наративу орієнтує соціально-філософський аналіз на вивчення суб'ективності, оскільки будь-яку історію розповідає індивід та інтерпретує індивідуальна свідомість. З іншого боку, зрозуміло, що історія будь-якого персонального буття конституйована певними більш складними структурами, які включають надіндивідуальний розвиток подій, соціальні системи смислів [2, с. 4-5]. А відтак, життя отримує раціональне обґрунтування з точки зору цієї більшої структури, оскільки для персони, яка живе цим життям, і для інших людей це життя висвітлюється на тлі цієї більшої структури. Але життя не звідне до системи смислів, яка його конституувала. «Я» є суб'ектом своєї власної персональної історії, яка наділена своїм власним особливим і неповторним значенням [там саме].

Ця неможливість звести життя до системи смислів може бути пояснена на підставі розрізнення двох типів питань, за допомогою яких формується само-пояснення людини. «На питання «Хто є Я?» людина відповідає, залучаючи соціальні характеристики, як то національність, стать, професія. Уявлення про себе, про своє «Я» – концепція особистості – синтезується на ґрунті множини взаємодій, в які потрапляє людина впродовж життя, і у кожний цевний момент часу вона містить засвоєні ролі, статуси, норми та цінності, які не повинні суперечити одне одному і бути взаємовиключними. «Я-концепція» іноді може бути розплівчастою і дезінтегрованою, а тому може послабити її здатність керувати поведінкою особистості, і якщо людина без особливих труднощів може кваліфікувати себе за мірками соціальних визначень, то проблема фіксації того особливого, неповторно персонального значення, яке несе в собі її життя, відповіді на питання «Хто є Я?» викликає певні труднощі» [там саме].

Саме останнє питання для нас є більш цікавим, оскільки стосується більш глибокого рівня саморефлексії та може бути вбудоване у сферу соціально-філософських та філософсько-антропологічних проблем. Труднощі, викликані спробами знайти відповідь на питання «Хто є Я?» пояснюються, зокрема, тим, що у повсякденному житті особистості її «Я-концепція» фігурує значною мірою несвідомо, як несвідомо вона коригується й навіть розвивається. Як наслідок цього, завжди будуть проблематичними зусилля гуманітарних наук проникнути в цю частину життя «Я» і спроби перекласти її мовою точних категорій. «Як можна зафіксувати щось незрозуміле, яке переважну частину часу функціює за межами усвідомлення моїм персональним «Я»? [там саме].

Автор підсумовує, і з цим неможливо не погодитись, що отримати доступ до персональної ідентичності та «Я-концепції» можна за допомогою звертання до наративу. Наратив, конструкція правдоподібних розповідей розуміється як

«один з головних способів, за допомогою якого люди отримують доступ до подій свого життя і до усвідомлення самих себе та інтерпретації персонального буття. Персональні розповіді являють собою події людського життя не як приклади загальних законів, а радше як елементи історії, в яких індивідуальний або колективний суб'єкт зазнає змін, які наповнені сенсом. Зміни у персональному бутті людини осмислені завдяки її зв'язку з попередніми та майбутніми подіями її життя. Кожна людина може з'єднати своє персональне існування в одне ціле, розуміючи його як вираження одної історії, яка розгортається і розвивається у визначеному просторовому та часовому проміжку» [2, с. 5].

Хоча наратив є одним з головних способів самопояснення особистості, але це не означає, що за межами аналізу залишаються інші способи самопояснення, і насамперед структурні. Виходячи з двох загальних питань, які було сформульовано вище, можна відокремити два ключових типи саморефлексії особистості. В структурній саморефлексії (питання «Що є Я?») ми пов'язані з самооцінкою, порівнянням нашого характеру та його рис або із загальноприйнятими нормами, або з тими вимогами, які висувають для досягнення бажаних цілей. У наративній саморефлексії (питання «Хто є Я?») ми осмислюємо і розповідаємо попередні події як поворотні пункти в нашій життєвій історії. Завдяки наративному методу людські дії набувають сенсу та відрізняються від просто фізичних рухів. «Наратив дозволяє розійтися осмисленістю індивідуальних досвідів та переживань, указуючи на те, як вони функціюють у ролі частин цілого» [2, с. 9].

Якщо відокремити, з певною часткою умовності, «філософію наративу», то головним її призначенням можна вважати з'ясування значення подій для людського існування. Наративний метод є особливо чутливим, що також обґрунтовує Рікер [4], до часового модусу людського існування.

Наративна рефлексія, тобто момент самовизнання, осмислення людиною власної долі завжди повинен бути начебто вирваним із соціальної субстантивності.

Підсумовуючи, зазначимо, що персональне буття людини перебігає в часі, воно темпоральне, але воно не позбавлене історичності в тому розумінні, що саморозуміння передбачає здатність пригадати та сформулювати свою історію і, як це часто трапляється, здатність на її ґрунті бачити своє можливе майбутнє. Спогади своєї власної історії є перш за все проблемою Я-наративу.

«Таким чином, наратив с формою дискурсу, яка належить персональному буттю людини. Порушені самоформативні процеси є порушенням індивідуальної ідеїчності, що пов'язано з руйнуванням часової впорядкованості існування і може бути виправлено через переоповідання» [2, с. 15].

### Література:

1. Брокмейер Й., Харре Р. Нарратив: проблемы и обещания одной альтернативной парадигмы // Вопросы философии.– 2000.– №3. – С. 29–42.
2. Газинюк Л.М. Філософія наративу в персональному бутті людини // Філософська думка. – 2004. – №4. – Стор.3–15.
3. Новейший філософский словарь / Сост. А.А.Трицанов. – Мн.: Изд. В.М.Скаун, 1998. – 896 с.
4. Рікер П. Сам як інший / Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458с.

**УДК 172**

## **ФОРМИРОВАНИЕ СВЕТСКОГО МОРАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ И ЕГО ПРОБЛЕМЫ**

**K.A. Зайцев**  
Евпатория, Украина

Цель данных тезисов – выявить происхождение, общие черты и рассмотреть формирование светского морального сознания на примерах мыслителей трех разных эпох – Конфуция, П. Гольбаха, Б. Рассела, а также проблемы в его развитии на современном этапе.

Эта тема является актуальной для современного общества, как для европейского, так и для украинского. Глубокое понимание вопроса о формировании светской морали поможет всем гражданам Украины определиться, на каких же принципах должна строиться мораль нашего общества.

Формирование светского духа как предпосылки светского морального сознания происходит в Древнем мире на этапе формирования религиозных верований и религий и выражается в двойственном отношении к сверхчувственным силам: блага в посюсторонней жизни можно не только просить у богов, но и требовать его, применяя в качестве воздействия силу своей харизмы и приемы магического воздействия.

Тот, кто обладает харизмой и способен применить правильные средства, сильнее бога и может заставить его подчиниться своей воле. Тогда религиозное действие превращается из «служения богу» в «принуждение бога», а обращение к богу превращается из молитвы в формулу [2, с. 33].

Более детально становление светской морали в Древнем мире можно рассмотреть на примере ознакомления с этической концепцией Конфуция (551–479 гг. до н. э.).

Отечественный китаевед Быков Ф.С. приводит утверждение Конфуция, согласно которому небо породило в человеке все моральные качества [7, с. 95]. Однако у Конфуция встречается в «Изречениях» мысль в соответствии с которой, чтобы обрести человечность, нужно служить наиболее достойным из сановников, водить дружбу с самыми человечными мужами, держать себя с почтительностью дома, благоговейно относиться к делу, обязанностям и не придавать значения тому, какое жалование получаешь [9, с. 76]. Моральные качества уже даются не «сверху», а приобретаются вполне естественным путем – воспитанием, в процессе общения с благородными мужами. Появляется первая светская норма поведения – «золотое правило», – которая затем встречается и у европейских народов.

Свою задачу философы Просвещения видели в том, чтобы проанализировать истоки религий, связанные с ними общественные нравы и традиции, а затем разоблачить их нелепую бесчеловечность.

П. А. Гольбах (1723–1789) утверждает: «Каковы бы ни были наши суждения о божестве, проще заменить мораль религиозную моралью разума» [5, с. 214]. Выводить обязанности человека следует из природы самого человека. Нравственные обязанности рождаются из необходимого соотношения понятий, не имеющих ничего общего с существованием бога. Нравственность основана на взаимном согласии и уважении к нуждам и интересам живущих на земле.

Развитие светского морального сознания происходит в тесной, можно сказать, диалектической связи с критикой религиозной морали. Именно в отталки-

вании от нее светская мораль принимает ясные очертания. Однако деструктивный момент зачастую превышает конструктивный – критики религиозной морали порой больше, чем конкретных шагов по созданию и укреплению светской морали. И это характерно не только для данной эпохи, но и в последующее время.

На рубеже 19–20 веков наиболее активным светским идеологом является лорд Б. Рассел (1872–1970). «Религия пагубна не только в умственном, но и в нравственном отношении» [10, с. 115]. Пагубна она в силу того, что проповедует этический кодекс, целью которого не является человеческое счастье.

Сама мораль имеет небожественное происхождение. Мораль возникает вследствие конфликта желаний различных людей или конфликта желаний в одном человеке, появляющихся в разное время или даже одновременно. Регулируют отношения между людьми два очень мощных метода: метод уголовного права и метод социальной цензуры. Лучший способ строить отношения между людьми – на основе любви.

Однако в 20 веке происходит атака на светский мир, как со стороны русских религиозных философов (Н. Бердяев, И. Ильин, С. Франк), так и со стороны некоторых западных мыслителей (А. Швейцер). Они обвиняют светскую мораль в бездуховности, в паразитизме на христианских ценностях, в том, что она привела мир к кризисному состоянию.

В изживании «стереотипов и догм» секулярной культуры были твердо уверены представители т.н. русского религиозного возрождения (Н. Бердяев, И. Ильин, С. Франк). Они считали, что безудержный индивидуализм или тоталитаризм, ничем не ограниченное вмешательство в природу, в том числе и человеческую, или рабство технике и тому подобные беды такой автономной и светской цивилизации преодолеваются на онтологическом уровне – внутренним изменением, внутренним переосмыслением и изживанием прежних секуляризованных установок как ересей.

Подводя итоги, можно указать на ряд трудностей, с которыми столкнулась светское моральное сознание:

- необходимо признать, современный мир не достиг того состояния, которое провозглашалось в качестве цели в трудах философов эпохи Просвещения и других гуманистов. В современном мире нет ощущения братства, равенства и справедливости;

- наблюдается стремление «уличить» светскую мораль в отсутствии духовного начала, в отсутствии целей для совершенствования самих себя и окружающего мира, творческой активности для таких перемен;

- происходит смешение понятий «светский», «секулярный» с понятием «атеистический», что является грубой ошибкой;

- распространяются призывы отбросить идеи светского мира и начать строить новую культуру на религиозном фундаменте. С другой стороны, широко распространенными являются идеи о сотрудничестве государства и церкви. За такое сотрудничество выступают как католическая, так и православная церковь, а также правительства ряда стран.

Возникает задача разработать новые рациональные принципы поведения человека среди других людей, привить чувство благоговения перед каждой жизнью, перед каждым человеком и тем самым доказать, что светское моральное сознание отнюдь не лишено духовного начала.

### Список литературы

1. Бердяев Н. Новое средневековье. – М.: 1991.
2. Вебер М. Социология религии. – М.: 1991.
3. Гольбах П. Религия и здравый смысл. – М.: 1924.
4. Гольбах П. Галерея святых. – М.: 1962.
5. Гольбах П. Письма к Евгению. – М.: 1956 – С.214
6. Древнескитайская философия. Т.1. – М.: 1963.
7. Иванов В. Г. История этики древнего мира. – Л.: 1980.
8. Ильин И. Кризис безбожия // Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. – М.: 1993.
9. Конфуций. Изречения. – М.: 1994.
10. Рассел Б. Почему я не христианин. – М.: 1987.
11. Шартре Р. Культурные истоки Французской революции. – М.: 2003.
12. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. – М.: 1992.
13. Франк С. Новая этика немецкого идеализма (Н.Гартман). – М.: 1992.
14. Гараджа В. И. Религиоведение. <http://www.philosophy.ru>

**УДК 177.61**

### ПРОБЛЕМА СУБЛИМАЦИИ ЛЮБВИ\*

**Н.В. Никишина**  
Горловка, Украина

Одной из центральных проблем экзистенции, личности является проблема сублимации потребностей и ценностей. Как известно, процесс сублимации, трансформации, возвышения, характерен именно для человека. Он предполагает восхождение от низшего к высшему, переход человека на более высокий уровень развития. Если большинство западных философов, психологов, основываясь на психоанализе З.Фрейда, ведут речь о сублимации потребностей, в первую очередь биологических, то в центре внимания русских религиозных философов находится проблема сублимации ценностей. На наш взгляд, здесь имеют место два качественно отличных друг от друга уровня сублимации.

В центре нашего внимания находится проблема сублимации любви как базовой ценности личности. Данный процесс предполагает не только преобразование сексуальной энергии в оформление чувство любви между мужчиной и женщиной, но и восстановление в человеке «образа и подобия Бога». Этот путь духовного формирования, развития человека включает в себя несколько этапов, или стадий.

Первый этап – любовь к себе. Человек должен научиться любить себя, он должен осознать и утвердить свое личностное начало. Не зная любви к себе, невозможно по достоинству оценить и полюбить другого человека. Здесь происходит осознание ценности своего «Я», собственной богоподобности, становление персоны мужчины и женщины. Однако любовь к себе имеет промежуточный характер. Приоритет исключительно личных потребностей и интересов лишает человека полноценного общения с окружающими, способности любить. Отвергая любовь к другому, самотрансценденцию, он тем самым отвергает и возможность быть счастливым.

Следующим шагом, который должен сделать человек, выступает признание ценности, уникальности, богоизбранности другого. Преодоление эгоизма, эгоцентризма позволяет нам открыть себя для общения с другими людьми. Исходя из личных предпочтений, каждый из нас формирует свой круг общения. На данном этапе человек руководствуется критерием качества, а не количества. Будучи готовым принести в жертву собственные потребности, интересы, даже жизнь ради близких людей, человек утверждает ценность этого общения. Человек по своей природе андрогинчен. Он является собой единство мужского и женского, активного и пассивного, духовного и телесного начал. На втором этапе человек должен восстановить свой андрогин. Каждому «Я» предназначено единственное в мире «Ты», без которого невозможно достижение целостности, гармоничности и совершенства личности. Оба пола, и мужской, и женский, представляют собой отдельные половины единого целого. Они пребывают в поиске друг друга, стремясь восстановить первоначальную целостность.

Третьим этапом сублимации любви является любовь к людям. На данном этапе в результате осознания единой сущности всех людей каждый отдельный человек ощущает свою сопричастность, единение со всем человечеством. Индивидуального пути спасения и бессмертия не существует. В.С. Соловьев констатирует, что действительно спастись, т. е. возродить и увековечить свою жизнь в любви, каждый отдельно взятый человек может только вместе со всеми. Более того, человек должен позаботиться не только о ближнем, дальнем, обществе в целом, но и изменить свое отношение к природе, признать ее ценность. Речь идет о реализации идеала всеединства и сизигии.

На четвертом этапе человек, как все сущее соединяется с Богом. По мнению русских религиозных философов, итогом этого этапа сублимации любви становится «воскрешение мертвой природы для вечной жизни», «реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи» (В.С. Соловьев), «преображение земли и мировой плоти», «вселенское соединение людей новой любовью» (Н.А. Бердяев). Иными словами, сублимация любви выступает главным условием достижения бессмертия материальным началом, реального воплощения «истинной идеальной человечности». Именно здесь реализуется мистически-любовный союз человека и Бога. Путь к Богу пролегает через любовь к Божиим творениям, ко всему миру в целом. В любви выражается божественная сущность человека. Каждый желающий познать Бога должен открыть свое сердце любви, поскольку установление Бого-Сыновних отношений возможно только при свободном выборе любви, единения со всем сущим.

## УДК 18

### СИМВОЛИКА СВЕТА И ЦВЕТА В ЖИВОПИСИ ФЕОФАНА ГРЕКА

**О.Ю. Лисицына**  
Симферополь, Украина

Первую трактовку символа дал Платон как «интуитивно постигаемое указание на высшую, идеальную форму объекта». Эта трактовка символа, развитая в дальнейшем неоплатониками, стала основой христианского символизма в средневековом искусстве.

Согласно воззрениям раннехристианских мыслителей V в., символ выступает как своего рода посредник, связывающий мир, недоступный чувствам и невидимый, и мир человеческий, земной. Крупнейший философ XX века Павел Флоренский также утверждал, что «духовное созерцание воплощает вещи невидимые в символическое тело, сообразное им, хотя и приспособленное к нашей, – земной, затемненной, – способности познания» [1].

Во всех сферах средневековой культуры используется язык символов: в архитектуре, живописи, духовной и светской литературе, прикладном искусстве; в философии и теологии развиваются традиции символического знания, сформировавшиеся в период патристики.

Особую роль в византийской эстетике играли свет и цвет как модификация и реализация «прекрасного». Божественную сущность, красоту религиозные философы видели в сиянии (свете), считая, что вся информация в структуре небесной иерархии передается в форме духовного света, который иногда принимает образ видимого сияния. Уже в трактате VI века «О небесной иерархии» цветопись иконописи тесно связана со световой символикой. Белый цвет – символ Божественности Света – переливается всеми цветами радуги, имеет символическое значение отрешенности от мирского (цветного). Этот цвет означает сияние вечной жизни и чистоты. Золото имеет особое смысловое значение – царственной славы, достоинства, богатства; высокая значимость его, прежде всего как символа света, божественного непроницаемого света. Черный цвет в противоположность белому – символ небытия, отречения от мирской суеты и богатства. Концепцию дополнили исихасты, с точки зрения которых вся духовная сфера буквально пронизана светом и с помощью определенной психосоматической техники возможно достигнуть его созерцания.

Родившись в разгар исихастских споров, в тридцатых годах XIV века в Константинополе Феофан Грек не мог остаться равнодушным к учению об «умной молитве». Влияние исихазма на искусство живописца видно в строгости идержанности его работ: движение уступает место торжественному покоя, в лицах подчеркивается аскетизм. Тело пишется не при помощи сочных мазков и смело брошенных бликов, а посредством сухих, тонких линий. Особенность феофановского искусства, связанная с исихазмом – «тональный» колорит: почти суровая монохромность, преодолевающая пеструю многоцветность восточной византийской палитры.

Феофан приезжает на Русь уже вполне сложившимся мастером, расписавшим около сорока церквей. Вначале в его новгородских фресках преобладает сложившийся в Византии стиль. Во фресках церкви Спаса Преображения в Новгороде цветовая гамма крайне лаконична. В фигурах преобладают охристые тона. Они смоделированы белыми пробелами. Именно здесь проявляется исихастское учение о Божественном свете, который появляется не в результате плавного перехода через тень и светотень. Свет в этих фресках иррационален по природе, часто пробелы появляются там, где должна быть тень. Грек в церкви Спаса «вылепил» красками то, что увидели и почувствовали аскеты его времени. Световые блики у Феофана – это указание на неземную природу изображаемого, на просветляющий Свет горнего мира. Лучи его словно пронизывают собой все сущее, они зовут к другому миру. На связь творчества Грека с учением исихастов указывают и особенности изображения святых – большинство из них художник «застал» в момент молитвы: руки их воздеты к небу, лица спокойны, а некоторые даже не имеют телесных очей, не в этот мир обращен их взор, а в «горний». Аскеты Феофана буквально творят «умную молитву». Столпники кончиками пальцев, на которых лежат белые мазки,

соприкасаются с божественным светом. Без этого света не было бы ни их лиц, ни их фигур. Свет буквально «лепит» эти образы.

Как истинный художник, во время пребывания в Новгороде Феофан интуитивно настраивался на национальный лад в искусстве, живо воспринимая все характерное для местной школы. Грек, имевший в этом городе учеников, безусловно, оказал на них сильное влияние, но и традиция древнерусской живописи с её любовью к ярким сочным цветам и реалистичности образов оказала влияние на византийского мастера. Показательна икона Донской Богоматери, где ясно виден синтез живописной манеры Феофана и традиций новгородской школы живописи. В скромную красочную гамму иконы введены несколько впечатляющих по силе своего цветового звучания «ударов» синего – чепец и рукав Марии, свиток Христа. Лица и руки фигур написаны легко и свободно, в феофановских традициях, хотя в приемах письма уже намечается приближение к поздней плави: тело имеет коричневато-оливковый оттенок, переходящий в зеленый, носы очерчены смелыми красными линиями, очень тонко дана подрумянка, энергично и легко брошены движки. Общая цветовая гамма несколько выпадает из линий развития новгородского колорита, более светлого и звонкого, но, с другой стороны, она не похожа и на то, что типично для чисто византийских икон XIV века с их изысканными полутонаами.

Данное колористическое решение занимает особое место в истории живописи того времени. Новыми для творчества чертами Феофан был обязан русским мастерам, с которыми он, несомненно, сблизился за время своей долгой жизни на Руси. Древнерусское искусство трансформировало византийские традиции соответственно русскому мировосприятию. Поэтому русской иконописной традиции Феофан обязан более мягким и плавным ритмом линий, умением силуэтствовать фигуры, более спокойным общим настроением и сосредоточенностью образов.

Феофан Грек – один из величайших иконописцев, чье самобытное творчество соединило в себе византийскую и древнерусскую традиции и оказало влияние на всю дальнейшую историю иконописи.

#### Список литературы

1. Флоренский П. Столп и утверждение истины. – Собр. Соч. В 2т. – Т.1. – М.: 1990. – С. 566.

**УДК 130.2**

### ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КУЛЬТУРЫ И СУБКУЛЬТУР (ценностный уровень)

**И.В. Чупахина**  
Симферополь, Украина

Культурологических работ по изучению проблемы взаимодействия культуры и субкультур недостаточно, хотя очевидна важность этих исследований. В то же время существует определенный спектр мнений по вопросу взаимодействия культур. Это работы таких ученых, как А.Я. Флиер, М.С.Каган, П.С.Гу-

ревич и многих других. Мы, рассматривая субкультуру как систему, считаем справедливым применять эти разработки в нашем исследовании.

Решающее значение в процессах взаимодействия культуры и субкультур приобретает изменение духовных ориентиров, ценностей, областей деятельности, порождение новых форм культурной активности и образа жизни людей под влиянием импульсов, исходящих от различных культурных (субкультурных) конфигураций. Обычно оценка результатов взаимодействия осложняется тем, что еще не выработаны критерии, позволяющие вынести на этот счет однозначное суждение.

На наш взгляд, наиболее корректна попытка рассмотрения вышеозначенного взаимодействия на ценностном уровне, потому что именно ценности, установки, интересы и мотивации являются решающим фактором самоопределения человека в одной или нескольких субкультурных группах.

Цель данной статьи – попытка рассмотрения взаимодействия культуры и субкультур на современном этапе, учитывая как механизмы сохранения и трансляции опыта, так и изначальную способность культурного процесса к динамике.

Сущностной основой культуры любого общества являются ценности, значения, нормы, символы. Сущность ценностей во многом зависит от господствующих норм культуры, сложившихся стереотипов поведения, от диктата рекламы и моды. Разумеется, предметные ценности более или менее тесно связаны с истиными потребностями человека, но всегда их значение определяется социальной сценкой, культурными установками.

Ценности определенным образом структурируют, организуют восприятие мира, задают способ его переживания. Человек выбирает определенную систему ценностей, с которыми он вступает во взаимодействие и которые раскрываются перед человеком благодаря имеющимся у него перспективам. На основе этого мы делаем вывод, что специфические субкультурные ценности, сформировавшиеся в «нишах», ограничивают человека, но и дают ему возможность шире развернуть свой творческий потенциал в приоритетной для него области. Выделяя субкультурные ценности как специализированные, к общесоциальным мы можем отнести систему этических ценностей; для каждой субкультурной группы понятия: справедливость, красота, добродетель и т.д. – имеют свою трактовку содержания.

Воспринимая субкультурные ценности, человек опирается на опыт предшествующих поколений, на культурный контекст, в который он погружен.

Механизмы воспитания и социализации являются фундаментом смысложизненных ценностей человека. Устойчивость ценностей обуславливает то, что они трудно поддаются корректировке.

Любое утверждение воспитуемый воспринимает через призму своих установок. В возрастных субкультурах проблема взаимодействия отражена в конфликте поколений. Изменчивость культуры во многом основывается на том, что каждое новое поколение трансформирует ценностный мир в соответствии со своим возрастным мировосприятием. Во многом оно обусловлено физиологическими факторами. Т.е. ротация поколений мотивирует новый этап в аксиологическом развитии культуры формированием новых способов воплощения и трансляции ценностей, наряду с сохранением тех, что доказали свое непререкаемое значение в истории культуры.

Стабильность ценностных установок не зависит от ранга ценностей, а вот механизмы и условия их формирования более тесно связаны с тем, каковы эти ценности. Складываясь на фоне определенной субкультуры, скажем, профес-

сиональной или элитарной, ребенок получает ценностный заряд, формирующий в определенном смысле его будущее. Но этот фактор не является системообразующим, потому-то, представляя детскую субкультуру, ребенок видит мир через призму ее ценностей, выбирая для себя субкультурное поле, основываясь на личном опыте, традициях, модных течениях и т.д.

Мотивационную роль в практическом поведении индивида могут играть переживание, эмоциональное влечение, чувство. Эти факторы являются психологическим субстратом и фундаментом ценностного отношения.

Радикальные изменения в целостном сознании произошли с выделением конфессиональных и профессиональных субкультурных групп. Религия подчиняет себе нравственность и претендует на господство во всех других сферах ценностного сознания. Каждая религия утверждает и распространяет ею выработанные ценностные представления не только на чисто духовном уровне религиозного сознания, но и на практическом духовном уровне обрядности, ритуального поведения и испытывает глубочайшую потребность в средствах художественно-образного воплощения своих ценностей.

Профессиональные субкультуры также вырабатывают собственный аксиологический потенциал подобно этническим и конфессиональным, но иным способом – отвлеченно-теоретическим, на уровне рационального обобщения: они осмысливают, упорядочивают, обосновывают и формулируют основные принципы ценностного сознания человека – его мировоззрение. Надо отметить в среде профессиональных субкультур наличие различных методов решения аксиологических задач. Опираясь на знания, добываемые науками, или исходя из содержания обыденного, практического знания, или рационализируя иррациональное – «веру, надежду, любовь», религиозные чувства, мистические ощущения причастности человека к потустороннему, складывается мировоззрение человека, а мировоззренческая рефлексия – обязательна, имманентна, специфична для них как для особых форм общественного сознания. Субкультуры, опирающиеся на практическое знание о мире, не растворяются в нем, не сводятся к нему – уже потому, что оно всегда частично, односторонне представляет мир с его физической или химической, или биологической, или математической, или социальной стороны.

Субкультуры не определяют мировоззрения в буквальном смысле этого слова, т.е. не являются основой для осмыслиения мира как такового, при этом одновременно учитывая его субкультурную направленность. Последняя не может не выражать и не обосновывать то или иное отношение человека к миру, к Богу, к окружающей действительности и к самому себе как особой форме бытия – носителю этого отношения, субъекту. А отношение это по самой своей природе аксиологично, оно есть форма ценностного сознания.

Таковы общие контуры феноменологии ценностного сознания в культуре и его сложных, разнообразных и исторически изменчивых связей с познавательными формами человеческой деятельности. Опираясь на вышеперечисленное, можно сказать, что при взаимодействии культуры и субкультуры именно на ценностном уровне формируются конфликты, очерчивающие границы субкультурных групп в общей культурной среде. Результатом взаимодействия на этом уровне являются создание, поддержание и обновление общечеловеческой системы ценностей.

Возникшая в субкультурной среде, ценностные категории лишь тогда становятся общепринятыми, когда их формирование происходит одновременно в достаточном количестве субкультурных групп. Причем этот процесс можно

проследить в следующей динамике: мысль, возникающая в общественном сознании на уровне потенциальной идеи, транспонируется в субкультурные группы и либо исчезает, отвергнутая в силу противоречивости контекста, либо после известной адаптации возвращается в традиционную культуру в качестве общечеловеческой ценности.

**УДК 177.61**

## **ЛЮБОВЬ КАК ЭТИЧЕСКАЯ УНИВЕРСАЛИЯ\***

**A. С. Турпетко**  
Симферополь, Украина

С.Л.Франк сравнивал моральный мир со сложным узором «нескольких переплетающихся и взаимно перекрещающихся нитей». Каждая из нитей соперничает с остальными ради преобладания над ними. Нам же нужно разобраться в этом хитросплетении, чтобы определить действительную роль моральных принципов в жизни. Безусловно, любовь является важнейшим из них, будучи тесно вплетенной в мораль, хотя бы благодаря тому, что заключает в себе необходимость самосовершенствования человека. Многовековое разделение любви на более и менее совершенную задает предпосылки для этого. В качестве этической универсалии рассмотрим любовь к Богу, к другим людям, а также себялюбие, или эгоизм, если понимать его, подобно Аристотелю, как воспитание в себе добродетели.

Философы Античности (Платон, Аристотель и Цицерон) говоря о том, что человек должен стремиться к улучшению своей природы, добродетелей, указывали, что высокое любовное чувство не может зародиться в порочных людях. Кроме этого, само определение Аристотелем термина *philia* как «нравственно прекрасного» и причастного добродетели, не позволяет рассматривать это понятие вне этики. Античные философы замечали, что человек, любящий должным образом, продолжает становиться более добродетельным.

В христианской этике любовь занимает центральное место. Здесь акценты несколько перемещаются. В первую очередь ...*не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас.* (1 Ин. 4,10). В. Н. Лосский подчеркивает, что человек должен своим покаянием, жизнью по заповедям Божиим заслужить высшую степень любви. По словам Блаженного Августина, святая любовь «поднимает нас к высотам, воспламеняет в нас жажду вечного, непреходящего, неумирающего». Подобная любовь способна наделить человека божественными качествами: мудростью, человеколюбием, терпеливостью, как писал Максим Исповедник. Она «очищает дух ... и открывает духовные сокровища в нем самом».

Следующая по значимости в христианской этике любовь – любовь к ближнему. Она основана на сострадании, без чего невозможно милосердие, желание и делание блага для других.

В. Н. Лосский указывает еще одно преимущество любви: стремление любящих к абсолютному «никогда не перестанет таить щемящую тоску по раю, из которой и рождаются героизм и искусство». Видимо, это стремление и задает необходимость самосовершенствования.

Любовь позволяет человеку видеть людей вокруг себя, как говорил В. Франкл, понять ценность и достоинство другого человека, необходимость его. Безусловно, смена установки на «я», на обладание для себя на созидание ради другого человека свидетельствует о моральности. Значимость дружбы или любви с добродетельным человеком подчеркивалась еще Платоном и Аристотелем: это может несказанно обогатить любящего духовно.

Р.Г. Априсян считает именно потребность в единении с другими основой морали. По его словам, именно любовь помогает преодолеть разобщенность и отчужденность, возникающие между людьми. В этом смысле не только любовь, но и сама ее потребность оказывается связанной с нравственностью.

Любовь является этической универсалией, так как неразрывно связана с областью морали и нравственности, органично вплетена в их ткань. Точкой пересечения любви и этики является: совершенствование себя любящим человеком; стремление к абсолютному, преодоление себя; познание других людей, желание им блага; стремление к единению с другими.

**IV секция**  
**Политическая философия**

**УДК 329.12**

**СОЦИАЛЬНЫЕ ТУПИКИ НЕОЛИБЕРАЛИЗМА\***

**Л.Ф. Малафеев, В.Я. Лукаш**  
Симферополь, Украина

В свое время либерализм рассматривался как путь раскрепощения личности от засилия феодализма, тирании монархов и духовного диктата церкви. Зарождающийся капитализм высоко поднял знамя либерализма. Выдающиеся мыслители Дж.Локк, Т.Гоббс, Ш.Монтескье, Б.Чичерин и другие заложили фундаментальные теоретические основы либерализма. Однако в минувшем XX столетии и сегодня классический либерализм трансформировался в неолиберализм, стараясь приспособиться к требованиям времени, эре информатики, глобализма и радикальных социальных перемен. Поэтому в теоретическом арсенале либерализма, претерпевшем модернизацию, появились новые мотивы, старая оболочка была немного отшлифована, хотя содержание мало изменилось. Главными требованиями неолиберализма ныне выступают: неограниченное государство частной собственности, в том числе и на землю, стимулирование частной инициативы и предпримчивости, невмешательство государства в экономику, полная свобода личности, принцип индивидуализма, построение на этой основе «демократического общества» и «самостоятельного» государства. В политической практике реализация этих требований предполагает разгосударствление собственности и ее последующую приватизацию, децентрализацию управления экономикой, либерализацию цен, деполитизацию трудовых коллективов, коммерциализацию средств массовой информации, образование политических партий пробуржуазной ориентации и их проталкивание к власти.

Современный неолиберализм имеет международный характер и приобретает формы либо радикального, либо умеренного характера. К нему тяготеют реформистские и откровенно буржуазные партии, а нередко и экстремистские силы. Именно под флагом неолиберализма действуют правительства стран «золотого миллиарда», международные финансовые центры, многие политические режимы стран СНГ.

Естественно задать вопрос: каковы результаты реализации программ современного неолиберализма?

Если обратиться к глобальным аспектам мирового неолиберализма, то можно обнаружить стремительную поляризацию между богатыми и бедными странами, прогрессирующее массовое обнищание населения. К началу XXI века 80 % мирового ВВП присваивалось 24 странами, в которых проживали 15,5% населения планеты. Остальные 20 % мирового ВВП приходилось на долю 108 стран, где проживали 85,5% населения планеты. Причем в большинстве стран Азии, Африки и Латинской Америки люди вынуждены жить за неполный доллар в день. Одновременно долг стран «третьего мира» перед Западом составляет 3 триллиона долларов.

Аналогичная картина наблюдается и в Украине, внешний долг которой достиг 15 млрд. долларов и около 80 % населения относится к категории бедных, живущих ниже прожиточного минимума. Это дополнилось глубочайшим системным кризисом, затронувшим все сферы жизни общества и представляющим угрозу национальной безопасности страны. Неслучайно эта проблема оказалась сегодня в центре внимания всех ветвей власти.

Приватизация собственности – главный постулат неолиберализма привел к тому, что за годы независимости Украины из нее было вывезено 60 млрд. долларов, а иностранные инвестиции составили всего 6,7 млрд. долларов. Страна поэтому переживает небывалую экономическую разруху и массовую социальную обездоленность населения. К примеру, приватизация железных дорог в Англии привела к росту железнодорожных катастроф, и правительство попыталось снова взять эту собственность под контроль государства. Аналогичная картина наблюдалась и в США, где, благодаря закону о приватизации, принятому в штате Калифорния, население 8 штатов и провинции Онтарио в Канаде, всего 50 млн. человек, на 30 часов были отключены от электроэнергии. Таковы результаты разгосударствления собственности и ослабления регулирующей роли государства.

Свобода индивида и личности – таково основное требование неолиберализма. Трудно рассуждать о социальной свободе при наличии массовой безработицы и голода. По данным ООН в 2004 году в мире насчитывалось 840 млн. голодающих и ежегодно умирает от голода до 100 тысяч человек [1, с. 27]. О какой свободе слова можно говорить, если, например, в США 20 корпораций владеют 90 % всех средств массовой информации? Коммерциализация СМИ в Украине тоже означает, что население вправе получать лишь ту информацию, которая удобна владельцам телеканалов и прессы. По мнению Дж. Сороса, либералы считают, что вся общественная деятельность и человеческие отношения, в том числе, должны сводиться к одному знаменателю – деньгам [1, с. 46].

Неолиберализм извратил и социальные ценности общества дегерилизовал историческое прошлое, внедряет в сознание людей бациллу национализма и отчужденности, примитивных инстинктов. Разве можно считать гуманистическим идеалом судьбу киллера, проститутки, члена, наркомана, грабителя или убийца? Но именно эти стандарты пропагандируются современным телевидением и бульварной прессой.

Неолиберализм способствовал отчуждению граждан от собственности политического участия в общественной жизни, от общенародных духовных ценностей, подменив их поп-культурой.

Таким образом, торжество неолиберализма, его преобладание в развитых странах» и государствах-сателлитах привело не к социальному и духовному прогрессу, а к глубокому кризису общественного сознания и массовой социальной обездоленности населения. Мир оказался в социальном тупике, выход из которого весьма проблематичен.

### Список литературы

1. Кравчук Н.В. Мифы «Смутного времени» и его реалии. – Киев: 2005. – 95 с.

**УДК 316.32**

## ЦІВІЛІЗАЦІЙНІ СТАНДАРТИ ТА МОДЕРНІЗАЦІЙНІ КОНЦЕПТИ ФОРМУВАННЯ ПРИНЦИПУ ВІДКРИТОСТІ У ПОЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

**P. В. Войтович**  
Київ, Україна

Потреба та можливості утвердження нових цивілізаційних стандартів суспільного розвитку сьогодні призвела до інтенсивності оформлення чітких інституційних форм модернізації у різних сферах суспільного життя як окремої країни так і світоустрою вцілому. Саме такі методологічні конгломерати визначили нове предметне поле науки, а також визначили нові практико-прикладні імперативи реалізації принципу відкритості у сучасному суспільстві так званого комунікативно-глобального стандарту.

Сучасні політичні концепти все частіше зводять модернізацію до важливого показником розвитку держави, рівня життєдіяльності громадян, а відповідно і важливої передумови демократичної, соціальної, політичної та культурної організації суспільства. Водночас все частіше вона породжує тенденції кризових явищ, глибинних суперечностей, що в кінцевому випадку засвідчує «кризу ефективності національних держав», «кризу легітимності міжнародних інститутів», а отже й «кризу ідентичності» сучасної людини, яка обережно ставиться до «космополітичних цінностей» і надає перевагу національним орієнтирам суспільного розвитку, як каталізатору долання внутрішніх та зовнішніх суперечностей такого розвитку. Відповідно до цього на нашу думку жодною мірою не може існувати рівноважного ставлення до нових цивілізаційних стандартів суспільного розвитку, оскільки вони можуть призводити до втрат людством попередніх досягнень цивілізації, а також до неможливості виробити адекватні сучасній ситуації модернізаційні концепти, а саме головне реалізувати принцип відкритості у глобалізаційному розвитку.

Важливого значення в контексті розгляду даного питання набуває проблема морального та інтелектуального розвитку людини, здатної створити певний модернізаційний концепт, а відповідно і вміти його впроваджувати в ситуації реалізації цивілізаційних стандартів розвитку відкритого суспільства.

Сучасний світ перебуває у ситуації цивілізаційного антагонізму, оскільки не має чітко зваженої модернізаційної позиції щодо власного суспільного вибору. І це є принципово складною проблемою у реалізації механізмів внутрішньої та зовнішньої відкритості, оскільки все частіше це може призводити до парадоксально-драматичного відчуження людини від продуктів сфери своєї політичної життєдіяльності. Відкритість закономірно є формою суспільної організації, яка забезпечує найвищий рівень та найвищу форму реалізації людської активності та людської свободи, які з необхідністю узгоджуються з правилами та нормами функціонування суспільства. Слід також відзначити, що відкритість характеризує найвищу форму реалізації можливості людини на право виступати незалежним суб'єктом суспільно-політичної практики, від ролі якого залежить реалізація цивілізаційного стандарту розвитку.

Сучасний політичний концепт визначає принципи постіндустріального глобально-комунікативного суспільства одним із імперативів якого є створення інформаційних продуктів, як одного із засобів утвердження цивілізаційного

стандарту розвитку. Саме такий стандарт при застосуванні принципу відкритості є необхідною умовою утвердження політичної, економічної та загальноцивілізаційної свободи (як права на можливість користуватись продуктами світової спільноти одним із яких є демократія як міжцивілізаційний продукт, а не національного регламентованій). Концентрація умов реалізації принципу відкритості є засобом політичного вдосконалення.

Проте, аналізуючи онтологічні та гносеологічні засади розуміння змісту даної проблематики, доцільно вказати і на певні політичні ерозії, які притаманні цивілізаційним стандартам розвитку, а саме це ерозії базових, фундаментальних цінностей контролю за дотримання яких перебуває в руках відповідних електронно-комунікативних груп, які і здійснюють технології маніпулювання політичною свідомістю громадян. Проте це жодною мірою не дає реальних підстав нехтувати загальноприйнятими цивілізаційними стандартами розвитку.

Реалізація цивілізаційних стандартів суспільного розвитку передбачає побудову універсального співтовариства основними суб'єктами якого є різні національні ідентичності, які виконують свій глобальний обов'язок розроби та цілеспрямованого впровадження нового модернізаційного концепту розвитку політичного світу. Така ситуація на нашу думку може привести до появи нових граничних ситуацій у реалізації синтезованої глобалізації, метою якої є адекватно поєднати радикально протилежні імперативи цивілізацій, що у свою чергу призведе до квазімодернізаційних моделей суспільного поступу. Тому в результаті появи таких методологічних конструкцій все частіше постає питання конфлікту між цивілізаціями або висловлюючись з позиції С.Хантінгтона «зіткнення цивілізацій», яке реальне може являти собою загрозу міжнародній безпеці, що й приводить до розвіювання певного романтизму у такій модернізаційній системі, який реально протистоїть організації нового світопорядку. Пояснити таку онтологічну ситуація можна виходячи із чіткого розуміння змісту цивілізаційного розвитку та детермінованості його відповідними модернізаційними схемами відкритості. Основний аргумент цього полягає у розумінні рівнозначної цінності та історичної унікальності модернізаційного розвитку цивілізацій.

Гносеологічно обґрунтованим є розуміння цивілізаційної проблематики у контексті створення методології нової політичної відкритості. Основним із критеріїв такої методології має виступати забезпечення цілісності людини у сфері нового модернізаційного дискурсу, який має на меті відшукати альтернативний шлях розвитку кожної окремої цивілізації, який базується на принципі відкритості в ознайомленні з певними політичними концептами та її передачі змісту таких концептів, які сформувались в межах певної політичної ситуації окремої країни.

Рівнозначна цінність цивілізації проявляється через її самобутність та унікальність. Проте тут же постає питання, а якою є цінність такої самобутності, наскільки вона є похідною або самодостатньою і наскільки вона реально відображає ціннісні реалії багатовекторного світу. Тобто важливим є цінувати власну національно ідентичну цивілізаційну модель розвитку, яку б цивілізацію вона не представляла. Тому за таких обставин самобутність перетворюється на самоцінність цивілізаційного розвитку. Проте, можливість реалізації відповідних загальнозвінзаних цивілізаційних стандартів розвитку залежить від ступеня свободи індивідуальної, політичної чи навіть міждержавної. Якщо ж у протилежному випадку окремим цивілізаціям цього досягнути не вдається ім приходиться наздоганяти чужі цивілізаційно-культурні ідентичності без найменшого

права впливу на їх розвиток чи зміну цивілізаційних пріоритетів. Тобто в цілому постає питання про безпосереднє копіювання загальновизнаних стандартів розвитку.

Наскільки б вдало не були сформульовані ті чи інші цивілізаційні стандарти, і якщо та чи інша цивілізація перебуваючи під впливом відповідної культури приводить до нівелювання принципу відкритості то вона з необхідністю зобов'язана відмовитись від загальноприйнятіх модернізаційних концептів щоб зберегти свою власну ідентичність в умовах глобалізації. Проте, при цьому доцільно протистояти появі так званих симбіозних форм модернізаційного розвитку, оскільки вони перешкоджають збереженню цивілізаційно-культурної ідентичності.

Цілком справедливим є зауважити, що глобалізація, яка визначає дотримання єдиних цивілізаційних стандартів частіше за все вона приводить до заперечення гуманітарних цінностей відкритого суспільства, що в кінцевому результаті перетворює громадськість на соціально та модернізаційно-аморфний клас, який відчуває свою приреченість на користування лише тими цивілізаційними нормами, які були запропоновані в загальновизнаних цивілізаційних контекстах.

Одним із факторів соціальної, політичної та модернізаційної активності постає можливість та необхідність зміни постійної архітектоніки політичного світу шляхом міжцивілізаційного діалогу. Людина в першу чергу має відчувати себе активним суб'єктом облаштування не лише архетипу внутрішньої відкритості, але й зовнішньої відкритості цивілізаційного розвитку. В протилежному ж випадку може наступити антропологічна катастрофа, яка відповідно приведе до занепаду цивілізації.

Таким чином, цивілізаційні стандарти, їх пошук та адекватність застосування в межах окремої держави є предметом відповідних модернізаційних концептів, основним імперативом яких є забезпечення відкритості функціонування різних національно-ідентичних структур, що й складає на сьогодні основне герменевтичне коло політичної філософії.

УДК 316.47

## ОБЩЕСТВЕННАЯ ЭКСПЕРТИЗА КАК ФОРМА ГРАЖДАНСКОГО ДЕЙСТВИЯ

В.Ф. Шрейдер  
Омск, Россия

Актуальность заявленной проблемы обусловлена тем, что в обществе трансформационных процессов, где не работает старая шкала ценностей, но еще не сложилась новая шкала ценностных ориентиров, общественная экспертиза в определенной мере выступает механизмом компенсации. Она заявляет о себе как форма гражданских инициатив, как поиск оптимальных форм гражданского согласия.

Цель данной статьи раскрыть роль и место общественной экспертизы в обществе трансформационных процессов, рассмотрев ее как одну из эффективных форм гражданского действия.

Для достижения этой цели автор решает **задачи**:

- ◆ Рассмотреть сущность общественной экспертизы;
- ◆ Раскрыть механизм ее осуществления;
- ◆ Определить специфику общественной экспертизы в условиях общества переходного периода.

Опыт повседневности является существенным условием обеспечения гражданского согласия. Но понимание жизненной реальности предполагает ряд условностей. Одна из них состоит в том, что действующие индивиды руководствуются предложением: их партнеры видят и оценивают мир, в сущности, как они сами. Для прояснения ситуации может быть использован «тезис о взаимности перспектив» А. Шюца [1, с. 48].

Создатель социологической феноменологии А. Шюц подчеркивал возможность взаимодостигаемости сторон на основе перемены мест участниками взаимодействия. Если «здесь» другого становится «моим» (и наоборот), различия перспектив на основе частных особенностей оказываются несущественными. Интерпретация актуальных и потенциальных объектов происходит сходным образом, по крайней мере, эмпирически тем же самым. В результате формируется знание об объектах, которое исключает своеобразие индивидуального опыта и образует типизирующие конструкты (как знание «каждого») [2, с. 131].

Речь идет об универсальном достижении межсубъектной совместности, открытости контактов, которые предполагают сложные рекомбинации «Я» – «Ты» – «Мы». Их следует изучать в контексте межперсональной взаимообращенности, возможностях живых встреч, «увиденности» как движении из разных точек пространства. Так, социальное «вне нас» может наполняться живым конкретным содержанием и осуществляться «в нас», тем самым устранив антиномичность разделенных позиций. По аналогии, следует использовать идеи «самораскрывающейся» реальности С.Л. Франка в аспекте «одинакости жизни людей», «единства и общности в смысле объединенности, совместности, ее упорядоченности как единого конкретного целого» [3, с. 355-373]. Крайне интересными являются построения М. Бубера о взаимной дополнительности особых пластиках общения в рамках дихотомии «Я – Ты» и «Я – Оно» [4]. Это позволяет говорить о концентрированной открытости, предчувствиях взаимной устремленности сообщающихся сторон, их равной социально-человеческой принадлежности. В качестве репрезентативного примера можно рассмотреть современную практику проведения общественной экспертизы.

В принципиальном смысле власть и общество должны исходить из «взаимности перспектив». Но данные «субстанции» рассматривают социальные проблемы не в равном «отдалении» и «приближении», которые на языке психологии, являются нерелевантными. Если допустить, что властные структуры и граждане могут меняться местами (так, что «здесь» большинства населения становится «моим» со стороны государства), гражданская общность будет понимать повседневные проблемы более «близко», соответственно власть с новых позиций не настолько «отдаленно», как прежде. Это видоизменяет процедуру общественной экспертизы, которая, на первый взгляд, требует специальных знаний.

Существенный момент заключается в том, что понимание социальной проблематики обращено к множеству участников, что в конечном счете является условием его успешности. С одной стороны, люди «входят во власть», с другой – специалисты управления перемещаются в среду повседневной жизни. Тогда существующие различия в интерпретации обеих сторон выходят на передний план. Общественная экспертиза обращена именно к разрешению подобных проблем-

ных ситуаций. При этом позиция экспертов противостоит пониманию «взаимности» перспектив, поскольку заключения профессионалов уникальны и противостоят обыденным рассуждениям. Разумеется, в социальной сфере не обсуждаются аномальные, вплоть до патологии случаи, которые являются предметом внимания узких специалистов. Достаточно вспомнить, как звучит призыв «обратиться» или «вызвать» экспертов в драматических, неопределенных или остроконфликтных ситуациях. Не случайно за специалистами закрепляются качества особой зоркости, наблюдательности и ума (соответственно в поле их зрения оказываются редкие приметы, детали, неожиданные обстоятельства). Конечно, в отдельных случаях обыденное сознание способно не менее точно отражать действительность, особенно если ее содержательность является крайне наущной и жизненной для граждан (специалисты замыкаются в мире профессиональных интересов и в ряде случаев не замечают перемен или не обладают необходимой компетентностью). Но повседневное понимание не заключает точных систематических наблюдений. Оно отправляется от отрывочных сведений и фактов – в отличие от мнения экспертов, которые скрупулезно подходят к изучению конкретных явлений, применяют методы научного познания, и их профессиональное кредо превращается в предмет особого доверия, исследовательские усилия окружаются ореолом уважением (вплоть до трепетной веры). Вместе с тем универсально-житейское правило «доверяя – проверяй» следует распространять и на мнение узких специалистов. Конкретная практика показывает, что они являются далеко не бездесущими, не выходят за рамки типичных наблюдений и доводов здравого смысла. В частности, приглашение на «экспертизу» не освобождает заключительные выводы и мнения от влияния практических интересов и эгоистических мотивов. Именно это обстоятельство имеет в виду Л.Г.Ионин, когда говорит о необходимости проверки внутренней, формальной организации экспертного знания, которая не позволяет отделить его от повседневности и препятствует представлению как автономной сферы строгой объективности.

Автором выделяются три основных уровня понимания в структуре обыденного сознания: речевое высказывание, ход в игре и физическое действие [1, с. 49]. В отношении общественной экспертизы первый уровень означает, что представители общественности стремятся поставить вопросы непосредственно-жизненного порядка в своих обращениях к власти. На втором – формулируются более строгие, осмысленные практические претензии, появляются конкретные фразеологические обороты в рамках группового общения. На третьем уровне заявляет себя гражданская апелляция как основа понимания сущности проблемы, достигается ее целостность и обнаруживаются основные ее причины.

Развитие верbalного фона заключает позиции и контрапозиции участников как представления об обсуждаемых фактах, ситуациях и обстоятельствах. На этой основе получает развитие диалогизированное действие, в котором первоначально заявленные мнения постепенно оформляются как завершенные, вполне ясные и осозаемые. По отношению к ним выявляются новые контрапозиции, которые в последующем так же предстают относительно завершенными.

Ю. Хабермас называет подобный контекст диалогичности «коммуникативным действием, проявлением особой «коммуникативной власти». В этом случае следует исключать законченные контексты. Участники обсуждения стремятся создать атмосферу взаимности ожиданий. Соответственно, организаторы экспертизы (представители власти) должны осуществлять свои действия «наряду» с представителями общественности. Роли «фаворитов» оправданы до тех пор, пока их носители не превращаются в специалистов-аналитиков, у которых в отношении любой ситуации находится «предваряюще-обобщенный», закончен-

ный ответ. В данном случае нарушается ход обсуждения. А участники, выражающие несогласие, воспринимаются как противостоящие лица, и в результате устраивается дискурсивная атмосфера. [5, с. 21]

«Только открытые структуры коммуникации», подчеркивает Ю. Хабермас, могут обеспечивать самозаявительность граждан, создавать основу развития «вольных ассоциаций», способных влиять на общественное мнение посредством развитой системы аргументов. В этом случае появляется «организованное ядро многоголоса дискутирующей публики», состоящей из граждан государства в их способности решать вопросы на основе принципа большинства и занимать в государстве «место суверена». Для Ю. Хабермаса проблемные обсуждения должны рациональным образом мотивировать решения большинства и придавать долговечность «русскоистскому акту общественного договора, делая легальными и публичными самые острые формы противостояния [5, с. 43].

Эти и другие замечания Ю. Хабермаса подчеркивают принципиальность идей демократического персонализма. Демократический персонализм обуславливает необходимость перехода к более углубленному пониманию способов функционирования и форм коммуникации для формирования «эгалитарной воли граждан». Демократия означает, что общество благодаря уверенному законодателю воздействует «само на себя». Люди получают регулятивные правила и результаты, которые они «в роли граждан государства, и запрограммировали». Идея программирующего взаимодействия «на самих себя», как подчеркивает Ю. Хабермас, реализуется, когда общество представляет одну большую ассоциацию, определяющую «себя саму через посредничество права и политической власти». Тогда реальное положение вещей демонстрирует необходимую циркуляцию власти и гражданских отношений в государстве. [5, с. 48–50]

В данном случае также выявляется особая роль общественной экспертизы на основе зримого развертывания полей интерсубъективного взаимодействия. «Ход» в диалогическом обмене или игровом действии предполагает первоначальное обращение на основе предустановленности или предподготовки к состязательному обсуждению. Далее оформляются диспозиции, которые оцениваются как необходимое вступление в действие-обсуждение в рамках «круглого стола» (в современном варианте разговорных представлений по типу ток-шоу)<sup>1</sup>. Развитие публичного цикла обсуждению сообщает необходимый жизненный смысл, в рамках которого граждане говорят о действительно волнующих их проблемах. В продолжение появляются более обдуманные ответы, которые свидетельствуют, что ответная сторона согласует мысли и действия по отношению к противостоящей.

В герменевтическом смысле диалогическое адресование рассуждений осуществляется с предпозиции: чтобы задать вопрос, надо его поставить. Соответственно живой и открытый разговор, как его понимает Х.-Г. Гадамер, есть процесс взаимопонимания, в основе которого «вникание» в слова собеседника. С ним «считываются» и ставят себя «на его место», причем не для того, чтобы оценить данную личность, но с тем, чтобы понять «что она говорит». Х.-Г. Гадамер подчеркивает смысл общественной разговорной ситуации: восприятие фактической справедливости индивида необходимо для того, чтобы прийти к согласию «по поводу самого обсуждаемого дела». [6, с. 448] Именно эту цель преследует общественная экспертиза.

Форма телевизионного ток-шоу оказывается крайне уместной для реализации уровней диалогического взаимодействия, поскольку участники размещены в рамках прилюдного разговорного представления, находятся «на публике», приглашены в презентативно-персональном порядке и в необходимой мере

освобождаются от «груза» представлений повседневности. Но представители власти и эксперты преимущественно являются специалистами по кругу проблем, которые служат предметом обсуждения. Даже в непосредственном порядке они воспринимают их глубоко и взвешенно, обращаются к своим знаниям, отмечают типичные линии сюжетов, существование принципиальных моментов. В то же время, граждане постепенно «втягиваются» в обсуждаемую проблематику. Их жизненный опыт позволяет улавливать ее несомненный практический смысл и создает основу готовности к прямому рассмотрению. Соответственно развитию взаимного диалога каждая позиция осмысливается и подвергается реактивным оценкам. Новые качественные моменты вызывают острую критику, несогласие и т. п. Только в завершающей стадии они интерпретируются в общем порядке и под обсуждение подводится совместный смысл понимания.

Вместе с тем, в режиме диалога постоянно совершается «перетягивание каната», когда стороны соглашаются и не соглашаются друг с другом, поле их зрения обнаруживает скрытые ходы и умолчания, нежелание быть откровенным и принимать на себя ответственность. Каждое мнение предполагает ответственность как понимание социального смысла, важности жизненного события, в последующем доопределяется и переосмысливается. Человеческие повседневные суждения – не попытка «вторить» собеседникам, а демонстрация подвижного пространства совместности. В результате одна сторона («позиция») переходит в противоположную («контрпозицию»), что создает основу продуктивного взаимодействия. Обсуждение «приоткрывает» галерею социальных типов, мотивов обращений и ожиданий. В завершение проективные версии специалистов и повседневные мнения совместно распространяются на жизнь социального целого. Множество мнений, прежние упреки предстают взаимоусловными, способными проникать друг в друга, убеждая в том, что стороны достигают объективного понимания ситуации.

Как правило, диалог развивается на уровне импровизации, что ставит под сомнение методическую четкость. Более того, он может предполагать и нарушение спланированного канона, в результате чего возникает многослойное обсуждение заявленных проблем. Так, граждане вряд ли осознают, что нередко ими осуществляется подведение конкретной ситуации под типологические основания, процедуры квалифицированного рассмотрения.

В конкретном случае разговорное студийное общение в телеэфире является развертывающимся действием по «опознаванию» актуальной реальности на основе обоюдных рассуждений принципиального характера. Потребность в этом появляется тогда, когда стандартные объяснения экспертов не «спасают» сложные социальные ситуации. Иначе говоря, общественная экспертиза необходима при обилии фактов и подходов, которые не поддаются традиционным интерпретациям. Общественность является экспертом именно по таким ситуациям, когда разрешение социальных проблем оказывается блокированным. Проблемные ситуации граждане могут воспринимать в границах обыденного сознания и тогда формально появляется потребность в экспертах. Вместе с тем экспертиза общественных проблем следует быть «обоюдным разговором».

Анализ проблемных ситуаций постоянно совершается на «стыке» специальных знаний и опыта повседневности. Идея общественной экспертизы не исключает допущение, что определенность мнений экспертов ставится под сомнение окружающей жизнью. Ее неправомерно относить исключительно к их компетенции, которая позволяет официальным лицам снимать свою ответственность за положение дел и отдавать их разрешение на «откуп» специалистам. Когда

социальная проблематика исключительно «освящается» авторитетом профессионалов, может появиться неверно поставленный социальный диагноз.

Каким образом совместить профессиональную повседневность экспертизы как занятие и социальную повседневность как мнение граждан? Целям снятия подобных барьеров и предназначена общественная экспертиза. Граждане отмечают стороны грани реальности, которые кроме них не видит никто. Эксперты освобождаются от иллюзий, что только им подвластно знание жизни. Условием успешности совместных действий является постепенное совпадение позиций профессиональной экспертизы и общественных интересов, обоюдная причастность к животрепещущим темам и вопросам. В этом случае «общественная экспертиза» и «проектные версии» устремляются друг к другу. Каждая сторона является активным участником обсуждения. Дебаты обнаруживают «чего новое» как конкретно-проблемное знание. В конце концов, реализуется позитивный вариант тезиса «совместных перспектив» понимания жизни. Когда участники судят о ней одинаково здраво, взвешенно и ответственно, достигаются принципиальные цели экспертизы. Специалисты избегают полагания на формальную заинтересованность ответственных лиц и одновременно устраняется некритическое мнение массовой повседневности. В результате не происходит разрыва мнений сторон в отношении наущной социальной практики.

Рассмотрение – на первый взгляд – узкоспециальных вопросов экспертного знания позволяет оценить перспективы развития гражданской общности людей в ее взаимодействии с властью. Органы власти должны укреплять себя в качестве цивилизационной общности, которой обеспечивается арбитраж взаимоотношений между социальными группами, слоями и объединениями граждан. Это предполагает известный отход от бинарного характера данных взаимосвязей (деятельность–самодеятельность, подчинение – свобода), а также снятие «драматизации» отношений между государством и гражданским обществом [7, с. 136]. Более полезным и эффективным является не проведение «курсов политики», но определение курса на погружение в дела общества, «увиденность» и «эзимость» активных слоев населения (не только авангардно-активных); закрепление плоральности действующих активных сил. Это и будет переходом к несанкционированной активности населения, устраниению исчезающей социальности, что позволит укрепить формы саморепрезентации населения, развивать самостоятельность социально-гражданских сил, обеспечить качество трансформаций общества, формирование среды парнополитических объединений граждан.

### Список литературы

1. Ионин Л.Г. Понимание и экспертиза // Вопросы философии. 1991, № 10.
2. Шюц А. Структура повседневного мышления // Социологические исследования. 1986, № 3. См. комментарий к творческому наследию социолога: Григорьев Л.Г. «Социология повседневности» Альфреда Шюца // Социологические исследования. 1986, № 3.
3. Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: 1990.
4. Бубер М. Два образа веры. Я и Ты, Диалог. – М.: 1995.
5. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность (московские лекции). – М.: 1995.
6. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: 1987.
7. Соловьев А.И. Три облика государства – три стадии гражданского общества // Политические исследования. 1996, № 6.

<sup>1</sup> Имеется в виду регулярное проведение общественной экспертизы наряду с проектными версиями в формате телевизионного ток-шоу «Как жить будем». Естественно, это не развлекательное разговорное представление. Круг участников включает как специалистов, так и гражданскую общественность.

**УДК 316.4**

**ВІДКРИТІСТЬ І ПРОЗОРІСТЬ У ТВОРЕННІ  
ПОЛІТИКИ ЯК НОВА ПАРАДИГМА ВІТЧИЗНЯНОЇ  
ПОЛІТИЧНОЇ ФЛОСОФІЇ**

**Л.В. Гонюкова**  
Київ, Україна

Сьогодні істотно посилюються претензії до влади зі сторони суспільства. Переважною мірою на низах, а точніше у масовій свідомості закріпився образ влади як суцільно корумпованої. Тому, суспільна потреба в більш прозорій, відкритій та відповідній передбачуваній державній політиці, яка б значною мірою забезпечила внутрішньої елітний консенсус, визначило нову технологію творення такої політики, а також вказала на потребу формування нової парадигми політичної філософії з сучасними концептами та модернізаційно-світоглядними імперативами.

Так, зокрема в сучасному російському політичному дискурсі поняття прозорість влади має декілька значень, а саме, його використовують, коли хочуть підкреслити розповсюдженість та значимість тіньової політики та тіньових відносин, превалювання корпоративних інтересів в окремих групах еліти над загальнонаціональними інтересами. У даному контексті вимога встановлення прозорості влади звучить як прагнення до підвищення рівня публічності, відкритості, особливо у сфері прийняття важливих політичних рішень. Воно відображає бажання політичного класу, переважної більшості істеблішменту посилити роль офіційних механізмів та каналів взаємодії з владою, з офіційними центрами прийняття рішень. У цьому контексті дана вимога функціонально нагадує установку на велику гласність та відкритість при переході з однієї політичної системи (режimu) до іншої (іншого). Можливо, тут має місце певна технократична закономірність: в сучасній політичній історії Росії подібні переходи завжди пов'язують з запереченням закритості та авторитарістю методів попереднього правління, тому супроводжуються появою очікувань політичного класу щодо посилення публічності діючої влади.

Водночас, в умовах зміни політичного режиму, здійснення системного реформування сфер суспільного, життя об'єктивно зростає потреба еліти у значній інформованості про цілі та плани дій нової еліти, особливо коли з точки зору усталених та звичних уявлень, які сформувались раніше у цих еліт, деякі дії не до кінця все частіше стають незрозумілими, потребують ґрунтовних пояснень. У даному контексті вимога прозорості об'єктивно спрямована на створення та підтримку ефективних соціальних технологій узгодження інтересів, в межах яких влада та еліти можуть домовитись про довготривалу співдружність на основі взаємного врахування інтересів.

Зміст сучасного переходу об'єктивно визначається необхідністю встановлення окремих світоглядно-універсальних правил гри для всіх суб'єктів творення державної політики, які б забезпечували державі роль арбітра у ставленні та розв'язанні окремих гносеологічних проблем політичної філософії. У цьому сенсі вимога прозорості використовується вже владою, в ролі звернення до суспільства та еліти в той час, коли істеблішменту пропонується перейти в дії попередньої системи взаємодії, яка б ґрутувалась на індивідуальної домовленості та прозорих універсальних правил гри.

Філософські напрями ХХ століття висувають проблему цінностей на перший план. Феноменологи, герменевтики, аналітики, постмодерністи сперечуються щодо цінностей, які має складати предметне поле та відповідно регламентувати технологію творення політики.

Ганс Ленк вважає, що цінність – це інтерпретаційний конструкт в якому суб'єкт виражає свої переваги. Необхідно відзначити, що характер самої інтерпретації визначається тією філософією, яку використовує суб'єкт. Феноменолог використовує феноменологічну інтерпретацію, герменевтик – герменевтичну тощо.

Вивчення процесу зародження розвитку громадянського суспільства, формування його структурного ядра – сфери громадянської відкритості – дає змогу зrozуміти специфіку функціонування інститутів громадського суспільства на сучасному етапі. Демократія передбачає створення великої кількості «публічних сфер», які дозволяють громадянам ХХ ст. через відкрите спілкування у суспільних інституціях контролювати державну владу на різних рівнях та територіях, що буде гарантам забезпечення їх громадянських прав. Ю. Габермас, концептуальніше за Ролза, наголошує на необхідності раціональної дискусії та досягнення згоди між людьми (за рахунок дискусії вирішуються різноманітні конфліктні ситуації, отже, в суспільстві необхідно забезпечити простір для обміну думками). На відміну від Ролза Габермас вважає, що дискусія веде до відкриття абсолютноного морального закону, чим засвідчує свою прихильність до Канта.

Прозорість, відкритість та передбачуваність (прогнозованість) – це основні вимоги до ефективності державної влади, сформованої демократичним шляхом. За умови, якщо такі вимоги відсутні, суспільний контроль за діями влади неможливий. Лише в тому випадку, якщо влада прозора, тобто відкрита, публічна у своїх намірах, можна вважати наскільки її дії відповідають закону та моральними нормами суспільства.

Поняття прозорості закономірно пов'язується з комунікацією між владою та суспільством, суспільною думкою. Довіра до влади сьогодні стає багато в чому можливою завдяки новому суспільному (громадському) запиту, який орієнтується на відтворення дій окремих владних інститутів. Проте, влада не може будувати політику виходячи лише з суспільних очікувань. У даному контексті виникає проблема розуміння суспільством цілей та змісту дій влади та раціоналістичного сприйняття цих дій. Саме в цьому плані в суспільній свідомості актуалізується тема прозорості намірів влади.

Суспільство як цілісна і складна система самоорганізації різних процесів і структур людської взаємодії, успішно функціонує тоді, коли працюють загальновизнані правила поведінки. «Усвідомлення того, що люди можуть на загальне благо жити в мирі і злагоді один з одним, і що для цього не обов'язково досягати гідності думок з приводу якихось конкретних спільних цілей, а значить лише дотримуватися абстрактних правил поведінки, стало, напевне, найграндіознішим відкриттям з усіх, які коли-небудь здійснювалися людством» (Ф.Хайек «Общество свободных». – Лондон, 1990.) Фрідріх Гайк є автором концепції спонтанних порядків, що є стрижневою у теоретичній системі нeоконсерватизму.

Суспільство – це сукупність людей в межах якими же створеної системи соціальних дій їх змісту, розуміння та цінностей. Людину цікавить не просто істина, яка б представляла об'єкт таким, яким він є сам по собі, а значення цього об'єкта для людини, для задоволення його запитів. У зв'язку з цим людина оцінює факти свого життя за їх значимістю, реалізує ціннісне став-

лення до світу. Специфіка людини складається саме з її ціннісного ставлення до світу. Для людини цінністю є все, що має для неї конкретне, а не абстраговане значення, особистісний чи суспільний зміст. З цінністю ми маємо справу там, де мова йде про рідне, святе, дороге, бажане, досконале, коли ми схваляемо або сваримо, захоплюємося або обурюємося, визнаємо або відкидаємо.

Прозора влада належним чином забезпечує діалог з громадськістю на всіх етапах прийняття рішень та постійний доступ до повної (з чітко окресленими винятками засекречування), об'ективної, точної, зрозумілої інформації про діяльність органів державної влади та посадових осіб згідно норм чинного законодавства.

#### ПРОЗОРА ВЛАДА:

- ◆чесна та відверта
- ◆відповідальна
- ◆підзвітна та підконтрольна громадськості
- ◆прогнозована
- ◆адекватна суспільному реаліям
- ◆чутлива до альтернатив розвитку політики
- ◆уважна до різних позицій громадян
- ◆залучає громадян до процесів прийняття рішень тощо

Слід відзначити, що від свого початку вітчизняна державна політика формувалась як непрозора. Причиною цього було тривале панування тіньових соціально-ідеологічних та філософсько-політичних практик, які майже всіх абсолютно влаштовували. Це певною мірою дозволяло структурувати простір, в якому діяв той чи інший суб'єкт – бізнес, політика, публічна сфера. У результаті цього постала потреба створення ефективних механізмів відкритості та прозорості формування державної політики, що, тим самим, зничило б ризик та невизначеності дій та їх наслідків, а також заклало цілісне синтетичне уявлення про нову парадигму політичної філософії.

**УДК 316.7**

## ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ АБСТРАКЦИИ ИЛИ ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТАЦИИ?

**Н.Н. Кузьмин**  
Симферополь, Украина

Культурологическая экспансия в социальные исследования поставила перед социальной теорией ряд вопросов, один из которых является фундаментальным для ее методологии: «Что же мы, в конце концов, изучаем – культуру или общество?».

Традиционная для социальной теории иерархия соотношения культуры и общества выглядит следующим образом: культура – это часть социальной реальности, фактор социальной жизни. Наиболее четко и последовательно данный подход выражен Т. Парсонсом, в концепции которого культура есть под-

система социальной системы. Такое понимание в отечественной традиции, как правило, не вызывает особых возражений.

Но возможна и иная иерархия. Если акцент делается не на социальной целостности, а на изучении социальных интеракций, действий и сопряженных с ними значений и смыслов, то возможной оказывается иная трактовка данного соотношения. Погружение в глубину сетей переплетения семантических, смысловых, интеракционистских полей с целью постижения детерминантов процессов, происходящих на поверхности социальной реальности, приводит исследователей к выводу о первичности культуры в социальной жизни. С этой точки зрения, социальная реальность (в том числе и общество как целостность) это часть культурной реальности. Данный подход активно реализуется в современных социокультурных исследованиях, в первую очередь, в немецкой *Kultursoziologie*.

Рост значимости такого подхода можно трактовать с позиций эволюции социальных наук. Тогда увеличение значимости культурологических исследований является следствием, с одной стороны, развития науки и ее перехода к изучению фактов, ранее остававшихся вне внимания социальных исследований и считавшихся второстепенными. С другой стороны – следствием усложнения социальной жизни и повышения значимости трансформационных процессов, для которых перестают быть адекватными модели, базирующиеся на крупных и стабильных социальных формах (общество, класс и т.п.). В такой интерпретации, несомненно, есть зерно истины, но, достаточно вспомнить, что понимающая социология М. Вебера является одним из источников теории Т. Парсонса, а структурно-функциональный анализ во многом обязан именно культурно-антропологическим исследованиям.

Идею первенства культуры в исследовании социокультурной реальности можно приписать и постмодернистской ориентации, деконструирующей мегaproекты модерна, одним из которых, безусловно, является исследование общества. Для постмодернистского анализа вполне естественно утверждать, что общество это не более чем абстракция, созданная для легитимации проекта модернистского государства. А на самом деле первичной реальностью является культура с ее многослойностью, смысловой открытостью и наполненностью одновременно. Впрочем, для постмодернистской антицентристической методологии вряд ли правомочен вопрос о первичности той или иной реальности.

Попробуем проанализировать исходные предпосылки данных исследовательских подходов. Исследуя общество, мы, с известной долей огрубления, в первую очередь, изучаем некую совокупность индивидов, разделяющих общие нормы и ценности. При этом мы постулируем, что общество это не просто совокупность индивидов, а есть нечто большее. Если же предметом нашего анализа становится культура, то мы будем изучать некую ценностно-нормативную систему, которая разделяется некоторым количеством находящихся во взаимодействии индивидов. Совокупность этих индивидов, ее пространственные и временные рамки могут быть аналогичными.

Таким образом, в исследовании общества мы на первое место выносим формы взаимодействия, а в культуроцентричном анализе – нормы и ценности, определяющие параметры такого взаимодействия. Общество может изменить ценностно-нормативный инструментарий взаимодействия и при этом сохраниться. Мы называем это социальными трансформациями, но можем называть и «гибелью культуры». Общество обязательно имеет историю, культура, в данном смысле, истории не имеет, поскольку в истории общества мы ищем различия, а в культурологическом анализе – повторяющиеся инварианты. Культура может

быть перенесена в иное общество. Для нее не принципиальны носители. Общество, как носитель культуры, может сохранять свои пространственные границы, но при этом мы будем свидетелями его культурной экспансии (эллинизм, вестернизация).

Почему же мы выбираем ту или иную исследовательскую модель? Чем определяется выбор? Только ли задачами исследования. Попробуем провести корреляцию между этими исследовательскими подходами и идеологическими ориентациями. Такая постановка проблемы не нова. История социальных наук знает многочисленные примеры обвинений в идеологической ангажированности. Этим грешили обе стороны недавнего идеологического противостояния (достаточно вспомнить трибуналы замашки К. Поппера). Данное исследование – не попытка реанимации идеологических обвинений. Мы опираемся на экзистенциальный характер идеологических ориентаций исследователя.

Итак, в рамках нашего анализа, общество – это совокупность индивидов, а культура – ценностно-нормативная система. Исходным тезисом нашей гипотезы будет утверждение, что социоцентризм основывается на либеральной идеологической ориентации, а культуроцентризм – на консервативной. Либерал изначально не признает существования культур, для него есть только индивиды с их правами. Согласие с тем, что данные права культуродетерминированы, означает для либерала признание факта возможности крушения либеральных ценностей в результате экспансии иной культуры. Либерал не способен защищать культуру, хотя именно она является основой прав, которые он защищает. Целью общества является обеспечение прав индивида, целью культуры – создание и сохранение этих прав.

Консерватора, в свою очередь, мало интересуют отдельные индивиды с их правами. В центре его внимания более широкая тотальность, определяющая содержание прав. Ценности – вот за что готов сражаться консерватор. Индивидам, не разделяющим ценности культуры, с точки зрения консерватора, нет места и в обществе. Либерал пытается сохранить поликультурное общество путем создания прав, в конечном счете разрушающих культуры. Консерватор охраняет культурную самобытность, подчиняя данной задаче социальные институты. Консерватор считает, что задача общества – это защита культуры, индивиды должны служить ценностям. Либерал поставит вопрос – стоят ли эти ценности того, чтобы им служить.

Поэтому либеральная ориентация и низводит культуру до уровня подсистемы, фактора, аспекта. Исследовательская абстракция общества для либерального исследователя цenna в первую очередь тем, что она конституирует такую реальность, в которой задачей культуры является подчинение целям общества, создание условий для социальной инженерии. Исследовательская абстракция культуры, которой отдает приоритет консерватор, признает социальные формы адекватными лишь тогда, когда они соответствуют не неким социальным, политическим, экономическим задачам, а «духу» культуры. То есть, концепт общества соответствует механистической трактовке социокультурной реальности, а концепт культуры – организму.

Гипотетичность и спорность данных тезисов очевидна. Но необходимо помнить о том, что в условиях кризиса резко возрастает значимость экзистенциальных оснований rationalной деятельности. Понимание того, что изучение социокультурной реальности, по отношению к которой очень трудно сохранить ценностный нейтралитет, неизбежно будет зависеть от экзистенциально-идеологических оснований, способно снизить уровень идеологического противостояния в методологических спорах.

УДК 321.01

## ПРОТИВОРЕЧИЯ ОППОЗИЦИОННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ И НЕКОТОРЫЕ ПУТИ ИХ РАЗРЕШЕНИЯ

*П.В. Кузьмин*  
Симферополь, Украина

Сформированная выше проблема представляется мне актуальной как в теоретическом, так и в политико-практическом отношениях. Дело в том, что, несмотря на имеющиеся публикации [1], роль оппозиционной политической деятельности в демократизирующемся обществе еще недостаточно изучена философской и политической наукой. Ряд ее важнейших аспектов требуют дальнейшего осмысления. К ним можно отнести: принципы и формы взаимодействия власти и оппозиции; практика взаимоотношений власти и оппозиции в постсоветских странах; причины низкой эффективности деятельности оппозиции в интересах демократического развития общества и государства; адаптация и поведение политической силы, ставшей оппозицией в результате поражения власти на президентских, парламентских выборах и др.

Одновременно сохраняется острая потребность формирования демократической конструктивной оппозиции, оптимизации взаимосвязей власти и оппозиции, постоянного контроля со стороны общественности деятельности политической власти. Ведь сущностной чертой демократической политики выступают ограничения, налагаемые на политических деятелей, и в тех стратегических маневрах, которые предпринимаются для того, чтобы не выходить за очерченные ими пределы. Современные британские политологи Р.И. Гудин и Х.Д. Клингеманн, определяя политику через понятие ограничений в применении власти, пишут, что «...неограниченная власть является не более чем обычной грубой силой. Она не имеет никакого отношения к политической власти как таковой, за исключением разве что отдельных отклонений, сфера действий которых достаточно узка. Грубая сила в ее частной форме является предметом изучения физики (или таких ее общественных аналогов, как военное дело и боевые искусства), но никак не политической науки [2].

Целью настоящей статьи является выявление и формулирование противоречий оппозиционной политической деятельности в современной Украине, определение некоторых путей их разрешения.

Оппозиционная политическая деятельность, по мнению автора, это разновидность политической деятельности организованной части общества (политические партии, движения, организации и т.п.), выражающая интересы тех социальных групп и слоев, которые выступают полностью или частично против политico-экономического курса господствующей власти, отстранены в той или иной мере от участия в выработке важных для общества решений и которая направлена на овладение государственной властью или участие в ней.

Выявляя противоречия оппозиционной политической деятельности в современной Украине (период после избрания Президентом Украины В.А. Ющенко), автор исходит из того, что: во-первых, в стране пока отсутствует сильная и умная оппозиция, хотя в ней объективно нуждается и общество, и власть; во-вторых, отдельные политические силы, заявившие о своей оппозиционности к новой власти (СДПУ(о), КПУ, Регионы Украины, ПСПУ и нек. др.), медлен-

но становятся подлинными субъектами оппозиции; в-третьих, оппозиции, возникающей из недр самой власти (представляется, что ее лидером может стать Ю. В. Тимошенко), предстоит, учитывая приближающиеся парламентские выборы, в короткий срок – в течение ближайших 2-3 месяцев – разработать стратегию и тактику своей деятельности; наконец, в-четвертых, существующая политическая власть также препятствует деятельности оппозиционных сил, как и прежняя или же еще больше.

Анализ деятельности оппозиции в рассматриваемый период позволяет выделить следующие противоречия: между потребностью оппозиционной политической деятельности и характером политического режима, ограничивающим такую деятельность; между основными функциями оппозиционной деятельности и недостаточным правовым регулированием института оппозиции; между потребностью поиска конструктивного диалога между властью и оппозицией и утверждающейся традицией политической и морально-психологической непримиримости между ними; между социальной ролью оппозиционной политической деятельности и готовностью лидеров оппозиции выработать адекватную стратегию и тактику отношения к власти; между провозглашаемыми целями оппозиционных сил и их организационными, интеллектуальными, коммуникативными, финансовыми возможностями; между основными направлениями и задачами оппозиционной деятельности и уровнем (состоянием) ее технологического обеспечения; между потребностью согласования целей, принципов, технологий оппозиционной деятельности лидерами оппозиции и устремленностью последних к центробежным действиям.

Изучение изложенных противоречий показывает, что их возникновение и проявление в украинской социально-политической системе связано с рядом причин: а) авторитарно-бюрократический характер политического режима; б) слабая правовая регламентация деятельности оппозиции; в) низкая политическая зрелость и культура оппозиции; г) низкая культура политической деятельности в целом.

Пути разрешения изложенных выше противоречий оппозиционной политической деятельности включают, на мой взгляд, комплекс мер правового, организационного, коммуникативного, технологического, социально-психологического характера.

Прежде всего, необходимо принятие Закона Украины «Об оппозиционной политической деятельности». Не вступая в дискуссию о содержательной стороне предложенных сегодня Верховной Раде Украины законопроектов по данному вопросу, хочется лишь подчеркнуть, что только тот законопроект будет отвечать потребностям общества, который будет способствовать реализации на практике основных функций оппозиции: контроля, критики и альтернативы.

Разрешению противоречий будет также способствовать повышение качественных характеристик как оппозиции, так и власти. Показателями таких характеристик, как свидетельствует зарубежная практика, являются: для оппозиции – способность ее лидеров к разработке привлекательных и реальных, с точки зрения осуществления, социально-экономических и политических альтернатив развития страны; способность вести диалог с обществом; способность к выбору и использованию адекватных технологий деятельности и др.; для власти – способность к восприятию оппозиции как естественного, необходимого и полноправного института демократической системы; способность к конструктивному дискурсу с оппозицией, который сегодня осложнен тем, что власть пока не отказалась от попыток непримиримого, враждебного отношения к оппонентам; способность учитывать в процессе принятия решений конструктивные идеи и предложения оппозиции и т.п.

### Список литературы

1. Макаренко В.П. Теория бюрократии, политическая оппозиция и проблема легитимности. Автореф. дисс. в форме научного доклада на соискание уч.ст.д.полит.н. – Спб.: 1996. – 45 с.
2. Михальченко М. Позиції опозиції. Хто є хто в Україні // Віче, 2002. – №3. – С.3–12
3. Тимофеева Л.Н. Власть и оппозиция: взаимодействие, взаимограничение, взаимоконтроль, коммуникация: Монография. – М.: Изд-во РАГС, 2004. – 241 с.
4. Чемишит А.А. Государственная власть и политическое участие. – Киев: Укр. Центр дух. к-ры, 2004. – 528 с.
5. Политическая наука: новые направления. Под ред. Р.Гудина и Х.-Д. Клингеманна / Научн. ред. русского издания Е. Б. Шестопал. – М.: 1999. – С.33–34.

**УДК 32.019.52**

## ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗА ТРИКСТЕРА

**М.В. Николко**  
Симферополь, Украина

Становление демократической культуры на постсоветском пространстве идет неравномерно. Можно выделить регионы, где демократические институты и либеральные ценности гармонично влились в повседневные коммуникации и стали частью хабитуса обывателей (страны Балтии). В других регионах деформация политических отношений идет гораздо медленнее и фреймы восприятия политики до сих пор несут ярко выраженные черты советского наследия. Здесь активно востребованы и реализуются модели отчуждения, дистанцирования граждан от политики. Господствующие фреймы восприятия проявляются в предпочтении патерналистского типа отношений, в недоверии к оппозиционным политикам, в желании сохранить стабильность и, как следствие, в боязни политических перемен. Этот паттерн чрезвычайно выгоден властующей элите и всячески ею поддерживается<sup>1</sup>.

Однако, изменения, происходящие в экономической сфере, проникновение западной массовой культуры в общество латентно реформируют типы социальных, культурных, хозяйственных отношений, влияя и на восприятие политики.

Современную политическую культуру ряда стран можно определить как «Со-Стояние Между». Темпоральное – между двумя историческими эпохами и географическое – между демократической культурой и авторитарным типом политических отношений. Данность востребует и героев определенного типа. На мой взгляд, казусность политических отношений самым ярким образом воплощает в себе фигура Трикстера.

**1. О значении.** Трикстер – в мифологиях пародийный спутник (дублер) культурного героя: его враг или неумелый подражатель-соперник. В английском языке это слово имеет несколько значений, происходящих от *trick* – хитрость, обман; шутка, шалость; глупый поступок; фокус, трюк; умение, сноровка; соответственно *trickster* – обманщик; хитрец, ловкач.[2]

Перед нами типичный образ современного Трикстера. В какой уголок постсоветского пространства Вас не занесет судьба, везде с одинаковой радостью во время застолья ставят песни Верки Сердючки. Столь широкую популярность на постсоветском пространстве этого персонажа трудно объяснить, если подходить к изучению его популярности с позиций традиционных качеств, господствующих в шоу-бизнесе. Пародия, шарж, кич – на шоу-бизнес и гораздо шире – на всю нашу жизнь, вот основания успеха этого персонажа.



Время постсоветской и протодемократической культуры «требует» героя переходного периода. Фаза перехода, которая актуализировала образ Трикстера, связана не столько с трансформациями институций (они прошли несколько ранее), сколько с изменениями политических представлений. Большая часть людей уже приняла новые модели поведения, но до сих пор у поколения людей, которое сейчас наиболее активно, действует базовая коннотация с нормами и ценностями советской культуры<sup>2</sup>. Политическая идентичность характеризуется комплиментарностью, прерывчатостью и наложением ценностей. Складчатость, мозаичность осколков советской идеологии вплетена в узор либерально-демократических идеологем в ризоме социально-политических представлений индивидов.

## 2. Исследование фигуры Трикстера в политике и культуре

В мифах многих народов творение мира сопряжено с обманом, хитростью, воровством, нарушением всевозможных табу. Все эти действия отменяют общепринятые нормы, но поскольку совершаются в период, предшествующий установлению этих норм, они обязательно воспроизводятся во время ритуалов перехода – из старого года – в новый, из жизни – в смерть, из смерти – в жизнь.

Крупнейший психоаналитик XX века К.Г. Юнг подробно исследовал фигуру Трикстера в мировой культуре. «Следы» этого культурного персонажа встречаются повсеместно: в ритуальных переворотах потестарных образований (обряд инчвала) [1, 102], присутствуют также и в Европейском Средневековье в характеристиках Меркурия, которые задаются ему алхимики: коварные выходки, розыгрыши, способность мгновенно менять облик, двойственная природа – наполовину животная, наполовину божественная.

По мнению Юнга, «мельканье» Трикстера в различных культурах свидетельствует о некой общей психологеме коллективного бессознательного, древней архетипической психологической структуре. Частично Юнг видит в образе Трикстера образ себя (индивидуа, группы) на более раннем уровне развития. Образ Трикстера соответствует архетипу Тени. Тень антагонистична по отношению к личному сознанию, она динамична, постоянно вытесняется в бессознательное. Грань исчезающего уровня сознания, но и утверждающая границу индивидуального и рационального. Трикстер динамичен. Он не добр и не зол, он на границе ценностей, или точнее, своим опытом он формирует эти границы. Активность Трикстера – это цикл с выявляющейся динамикой поведения от абсурда к разумности. Тьма и зло в конце цикла не исчезают (не превращаются в дым), а теряют энергию. Но, несмотря на присущие ему каче-

ства постоянно негативного героя в результате свойственной ему глупости, Трикстер создаёт то, на что другой, даже затратив свои самые лучшие силы, оказывается не пригодным. Он продуктивен, а не рефлексив!

Активация образа Трикстера симптоматична и означает, что возникла периферийная ситуация в культуре. Происходит переосмысление прошлого и все четче проявляются новые идеологический константы. Исходя из посылки, что образ Трикстера становится актуален в период «взросления» группы, можно констатировать факт завершения культурного перехода. Наметилась точка отказа следовать моделям поведения прошлого даже в бытовых схемах. А «человечество (в очередной раз) рассмеяется со своим прошлым, смеясь».

### Список литературы

1. Куббель Л.Е. Очерки ипотестарно-политической этнографии. – М.: 1988. – 269 с.
2. Ладыгин М.Б., Ладыгина О.М. Краткий мифологический словарь – М.: Издательство НОУ «Поляризная звезда», 2003.
3. Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. Пер. с англ. – К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. – 384 с.
4. <http://deja-vu4.narod.ru/Trikster.html>

<sup>1</sup> Ярким примером подобного типа отношений могут стать президентские выборы 2004 года в Украине. Штаб кандидата от власти В.Ф. Януковича построил всю предвыборную кампанию вокруг основного сообщения (message) – стабильность общества – наивысшее достижение и базовая ценность Украины.

<sup>2</sup> «Рожденные в СССР» – слова одной из песен группы ДДТ также подчеркивают эту связь.

УДК 321

## СИНЕРГЕТИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ\*

**Ю.В. Павлов**  
Киев, Украина

Принципиальной особенностью современного этапа развития социогуманистических дисциплин является осознание научным обществом кризисного состояния методологии исследования социокультурной реальности в рамках классических гносеологических схем и подходов. Становление новой картины мира на основах постмодернистской познавательной стратегии связывается, прежде всего, с формированием новейших конструктов самоидентификации человека в его жизненной среде, созданием новых моделей социальной реальности. Актуальной темой многочисленных научных дискуссий последнего времени является общая теория социальной самоорганизации или синергетическая aberration в плоскость гуманитарных наук. Речь ведется о становлении новой социальной науки – социосинергетики, предметом которой и выступают иерархические процессы в общественной и политической жизни.

Традиционно политическая жизнь общества анализируется как сложноорганизованная система, которой присуща некоторая собственная внутренняя логика

ка саморазвития и которая локализируется в категории «политическая система общества». Содержание данной категории фиксирует два аспекта: *структурную упорядоченность* – взаимную согласованность взаимодействия разных элементов политической жизни и *эволюционную направленность* – тенденцию к усовершенствованию системных связей между разными политическими явлениями.

Современное понимание политической системы провоцирует преобладающий теоретический интерес исследователей к проблемам стабильности общественно-политического порядка. Общепринятой на сегодня является тенденция к рассмотрению политической жизни общества с точки зрения устойчивости, а не становления, динамики. Анализ политической жизни общества под таким углом зрения приводит к абсолютизации значения сознательных, организационно-регулятивных аспектов в противоположность стихийным, неупорядоченным проявлениям, а это имеет следствием однобокость, т.е. обезличенность современной политической науки и философии.

Эффективным средством «пробуждения» от этого «догматического сна» может стать рассмотрение разнообразных аспектов политической жизни общества в свете теории самоорганизации, которая позволяет рассматривать политическую систему общества не только как некоторое статическое явление, структуру, – но и как структуру-процесс. Понимание «политической организации общества» как самоорганизации формирует методологическое основание и возможность для анализа движущих сил политического развития: внутренних – спонтанных изменений структурной конфигурации политической системы, возникновения новых структур и параметров порядка, изменения режимов функционирования системы и т.д.; и внешних – восприятия флуктуационных импульсов других открытых нелинейных систем, изменения состояний системы в точках бифуркации, возникновения новых атTRACTоров порядка. Ведь политическая система общества по своей сущности представляет собой открытую нелинейную самоорганизованную систему, функционирование и развитие которой осуществляется через сложное переплетение объективного самовторчества и сознательных механизмов саморегулирования, через взаимодействие стихийных и упорядоченных факторов.

Проявлением системной самоорганизации политической жизни общества есть способность политической системы к постоянной перестройке своей внутренней структуры и характера функционирования соответственно изменению условий внешней и внутренней среды. Открытая к флуктуациям среды, политическая система имеет одновременно характеристики стойкости и нестойкости, соотношения которых конкретизируются через понятие нелинейности. Нелинейность есть свойство системы содержать в своей структуре альтернативные, качественно отличные состояния, которые отвечают нескольким разным возможным законам поведения этой системы. Нелинейность как поливариантность детерминант саморазвития системы выступает одновременно основой ее самовоспроизведения и полноценного функционирования, относительно же каждого отдельного политического субъекта она означает свободу, альтернативность принятия решений и вариативность проявлений его политической активности. Переход системы с одного режима функционирования в другой предусматривает случайный выбор одного из альтернативных закономерно обусловленных состояний, которые существуют потенциально. Он происходит в условиях специфической

сильно неравновесной ситуации – бифуркации, когда «даже небольшая флуктуация может послужить началом эволюции.

Таким образом, самоорганизовываются новые структуры политической системы общества – это общественно-политические институты, стили политической деятельности, политические нормы, ценности и т.д. В процессе политической самоорганизации на микроуровне, где имеет место динамический хаос разнонаправленных проявлений субъектов политики (персонифицированных и институциональных), постепенно возрастают и складываются господствующие параметры политического порядка, который регулирует макроуровень политической системы.

Использование методологических достижений теории самоорганизации в системном анализе политической жизни общества позволяет осмысливать и охарактеризовать микрофизику политического порядка, объяснить его закономерности. Парадигма самоорганизации, примененная в исследовании политических систем, открывает творческий потенциал политических субъектов, указывая на то, что неблагоустроенные, стихийные аспекты политической жизни (хаос, флуктуации), актуализируясь в сознательной деятельности людей, превращаются в основы нового политического порядка. Сам политический порядок оказывается поливариантным, ведь его потенциальные структуры всегда неявно присутствуют в пластинах национальной культуры как возможные варианты новых состояний политической системы.

Итак, с точки зрения теории самоорганизации, политическая система общества представляет собой открытую нелинейную многоуровневую систему, для которой характерны постоянные процессы взаимного перехода на микро- и макроуровни, которые составляют содержание и характеризуют сущность системной самоорганизации политической жизни.

## УДК 172

### СЛОВО И ПОСТУПОК В ПОЛИТИКЕ: РЕАЛИЗАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ВРОЖДЕННЫХ ПРОГРАММ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ Биополитический аспект

**В.С. Крылов**  
Симферополь, Украина

Развитие ряда научных направлений биологии, и не только методов анализа биологических систем, позволило понять и оценить суть социальных процессов в различных сообществах, прогнозировать развитие тех или иных социальных явлений, определить истинную подоплеку политических событий, особенно в тех случаях, когда события связаны и сформированы через общественные коммуникации. Изучение политики и политиков с позиций биологии биополитика уже самостоятельная отрасль научного знания. Оно все еще мало известно широкому кругу политологов и политтехнологов, хотя это понятие имеет богатую, более чем сорокалетнюю, историю и получило несколько различных интерпретаций [9].

В биополитике можно выделить два магистральных направления. Первое связано с изучением взаимоотношения общества и окружающей среды и тесно связано с экологией. Второе опирается на этологию (этос – норма поведения), науку о поведении живых организмов. Как самостоятельная наука она получила официальное мировое признание с 1973 года, когда трём биологам за исследования в области этологии животных была вручена Нобелевская премия. Ими были K. Lorenz, N. Tinbergen и K. von Frisch. В нобелевских речах K. Lorenz и N. Tinbergen указали на возможные перспективы применения этой науки в медицине, педагогике и социальных науках.

Значительная часть гуманитариев самых различных направлений по разным причинам до сих пор не приняла содержательную часть результатов и выводов исследований этологов. Наибольшее возражение вызывает применение принципов этологии к пониманию и толкованию феноменов культуры как закономерной составляющей естественной природы живой материи. Все аргументы против обычно сводятся к «этого не может быть». Отметим, идея Локка о том, что человек приходит в мир «чистым листом бумаги», глубоко въелась в научное и общественное сознание. На самом деле, младенец несет в себе начала многих отобранных в процессе развития человечества поведенческих программ, в том числе и тех, которые достались нам исключительно от животных [6].

Изучение врожденных реализующих механизмов поведения позволило реконструировать социальные отношения людей в ранний доисторический период. Сопоставление врожденных программ поведения, проявляющихся у человека, с новением стадных приматов, обитающих в условиях сходных с теми, в которых обитали предки человека, однозначно указывает на то, что в **первобытном стаде предков человека не могло быть и тени равноправия**. То есть «первобытный коммунизм» никогда не существовал.

Естественная социальная организация людей – жесткая пирамидальная иерархия. Всеобщее равенство и братство в человеческом обществе невозможны. В своей монографии известный в мире биополитик А. Сомит [14] показал, что, **демократическое общественное устройство не более чем способ конкретной реализации механизмов доминирования – подчинения**. Детальный анализ этологами индивидуального, группового и коллективного невербального поведения показал, что процессы образования «политических» группировок протекают сходным образом для различных видов животных. Человек в данном случае не является исключением. Отличительная черта человека – речь, в любых формах, в том числе и письменных текстов, всегда содержит в себе, как компонент, неречевое поведение.

В формировании различных форм адаптивного поведения участвует «весь» мозг, каждый его отдел вносит тот или иной вклад в реализацию поведения. Поэтому, связь речевого и неречевого поведения является следствием фундаментальных принципов деятельности мозга, за которыми стоят вполне определенные информационные и материальные механизмы [7].

Взаимосвязь неверbalного поведения и речи на уровне развертывания ряда программ поведения была проанализирована на основе общей идеологии описания поведения и речи, как грамматических систем разных «языковых» структур [4].

Разнообразие связей текстов с типологией поведения иллюстрировалось тремя группами текстов. Первую группу составляли тексты политических программ контрастных по своим декларируемым целям организаций, а именно программа «Союза русского народа», «Программа националь большевизма» Э.Лимонова и «Манифест коммунистической партии». Во вторую группу вошли работы Н.Бердяева, И.Сталина, В.Ленина. Третью группу составили тексты программных заявлений бывшего руководящего работника обкома комму-

нистической партии, перешедшего по «призванию» на демократическую платформу («Политик» на рисунке 1); профессора, занимающегося исследованиями в области естественных наук, исповедующего «общечеловеческие ценности» («Профессор» на рисунке 1); писателя, бывшего члена коммунистической партии, придерживающегося левой ориентации («Писатель» на рисунке 1). Один из возможных вариантов динамики совместной модификации речи и поведения представлен на материале результатов восстановительного лечения больного, страдающего афазией [4].

Тексты первой группы распределились между собой следующим образом. Программа «Союз русского народа» и «Манифест коммунистической партии» имеют идентичные направления, что соответствует не только их общей структурной организации синтаксиса, но и декларируемой типологии поведения. Это легко заметить, если в тексте Программы «Союза русского народа» слова «русский народ» заменить на пролетариат или рабочий класс. Примерно то же самое мы получим при соответствующих заменах в тексте «Манифеста» пролетариата на русский народ. Такие замены вполне подтвердились как практикой погромов «Союза русского народа», так и практикой коммунистических погромов по ликвидации своих противников.

В то же время, Программа Э.Лимонова, несмотря на ультрарадикальность содержания, не является таковой в сфере поведения. В отличие от первых двух, ей соответствует демонстрационный тип поведения, имитация активных агрессивных действий. Об этом свидетельствует и практика национал-большевизма, активная, скандальная демонстрация с минимальным для себя ущербом.

Во второй группе каждый из представленных авторов политиков имеет собственное направление как в формах организации грамматики текста, так и типологии поведения.

Как видно на рисунке 1, Э.Лимонов весьма близок к Н.Бердяеву по структуре организации программных текстов. Такая близость весьма понятна – экст-

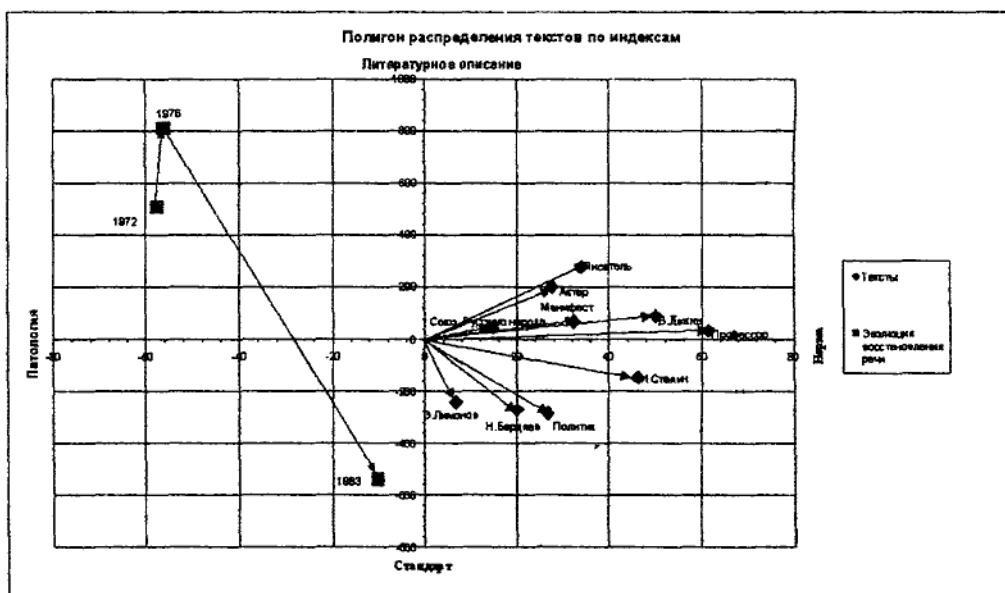


Рис. 1.

Таблица 1

Этап развития	Достижение высокого социального ранга	Борьба за «гражданское общество»
1	Происходит поиск отдельной особью предмета, способного модифицировать поведение социального окружения. Таким предметом может стать канистра из-под керосина.	«Лидер» формирует группу людей, не удовлетворенных своим положением в социальной иерархии. Они обозначают себя как люди, озабоченные состоянием общества.
2	Предмет найден. Например, канистра.	Группа «озабоченных» определяет «гражданское общество» (аналог предмета) как силу, противостоящую режиму.
3	Отрабатывается способ применения предмета.	Сила, противостоящая режиму, сводится к группе «протестующих» инакомыслящих, диссидентов, «правозащитников» и т.д.
4	Предмет используются для подтверждения собственного высокого социального положения.	С помощью различного рода акций объявляется настоятельная необходимость защиты «гражданского общества», то есть особой группы активистов, что эквивалентно достижению высокого ранга через особый социальный статус.
5	Предмет оказался неэффективным. Переход к П1.	Иные, отличные от активистов, социальные группы восприняли идею защиты гражданского общества и стали использовать ее в собственных целях повышения или удержания своего социального статуса. Доминантное положение не достигнуто. Переход к П1.

равагантность поведения. Н. Бердяев менял «вехи», а Э. Лимонов – политические пристрастия. Один из них – идеальный холостяк, погруженный в науку, другой не скрывает особенно своих гомосексуальных приключений.

Как и положено, поведение И.Сталина не соответствует поведению В.Ленина. Во всяком случае, активно проводимая И.Сталиным формула: «Сталин – это Ленин сегодня» не имеет под собой никакой почвы.

Совпадение направления «Манифеста» с соответствующими трудами В. Ленина объясняется тем, что переводчики тщательно трудились над максимально возможной передачей ленинской «мысли» русского текста «Манифеста».

Близость общей структуры синтаксиса текстов Политика к Н. Бердяеву подтверждает его заявление о том, что даже в рядах коммунистической партии он стоял на позициях, не совпадавших с генеральной линей партии. Правда, это ещё не означает, что он действительно придерживается декларируемых демократических взглядов. Исповедуемые Профессором общечеловеческие ценности на самом деле составляют промежуточный вариант идей Ленина – Сталина. Левые взгляды Писателя вполне соответствуют его искреннему членству в компартии, а нынешние ценности одинаково близки к идеям В.Ленина, «Манифеста коммунистической партии» и Программы «Союза русского народа».

Таким образом, вполне определенно выявляются типовые стратегии поведения политиков и политических деятелей, вне зависимости от их словесного наполнения.

Рассмотрим одну из программ достижения доминантного общественного положения, которая является ключевой стратегией избирательной компании всех политических течений и в одном из вариантов словесного наполнения звучит как идея обустройства гражданского общества. В настоящее время, по мнению многих политологов, эта идея низведена до безопасного словосочетания, в которую каждый вкладывает без особых последствий свой собственный смысл и содержание. В рамках традиционных подходов не возможно понять причины, по которым «нерадикальные московские интеллигенты» одобряют действия сторонников Э.Лимонова [10]. Если посмотреть на проблему с позиций сложившихся эволюционно стратгий адаптивного поведения, то оказывается, что их связывает единая стратегия достижения доминантного положения в обществе. Разница лишь в том, что лимоновцы используют майонез и шумные захваты знаковых территорий, а «нерадикальные» интеллигенты делают «шокирующие» заявления о тех же лимоновцах.

Алгоритмическая запись стратегии достижения высокого социального в сравнении со стратегией борьбы за «гражданское общество» представлена в Таблице 1.

В заключение следует отметить следующее. В процессе достижения лидирующего, доминантного положения реализуются одни стратегии и соответствующие им программы поведения, а когда доминантное положение достигнуто, включаются совсем иные программы – программы удержания лидерства, которые не имеют пусковых механизмов исполнения обещания. В этом смысле политики, не исполняющие свои предвыборные обещания, не лгут. Они находятся в ином пространстве с иной грамматикой организации позедения.

Безусловно, биополитика не может и не стремится давать всеобъемлющее и исчерпывающее объяснение в образовании социальных структур, социальных процессов. Но уже накопленный объем знаний позволяет утверждать, что в процессе синтеза традиционных подходов к анализу политических систем и методов исследования, разработанных биополитиками, в том числе и этологами, возникнет новая парадигма понимания человека социального.

### Список литературы

1. Горелов И.Н. Разговор с компьютером: психолингвистический аспект проблемы. – М.: Наука, 1987. – 256с.
2. Гудолл Джейн. Шимпанзе в природе: поведение. – Пер. с англ. – М.: Мир, 1992. – С. 670.
3. Крылов В.С. Модулярная модель иерархической организации текстов. «Ученые записки» Крымского Государственного индустриально-педагогического университета. Вып.3. – Симферополь: «Доля», 2002. – С. 32 – 37.
4. Крылов В.С. Word and Action in Politics: Biopolitical Aspects. – ASCAP, v.3 №.1 of The ASCAP Bulletin Total #152 of ASCAP, 2002.
5. Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло»): – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», Пер. с нем., 1994. – 272 с.
6. Мак – Фарланд Д. Поведение животных – М.: Мир, 1988. – 519 с.
7. Напалков А.В. Формирование и взаимодействие систем рефлексов как основа адаптации к сложным условиям среды. – В кн.: Механизмы адаптивного поведения. – Л: Наука, 1986. – С. 70 – 77.
8. Напалков А.В., Литвинова С.В., Прагина Л.Л., Целкова Н.В. Информационные механизмы работы мозга. – М.: Издательство Московского университета, 1988. – 284 с.
9. Олескин А.В. Биополитика. Политический потенциал современной биологии. Философские, политологические и практические аспекты. – М.: Институт философии РАН, 2001.

10. Павловский Г. Гражданское общество – это не группа диссидентов – [www.kreml.org](http://www.kreml.org)  
 11. Самохвалов В.П. (1993) Эволюционная психиатрия. ИМИС Лтд.-Движение \1 изд.\ (1994) История души и эволюция помешательства. Сургут, Северный Дом.\2 изд.\  
 12. Eibl – Eibesfeldt I. Human etology. – New York : Aldine de Gruyter, P. – 848., 1989.  
 13. Ferguson H. Mathematics in stone and bronze. [www.access.digex.net/](http://www.access.digex.net/) – 1996  
 14. Somit Albert and Peterson Steven A. Darwinism, Dominance, and Democracy The Biological Bases of Authoritarianism. Human Evolution, Behavior, and Intelligence (ISSN: 1063-2158) Praeger Publishers. Westport, Conn. 1997. 160 pages LC 96-36359.

**УДК 323.1**

## **МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ НАЦИИ И НАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

**Ю.Л. Мезенцев, В.Д. Мезенцева**  
Симферополь, Украина

Вопрос о природе нации, а, следовательно, и вопрос о взаимоотношении наций на сегодняшний день еще остается нерешенным. Теоретическая разноголосица в понимании нации ведет к весьма плачевным практическим последствиям. Достаточно упомянуть две проблемы: проблему так называемого «самоопределения наций», когда каждая нация отстаивает право на собственное государственное самоопределение, и проблему государственного языка, когда в многонациональной стране придается статус государственного языку только одной нации. Примером может служить стремление крымской организации «Меджлис» создать в Крыму национальную автономию и отстаивание русскоязычным населением Украины своих конституционных прав: получать образование, вести документацию в государственных учреждениях на родном языке. Политические силы, защищающие интересы этого региона, даже ставят вопрос о федеративном устройстве государства. Многие считают, что на Украине происходят процессы сепаратизма и возникает противостоящее ему желание сохранить территориальную целостность. Такие процессы наблюдаются не только в Украине, но и на других территориях бывшего Советского Союза, а также Югославии, Северной Ирландии, Испании, в Канаде (Квебек) и т.д.

Для того, чтобы разобраться в сложных вопросах природы нации и национальных отношений, необходимо разработать методологические основы. К сожалению, в научной литературе поставленные вопросы решаются с различных философских позиций, и поэтому не выработана цельная теория наций. На наш взгляд, более эффективной методологической основой такой теории может служить «Философия развивающей гармонии», разработанная российским философом В.Н. Сагатовским. Согласно его философской системе, любое явление, в том числе и национальные отношения, следует рассматривать с позиции взаимодействия трех уровневых блоков: базовых (или универсальных), функциональных и структурных.

Анализ природы нации можно начать с позиции взаимодействия функциональных уровней: природного, социального и психологического. Нация как «комплексная группа» (группа людей, в которой проходит вся жизнь человека) «выступает как природное существо, если она выполняет функцию при-

способления к среде по заданным природным программам. Но она же выступает в своем социальном аспекте, выполняя функцию преобразования среды по искусственно созданным программам». Психология нации – «...это ее внутренний духовный мир, мир переживаний. Психология не является для нее лишь средством обеспечения ее внешней природной и социальной жизнедеятельности, а становится самоцелью, самоценностью». Нация носит био-социально-психологический характер». К сожалению, психологическую функцию нации во многих направлениях социальной философии не учитывают.

В соответствии с тремя функциональными уровнями существуют три основные модели нации. Нация – этнос, нация – гражданское сообщество, нация – культурная общность. В понятии этнос выражена природная функция. Этнос – это группа, связанная общностью происхождения, которая проявляется в некоторых типических природных чертах (группа крови, черты лица, темперамент и т.д.). Неверно утверждать, что природные признаки являются доминирующими. Ведь все нации перемешались, и мы не найдем ни одной из них, которая имела бы чисто этническое происхождение. Видимо, не природные особенности, а культурно-историческая почва определяет типические черты национального характера. Основанием существования гражданского сообщества является единая экономика, правовое государство. Однако это внешние социальные факторы. Они часто меняются. Экономика приходит в упадок, государство исчезает, а нация сохраняется. История дает тому много примеров. Значит, социальные характеристики наций еще не определяют ее сущность. Можно сказать, что более прочной нацию делает единая культура. Кто сердцем принял ценности определенной национальной культуры, тот и является представителем этой нации как культурной общности. Понятно, что природные, социальные и психологические характеристики могут как совпадать, так и не совпадать. Но каждый из нас имеет такие характеристики и является представителем и определенной этнической группы, и гражданского сообщества, и культурной общности.

Нация формируется не только в единстве трех функциональных, но и структурных уровней. В структурном отношении нация находится с внешней стороны в единстве с человечеством и с внутренней стороны – с человеком – отдельным представителем своей национальной группы. «...Структурные уровни существуют рядом друг с другом или, точнее, один внутри другого: нация внутри человечества (Нация – отмечал Н. Бердяев, – это индивидуальное бытие человечества), человек внутри группы. В некоторых учениях человеческие уровни либо разводят, что ведет к проявлению национализма, либо не учитывают индивидуальные отличия национальных культур (космополитизм).

Основанием взаимодействия функциональных и структурных уровней являются базовые уровни: естественно – исторический процесс, деятельность и глубинное общение. «Первые два уровня, – отмечает В.Н. Сагатовский, – отличаются друг от друга по источнику и направленности детерминации: в естественно-историческом процессе основанием является объект, а в деятельности – субъект.... Внешняя детерминация объекта задается законами взаимодействия, а внутренняя детерминация субъекта – жизненным смыслом (ценностями)... Присутствующий в глубинном общении дух...не творит, не воздействует, не подпитывает тонкой энергией, но присутствует, освещает целостность естественно-исторического процесса и деятельность на всех структурных и функциональных уровнях». Существует также взаимодействие либо объективных естественно-исторических процессов, либо деятельности, либо глубинного общения между элементами человеческой структуры: между отдельной личностью и на-

цией, нацией и человечеством, а также между двумя и более нациями. Это горизонтальное взаимодействие, но существует между ними и вертикальное. Тогда, например, жизнедеятельность отдельного человека по отношению к нации, к которой он принадлежит, может выступать как естественно-исторический процесс, как объект, а жизнедеятельность этой же нации, по отношению к своему отдельному представителю как деятельность субъекта, детерминированная, как уже отмечали, ценностями. В свою очередь, жизнедеятельность нации по отношению к другим нациям, всему человечеству может выступать как естественно-исторический процесс, как объект, а человечество – как субъект. Эта вертикаль может быть обратной. Вертикальное взаимодействие может касаться уровня глубинного общения: душа, например, уровня нации по отношению к ее отдельному представителю выступает как дух. И межсубъектное общение нации и индивида становится общением глубинным. А между этой же нацией и человечеством такого глубинного общения может и не быть.

Сложное взаимодействие всех блоков и уровней национального бытия вызывает вопрос: существует ли какое-то начало в этом сложном взаимодействии или может быть в нем царят хаос и беспорядок? Что является сущностью взаимодействия, единства всех уровней национального бытия? Это развивающаяся гармония. А глубинным основанием этой гармонии является возможность нацией выбора поведения. А что же является основанием выбора? Основанием являются ценности, которые конкретизируются в национальной идеи. А все ли представители той или иной нации стремятся выразить национальную идею? Оказывается, не все. У представителей любой нации существуют различия в выборе деятельности и, следовательно, они по-разному осознают и реализуют национальную идею. В.Н. Сагатовский в работе: «Русская идея. Продолжим ли прерванный путь» выделил три слоя любой нации: 1) сердцевина нации, или нация по призванию; 2) примыкающий к ней слой, не утративший до конца традиции национальной культуры, но не имеющий внутренней позиции, или нация по традиции; 3) слой, отторгнутый от культуры, или нация лишь по названию».

Если в теории и на практике в решении национального вопроса будем придерживаться изложенным методологическим основам, то можно будет избежать серьезных ошибок.

#### Список литературы

1. Бердяев Н. «Судьбы России».
2. Сагатовский В.Н. «Русская идея. Продолжим ли прерванный путь?». Изд-во С.-П. унив.
3. Сагатовский В.Н. «Философия развивающей гармонии» Авторский курс в 3-х частях. Изд-во С.-П. унив-та 1999 г.

**УДК 327**

## КРЫМ НА ПУТИ ГЛОБАЛЬНОГО ПРОНИКНОВЕНИЯ ЗАПАДА К ЮЖНЫМ ГРАНИЦАМ УКРАИНЫ И РОССИИ\*

**В.Н. Крет**  
Симферополь, Украина

Крымский полуостров и прилегающие к нему регионы с давних времен находятся в сфере геополитических интересов различных цивилизаций. Находясь на границе Средиземноморского бассейна и Великой степи, эта территория стала зоной интенсивного контакта двух миров, двух цивилизаций. Здесь существовали и сменяли друг друга греческие города-полисы, города кочевников, колонии Рима, Византии, Италии и т.д.

Затем Черноморское побережье было завоевано турками-османами. Фронт борьбы с турецкой экспанссией в XVI-XVII вв. протянулся от Гибралтара до Волги. Турция превратилась во врага европейских государств, в том числе и России. Турецкая экспансия столкнулась с той силой, которая способна была бороться за освобождение южнорусских земель.

Избавившись от ордынского ига, Русь стала пробиваться к Черному морю. Российские политики уже в это время осознали роль Крыма в обеспечении господства в Северном Причерноморье.

После кровавой длительной борьбы с Турцией за Крым русская армия в 1771 г. овладела полуостровом. Освоение полуострова началось с закладки военно-морской базы России – Севастополя. Географическое и стратегическое положение Крыма позволяло России господствовать в Черноморском регионе.

Этот стратегический центр юга России неоднократно подвергался атакам турецко-англо-французских завоевателей. «Овладения даже одним только Крымом было бы достаточно, чтобы нанести России огромный вред, парализовать её силы» – отмечал в свое время Н.Я. Данилевский.

Крым и заливы – ключ и замок южного стратегического направления. Эскалация напряженности в отношении России раздувалась постоянно, особенно в связи с заключением Россией и Турцией специального договора о запрете прохождения военных кораблей нечерноморских стран. Однако эта конвенция не помешала англо-французскому флоту беспрепятственно войти в 1854 г. в Черное море, что и предопределило поражение России в Крымской войне. Ситуация повторилась в 1878 г. В то время, когда русская армия освобождала от турецкого ига Балканы, британская эскадра была введена в Дарданеллы, что и остановило русскую армию на пороге Константинополя.

Против России в 1856 и в 1878 гг. единым фронтом вместе с Англией выступали все великие европейские державы. Вместе с ростом могущества России зарождалась и крепла против нее ненависть.

Многочисленные выступления России в защиту порабощенных балканских народов встретили западные объединенные силы. Так, победа России над османской империей привела к мирному договору между Россией и Турцией, по которому Болгария и Греция расширили свои территории, а Румыния, Сербия и Черногория получили полную независимость. Однако западные державы свели на нет условия Сан-Степанского договора и навязали России его пересмотр на Берлинском конгрессе.

Н.Я. Данилевский в статье «Горе победителям» осудил этот факт, говоря, что «отрицательные результаты, достигнутые русской политикой, многим пре-

взошли положительные, достигнутые русским военным искусством и русскою военною доблестью».

Анализ Данилевским российской политики вполне соответствует действиям современных политиков.

В Крымских и Балканских освободительных войнах Россия с честью отставала интересы порабощенных народов, но усилиями продажных политиков эти результаты обесценивались. «Поэтому, — писал Данилевский, — когда в центре российской политики стоят русские интересы, то Россия добивается наибольших успехов на международной арене, когда же она начинает отставать общеевропейские интересы, то все ее успехи обращаются против нее и заставляют истекать кровью ее собственное тело». Ложная политика угодливости перед мнимыми друзьями и недругами стала традицией, которая наносила и наносит поныне огромный ущерб безопасности страны. Откуда же берется эта духовная немощь — преклонение перед Европой и забвение национальных интересов? Это деятельность выходцев из тех классов, — говорил Данилевский — из той интеллигентской среды, над которой тяготеет тяжелый предрассудок европейничанья. Отсюда выходят и наши дипломаты и другие деятели, которые и сегодня готовы изгнать Российский Черноморский флот из Крыма, и завтра же запустить войска НАТО и оплатить, таким образом, доверие Запада. Кровью и тысячами жизней завоеванная Черноморская территория, мощь братских народов СССР — Крым становится разменной монетой в руках недальновидных и продажных политиков России и Украины.

Сегодня Крым стараются изолировать от России и постепенно приучить США и весь Запад о принадлежности Крыма как стратегического региона агрессивному блоку НАТО.

Событий Второй Мировой войны не научили наших политиков, как нужно оберегать этот полуостров и прилегающий к нему регион от чужеземного влияния. Ведь именно овладение Балканами, а затем Крымом позволило фашистской Германии наносить удары в южное подбрюшье СССР, овладеть Приазовьем и начать борьбу за овладение Кавказом.

Похоже, что украинские политики успешно стремятся выполнить «заказ» США по стратегической нейтрализации Крыма, а вместе с этим открыть дверь американцам ко всему югу России, а дальше Средней Азии. Крымский полуостров оказался в непосредственной близости от зон новых конфликтов и войн, и неизвестно, какую роль он может сыграть в будущем для экспансий Запада и для обороны Востока.

УДК 323.2

## ПОЛИТИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИНТЕГРАЦИЯ В УКРАИНЕ

Л. Я. Дюльберова  
Севастополь, Украина

Политическая система СССР до определенного момента считалась высокоэффективной, ее основной доминантой являлась единственная партийная структура — КПСС. Однако ситуации совмещения правого политического курса и

левой экономической политики спровоцировали появление разного рода дефектов, что стало причиной невозможности, например, китайского модернизационного сценария трансформации СССР и привело к образованию 15 независимых государств.

Основные особенности осуществившегося сценария таковы:

1. Апеллируя к основным, базовым потребностям, социально-консервативная ориентация политической системы способна удовлетворить их фактически в полном объеме. Образовавшиеся в результате элитарные группы не осуществляют и не поддерживают легитимность власти, что, безусловно, формирует негативный авторитет власти вообще и всего населения страны, в частности.

2. Подобные социально-консервативные системы отличаются низким уровнем конкурентности. При таких условиях, вероятна экономическая стагнация, а с другой стороны, это приводит к быстрой аристократизации политической элиты, утрате ею способности к адекватному реагированию на меняющиеся сигналы «ввода» и кризисы государственно-политического управления.

При таких обстоятельствах для сохранения целостности системы необходимо решить сначала задачу смягчения экономической политики, а впоследствии и политического курса. Напомним, что возможность сохранения советской системы была упущена еще в 1965 году, а в 1991 году произошел демонтаж политической системы СССР.

Украина последовала по пути реализации заимствованной модернизационной модели, имеющей в основании, с одной стороны, концепцию С. Хантингтона, а с другой, неолиберальные принципы М. Фридмана. То есть, сильная авторитарная власть должна была поддерживать демократические институты. В результате действующее традиционное общество должно было быть заменено на гражданское, с укреплением горизонтальных связей.

Среди основных тенденций украинского политического развития можно выделить решающую роль государственных институтов. В данный момент мы наблюдаем подчиненность государственной системы экономической. Доминирование же системы политического господства реализуется при соблюдении таких принципов: 1) политика должна осуществляться на всех уровнях; 2) конкурентность должна стать реальной характеристикой процесса, при соблюдении баланса политических сил и свободы СМИ; 3) агрегирование и артикуляция интересов политических акторов должны стать действенной практикой.

В настоящее время постсоветские политические системы, украинская в том числе, демонстрируют неспособность создать каналы эффективного диалога между правительством и насленисм, а также не способны сделать то же самое и по отношению к различным экономическим, этническим, социальным группам. Внедрение конкурентности как фактора развития спровоцировало рост конфликтности. Если учитывать, что отсутствуют традиции цивилизованного, институализированного разрешения конфликтов, ситуация всеобщей конкуренции трансформируется в хаос.

Следует использовать такие ресурсы политического развития, как традиционно-националистические ценности, обеспечение общественного диалога, человеческого достоинства наряду с основными ценностями, именно они являются основой снижения конфликтности и преодоления синдрома политической модернизации.

Реализация политики национальной интеграции возможна при решении еще одной немаловажной ее задачи. В этом смысле необходимо достичь общественного согласия по поводу перспектив существования экономических, этнических и политических групп населения.

К сожалению, одной из составляющих спектра сложных проблем развития является продолжающееся отчуждение работников от управления собственностью. Присутствует антагонизм между обособленной массой быстрыми темпами нишающего населения и небольшой финансово-банковской прослойкой общества.

Еще одним фактором является «теневизация» украинского негражданского общества – не только как явление «культурной традиции коммунизма», а, прежде всего, как следствие нынешних социополитических трансформаций, а это означает, что общество в своем негражданском состоянии не способно себя проявить. Оно самодостаточно и самостоятельно в своем негражданском измерении, проявляя сервильную солидарность с элитами, морально и политически оправдывая и поддерживая недемократические формы и стиль властования.

Очевидно еще одно: «теневизация» общества становится существенным негативным фактором, сужающим возможности демократической альтернативы, и создает социокультурные предпосылки для дальнейшего утверждения негражданского общества с неототалитарным вектором политической эволюции.

Политика национальной интеграции заключается, во-первых, в ограничении активности олигархических группировок. В этом контексте, прежде всего, необходимы схемы детенизации экономических ресурсов, что создаст конкурентную среду среди владельцев капиталов. Одновременно необходимо исключить возможность опеки данных олигархических группировок со стороны верховной власти государства. В таком случае вероятна борьба капиталов в рыночных условиях, а значит, это освободит политическое поле от глубокого имущественного конфликта, либо его реализация должна будет происходить в рамках правового поля.

Результатом политического развития первого десятилетия независимости Украины стало образование большой пропасти между обществом и государством, усиление роста социальной энтропии. Главной проблемой такого состояния является усиление маргинализации. Преодоление подобных симптомов жизнедеятельности социального организма должно стать первоочередной задачей политической власти. Избавление от политических мифологем является первым шагом на этом пути конкретизации политических целей и экономических позиций действующей власти.

Немаловажным компонентом «отхода» граждан от государства является фактор «всеобщей безнаказанности», порождающий правовой нигилизм.

Должны не только демонстрироваться, но и повсеместно применяться четкие и определенные правила игры в политическом поле. Должна быть выработана практика цивилизованных отношений между властью и оппозицией, которая бы опиралась на конкретные нормативно-правовые акты.

Произошедшие изменения в политическом пространстве Украины свидетельствуют о присутствии в обществе потенциала к формированию своей версии национального единства, пусть даже через конфликт субкультур. Преодоление региональных различий в поведении, мироощущении и в конечном итоге в уровне политической культуры, вот что является основной задачей современной элиты на данном этапе политического развития. Лишь в том случае, когда власть повернется к проблемам социума лицом, когда поймет его потребности изнутри, а политика государства будет направлена на благополучие каждого человека, возможна и национальная интеграция.

УДК 329.18

## ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ГИТЛЕРОВСКОЙ ДОКТРИНЫ НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ИНТЕРЕСОВ ГЕРМАНИИ

*А. В. Гадеев  
Керчь, Украина*

В октябре 2004 г. Украина отмечала 60-летие освобождения от фашистской оккупации. В связи с этим резко возросло количество публикаций, посвященных Второй мировой войне. Проблемы, которые освещаются, – разные. Остро стоит проблема германского фашизма как особого социального явления XX века.

На основе большого количества документов, опубликованных в отечественных и зарубежных изданиях, можно выделить основные элементы гитлеровской доктрины.

1. Германия, а, следовательно, и немецкий народ могут сами утвердиться в условиях Версальского договора только силой. Мир давно поделен. Никто ничего не отдаст добровольно. Все главные вопросы решались и будут решаться только соотнесением сил,войной, беспощадным и бескомпромиссным отстаиванием своих национально-государственных интересов.

Согласно этой доктрине, насильтственный передел границ государств, колонизация чужих территорий, ослабление и порабощение народов, не выдержавших военно-силового испытания, – это главный стимул развития всей человеческой истории.

Фашистские идеологи доказывали, что войнам принадлежит великая сози-  
дательная роль. Войны всегда были мощным фактором обновления. В результате военных побед выдвигались новые народы-лидеры. Государства-победители создавали новую экономическую мощь, новую идеологию, новую, более высокую организацию национально-государственной жизни. Война делает жестокий и беспощадный отбор всего, что способно к сопротивлению, и обладает большой внутренней силой самоутверждения. Войной, силой можно решать любой вопрос в мире, не разрешимый другими способами. Национально-государственные иные традиции проявляются, прежде всего, на поле боя. Военные победы закрепляют эти традиции в поведении миллионов людей и в их историческом опыте.

2. Существенной частью гитлеровской доктрины национально-государственных интересов было обоснование особого права Германии на свою собственную «расовую кодификацию» народов мира. Фашистские идеологи и политики считали эту задачу особенно важной. Именно здесь вырабатывались основные аргументы, оправдывающие права немцев на организованное насилие, на завоевания нового жизненного пространства, на высокую «историческую миссию» в мире и на установление «нового порядка» в завоеванных странах.

В нашей публицистической литературе нередко ограничиваются в основном анализом расово-биологического обоснования этих претензий. Однако анализ различий этносов по крови, форме черепа и некоторым другим естественным признакам был только частью такого обоснования. Не менее важную роль играла «кодификация народов» по их «исторической жизнеспособности». В это понятие вкладывался широкий смысл: творческая одаренность народов,

этническая монолитность, государственная организованность, воля, сила, мужество, сосредоточенность в достижении поставленных целей и другие качества, играющие большую роль в развитии их национально-государственной жизнедеятельности.

По всем этим признакам немецкий народ занимал в национал-социалистской доктрине особое место. Историки и философи доказывали, что он обладает огромными творческими способностями во всех сферах социальной жизни: он мужественен, моноэтничен, монолитен; ему легче, чем другим народам, удается преодолевать внутриэтнические трения, сословно-классовые разногласия, интеллектуальную дифференциацию. Особое внимание уделялось обоснованию броского лозунга: если Европа создала лицо всего мира, то Германия создала и представляет лицо Европы.

Немцам внушали, что они выстрадали главную идею национал-социализма – утвердить Германскую империю как господство высшей расы и высшей культуры. Они должны заполнить завоеванные пространства немецкой кровью и немецкой жизнью. Для реализации этой исторической цели предполагалось увеличить численность немцев до 400 миллионов человек. Такой империи не нужна система международных отношений, основанная на признании равных прав народов, на поисках идей их взаимовыгодного сотрудничества в экономике, политике, культуре и других сферах. В равноправном сотрудничестве, по мнению гитлеровских идеологов, нуждаются только слабые нации. Германия отвергает такую систему международных отношений. Для нее не приемлемы и лицемерные разговоры о мире и сотрудничестве, которые ведут империи, давно завоевавшие и эксплуатирующие огромные колониальные территории. Германия не будет ни в какой форме поддерживать политику равных прав и равных возможностей всех народов. От нее никто больше не услышит призывов о добродетельстве.

3. Гитлеровская доктрина национально-государственных интересов требовала коренного пересмотра отношения немцев не только к войне, но и к политике. Гитлер утверждал, что необходимо воспитать в себе неприятие задач, которые вытекают из тех или иных умозрительных концепций.

Подготовка народа, армии и всей государственной системы управления к большой и победоносной войне рассматривалась А. Гитлером как высшая форма политического руководства и политического искусства. В такой подготовке строгая секретность, жесткая централизация и ответственность за принимаемые решения, мобильность и активность – только часть работ, пусть и очень важная. Главная цель политического руководства – разбудить «колонизаторскую волю», «упорство колонизационной силы германской расы», сформировать у немцев умение утверждать господство военными победами, хитростью, волей, мужеством, жестокостью – при наименьших затратах сил.

Гитлеровская доктрина национально-государственных интересов Германии должна была сформировать новую организацию всей общественной жизни немцев. Предполагалось создать такие экономические отношения, в которых не вставала бы проблема эксплуатации немцев немцами.

Такая политика должна была коренным образом изменить саму немецкую нацию, сделать ее мощной, хорошо организованной, легко управляемой силой, беспощадной к завоевываемым народам и умеющей поддерживать, воодушевлять, оберегать каждого немца, где бы он ни проживал. Пропагандировались и поэтизировались сплоченность между немцами, их взаимоподдержка, взаимовыручка, взаимооправдание. Их призывали настойчиво развивать наступательный дух во всех сферах жизни и доказывать, что они еще не все возможности использовали для достижения своей победы.

4. Существенной частью гитлеровской доктрины национально-государственных интересов Германии была идея установления «нового порядка» в покоренных странах. Разработка этой идеи завершается конкретизацией исходных понятий всей доктрины: экономических целей и методов действий, целей и методов политico-идеологического давления на побежденные народы, отработка аргументов, оправдывающих и освящающих действия оккупационных властей. Именно здесь проводилась решительная переориентация политики, идеологии, культуры, морали немецкого народа на паразитический образ жизни.

Фашистские политики, разрабатывавшие концепцию «нового порядка», убеждали немцев, что они ни у кого не будут испрашивать разрешения или советов, каким образом им распорядиться всеми захваченными богатствами. Никакие международные соглашения Германия не будет принимать во внимание. В 1941 г. был создан специальный «Комитет по вопросам колониальной политики». Во многих правительственныех документах вводится понятие «колониальной экономики». Формируется особая служба, занимающаяся экономической разведкой: поиском сырья, нефти, сельскохозяйственных машин, в особенностях тракторов и т.д. Во всем видна организованность, деловитость, убежденность.

Узакониваются методы грабежа обнаруживаемых богатств, продовольствия, сырья, оборудования, культурных ценностей. Чудовищные размеры приобретает конфискация разнообразного имущества. Плодами такого ограбления пользуются не только государственные организации и частные кампании, но и огромное количество рядовых немцев. Все они получали свою долю – одни в виде дешевой рабочей силы, другие в виде чернозема, разнообразных подачек. Действующая армия руководствовалась установкой: не нужно чинить никаких препятствий немецким солдатам, если они по собственной инициативе снабжают себя.

Согласно концепции «нового порядка». Германия не берет на себя никаких обязательств перед завоеванными народами. Она во всех действиях руководствуется только своими собственными интересами. Все ее планы будут определяться главными целями – самоутверждением, закреплением побед, усилением и процветанием Германской империи. Поэтому она не допускает никакой само деятельности и самоорганизации завоеванных народов ни в хозяйственной жизни, ни в формировании властей на любом уровне. Никаких прав завоеванных народов на самозащиту и государственную самостоятельность Германия не признает.

5. Существенной частью фашистской политики в оккупированных странах становится духовный террор как стратегическое направление в подчинении, ослаблении и деморализации побежденных народов. Им предлагалось рассматривать свое поражение на поле боя как доказательство их неразвитости и неспособности. Поэтому у них нет, якобы, другого выхода, кроме принятия господства Германии как непреложного факта. Вся организация жизни оккупированных народов должна была внушать, подчеркивать, формировать «комплекс их неполноценности». Беспощадно разрушались в сознании этих народов исторически сложившиеся представления об их месте и роли среди других народов, об их достижениях, geopolитических интересах и естественных союзниках. Развенчивались и подавлялись их историческое самочувствие, духовные традиции, социальный и военный опыт, национально ориентированная система образования. Деформация исторической памяти покоренных народов становится главной целью фашистской идеологии. Германия оставляла за собой право на судопроизводство, на выпуск газет и журналов, на организацию радиовещания и создания кинофильмов.

УДК 316.3

## КОНЦЕПЦИИ СПРАВЕДЛИВОГО ОБЩЕСТВА: РЕТРОСПЕКТИВА ДВУХ ТРАДИЦИЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*И. В. Митина*  
Ростов-на-Дону, Россия

Справедливость традиционно считается одним из основных концептов русского философствования и одним из базовых элементов русского мировоззрения. Однако уже при первом знакомстве с кругом русской философской литературы по проблеме справедливости обращает на себя внимание её локализованность во времени: последняя треть XIX столетия. Немного в русской мысли и специальных сочинений по проблеме справедливости. При этом содержание понятия явно не однозначно.

Первоначально в размышлениях о справедливом обществе русские философы помещали концепт «справедливость» в следующую ценностную систему: «равноправие» – «свобода» – «справедливость» – «собственность». Так, Вл. Соловьёв видел назначение государства «в том, чтобы защищать человеческое общество от несправедливости или зла наиболее реального и несомненно обнаруженного – зла явного, или публичного. Так как истинное общественное благо есть солидарность всех, то общественное зло есть не что иное, как нарушение этой солидарности» [1, с. 341]. Поскольку солидарность подразумевает солидарность всех, то и справедливость государства должна распространяться на всех. Соловьёв уделяет основное внимание анализу равноправия как необходимой предпосылки справедливого общества. Равноправие, безусловно, базисная его характеристика для Соловьёва, которую нельзя отождествлять ни с равенством вообще, ни с бесправием. Равенство прав не может трактоваться как равенство бесправия, а потому настоящее равноправие прямо совпадает со свободой: «...равноправность прямо и формально указывает общие размеры предоставляемой каждому свободы, именно *полноту* этой свободы, поскольку она может быть равна для всех, т.е. поскольку свобода одного не упраздняет такой же свободы другого» [2, с. 538]. Полагаю, именно с пониманием равноправия как свободы связано и неприятие Соловьёвым идеи уравнительного социализма. По его мнению, это – внешнее и механическое выражение равенства, не имеющее ничего общего с нравственным принципом. Потому упразднение материального интереса, связи человека с его наследием, собственностью является «покушением на человеческую личность, несправедливостью и противоречием с точки зрения всеобщего братства» [3, с. 447].

Концепция справедливого общества Вл. Соловьёва обозначила те точки, которые станут на ближайшее полстолетие основными для русской философии: соотношение справедливости и права, обоснование вневременного или конкретно-исторического характера справедливости. Соловьёв признаёт историчность, а значит, переопределяемость во времени степени и способов реализации требования справедливости. Он понимает, что **«право есть исторически подвижное определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов – личной свободы и общего блага»** [4, с. 161], соответственно и справедливость как идея, и справедливость как действительный факт общественной жизни зависят «от состояния нравственного сознания в данном обществе и от других исторических условий» [4, с. 161].

Более подробно концепт справедливости был проработан в начале XX века Н.Н. Алексеевым. Он разделил справедливость как основную правовую ценность, определяющую порядок отношений ценностей в идеальном социальном организме, воплощение идеи справедливости в действительности объективного порядка и справедливость как добродетель. Поскольку справедливый порядок есть иерархическое отношение ценностей, поскольку «правовой порядок, основанный на отрицании степеней ценностей и стремящийся вменить каждому равное, был бы просто искажением идеи справедливости» [5, с. 410]. Идеальные смыслы ценностей в социальной действительности воплощены в системе благ. Общество может быть справедливым, если оно построено на верном соотношении благ. «Справедливое государство» не столько есть излучающая из себя добродетель личность, сколько образец объективного социального устройства» [5, с. 409]. Однако и внешний, и внутренний статусы справедливости равно должны соответствовать идее справедливости. В противном случае объективно справедливый общественный порядок будет постоянно подтачиваться тяжёлой внутренней болезнью, не излечимой никакими внешними средствами. Алексеев критикует распространенный в его время взгляд на существование «особой органической справедливости». По его мнению, и идеальный порядок справедливости, и реальное справедливое общество не органичны, а конкретно историчны. Единственное, на чем настаивает Алексеев, на принципиальной плuriалистичности ценностей, которая является необходимой предпосылкой идеи права. Не свобода индивида – внутренняя или внешняя, – но множественность ценностей, требующих осуществления и имеющих на это право, соответствует справедливому порядку. Каждая личность и избираемые ею блага имеют право на существование, но проявления материальных, духовных и нравственных качеств личности, так же как и её технические умения, «не могут быть по существу своему вполне равными, и только справедливое признание степени их ценности сообразно и соответствует идее права» [5, с. 411].

В 1891 г. Вл. Соловьев ещё надеялся, что «русский народ не пойдет за теми людьми, которые называют его святым только для того, чтобы помешать ему быть справедливым» [6, с. 295]. Однако в последующие десятилетия и в теоретической, и в практической сферах доминировала идея «принципиального отрицания справедливости» (Вл. Соловьев). Русский нигилизм, абсолютизировавший нуль, в своем эмпирически-практическом осуществлении утвердил насилие в качестве инструмента установления справедливости, а в теоретической сфере доказал невозможность внеправового решения проблемы справедливого общества. Но уже у Чернышевского мы встречаем отход от правового понимания справедливости. На первый взгляд, Чернышевский даже критикует те социальные теории, которые не принимают в расчет справедливость и права человека. Однако Чернышевский оправдывает возможность совершения несправедливости по отношению к кому-либо ссылкой на некоторую «арифметическую» (им самим созданную) теорию: «Можно ли поколебаться в уничтожении колоссальной несправедливости, хотя бы через это некоторые личности и лишились прежнего благоденствия?» – спрашивает он [7, с. 730]. И дает положительный ответ. По мнению Чернышевского, если будут восстановлены права миллиона личностей, можно пренебречь лишением прав двух личностей. Сегодня мы знаем, к каким конечным результатам приводит этот «арифметический» подход, когда сначала можно лишиТЬ прав 2 человек, затем – 20, затем – 200 и так до тех пор, пока не останется одна «беспримесная» несправедливость.

И в исторической ретроспективе не столь важно, что первоначально – у П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского – эта неправовая традиция понимания

справедливости общества оформилась в рамках этического подхода. Гораздо важнее, что, лишившись формально-правового, объективного критерия, «справедливость» утратила в таких концепциях какую-либо определенность. И для Лаврова, и для Михайловского справедливость – это идеал, содержание которого неизменно для всех культур и эпох. Поэтому представление о справедливости как равноправии Лавров называл «случайным приобретением новейшего времени» [8, с. 421]. В 1905 году в «Апофеозе беспочвенности» Л. Шестов утверждал: «... справедливость в ходу у культурных, расчёлкивых народов. Русские до этого ещё не дошли. Они боятся обязанностей, возлагаемых на человека справедливостью ...» [9, с. 130]. Обращает на себя внимание, что Шестов говорит о справедливости как о неком искусственном принципе, специально внедряемом с целью, прямо противоположной тому, что может быть видимо поверхенному взгляду. И внедряемом в социальную среду, где этот принцип отсутствует. Известно, что в спорах о справедливости – не стоит ли вообще отрицать её как начало расчёта, а, значит, неправды, сделать «полуистиной» (Вл. Соловьёв) для оправдания преступлений или, определив нормами права, принять как некую меру, фундаментальное соотношение выгод и воздаяний – возобладал (в данном случае не имеет значения что насилиственно) тот подход, что на поверхности был связан со стихийностью «органической» жизни народа. В исторической перспективе это обернулось одной из причин модернизационных неудач России.

### Список литературы

1. Соловьёв В.С. Из философии истории // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 324–343.
2. Соловьёв В.С. Конец спора // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 522–548.
3. Соловьёв В.С. Социальный вопрос в России. Ответ на анкету Ж. Юре // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 445–449.
4. Соловьёв В.С. Нравственность и право // Русская философия права (антология). – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 151–168.
5. Алексеев Н.Н. Идея справедливости // Русская философия права (антология). – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 406–414.
6. Соловьёв В.С. Русский национальный идеал (По поводу статьи Н.Я. Грата в «Вопросах философии и психологии») // Соловьёв В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 286–295.
7. Чернышевский Н.Г. Чичерин как публицист // Чернышевский Н.Г. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – С. 644–733.
8. Лавров П.Л. Очерки вопросов практической философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2 т. – М.: Мысль, 1965 – Т. 1. – С. 339–462.
9. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности: Опыт адогматического мышления. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – 216 с.

**УДК 321****ПРАВОВЫЕ ЦЕННОСТИ И СПРАВЕДЛИВОСТЬ**

**Н. В. Мамченко**  
Симферополь, Украина

В отличие от деонтологических оснований права, находящихся в области рассудка и схватывающих рационально-операциональное истолкование права, аксиологические основания права есть сама атмосфера, «дух права», без которых правосознание невозможно в принципе. Внутренние правовые ценности составляют в совокупности субъективную основу правосознания, а внешние правовые ценности, закрепленные в юридических текстах, формируют объективированную основу правосознания. Осознание субъектом в самом себе ценности и достоинства является одной из глубочайших предпосылок не только идеи права, но и самого правопорядка, поскольку оно предопределяет проявления абсолютного и совершенного в эмпирическом мире.

Правосознание, по нашему мнению, является непосредственным источником правопорядка, правоприменения и всего того, что связано с жизнью права вообще. Соответственно, теория права в этом смысле является учением о правосознании.

Разумеется, теоретически неправильно думать, что правосознание соотносится только с позитивным правом, со знанием законов, норм и установлений; поскольку оно погружено в широкий мировоззренческий контекст, поскольку в неменьшей степени оно связано с принципами и интенциями естественного права. Правосознание в современном (правовом) обществе – это не только отражение в индивидуальном сознании действующих в обществе законов, но также оценка и коррекция их с позиций идеальной справедливости, ориентация на идеал правового государства. Наряду с исполнением своей познавательной, а также регулятивной функции, правосознание осуществляет и оценочную функцию, посредством которой формируются правовые ценности. С другой стороны, правосознание в своем развитии есть постепенное движение в направлении все более глубокого осознания и освоения правовых ценностей.

Поскольку ценность вообще определяется как жизненный смысл человека, поскольку правовую ценность можно определить как правоосознаваемый жизненный смысл человека. Число правовых ценностей и «антиценостей», на наш взгляд, прямо соотносится с количеством моральных добродетелей и моральных пороков.

Исходной правовой ценностью, как и высшей добродетелью является обязанность уважать права других. «Высшей среди обязанностей, – отмечал И. Кант, – является глубокое уважение права других людей. Наш долг состоит в том, чтобы глубоко уважать право других и как святыню ценить его. Во всем мире нет ничего более святого, чем право других людей. Оно неприкосновенно и нерушимо» [1, с. 306]. В этом смысле уважение к правам другого человека как ценность понимается в абсолютном смысле как нулевое состояние эгоизма, как нечто «святое», в то время как другие правовые ценности могут обладать определенной степенью релятивности и эгоизма. Этот принцип должен проявляться, на наш взгляд, не в требовании блага, счастья для другого, а в признании его права быть достойным блага и счастья. И уж во всяком случае естественное право требует как минимум «не мешать» реализации субъективности другого человека [2].

Соблюдение принципа уважения к правам другого человека в истории европейских народов всегда культивировало и продолжает культивировать позитивные качества и добродетели – честность, добросовестность, точность в выполнении обязательств как правовых ценностей. Гражданская честность, неподкупность («долг ради долга») должна иметь приоритет по отношению к профессиональным, семейным или патриотическим добродетелям, но не наоборот. Быть честным во всем, никогда не лгать, не лжесвидетельствовать в суде, всегда «говорить только правду и ничего, кроме правды» – безусловно, позитивное морально-правовое требование. Однако выполнить его часто бывает не только трудно, но и небезопасно, несмотря даже на соблюдение принципа уважения к правам другого.

В 1799 году Кант публикует статью «О мнимом праве лгать из человеколюбия», в которой, полемизируя с Бенжаменом Констаном, настаивает на безусловном характере нравственного долга говорить правду вне зависимости от ситуации. Например, как считает Кант, солгать в ответе на вопрос злоумышленника, не скрываясь ли в нашем доме преследуемый им наш друг, было бы преступлением [3, с. 256].

Понятно, что с либеральной точки зрения, да и с позиций здравого смысла, было бы несправедливо человека, обвиняемого в нетяжком преступлении, лишать права не говорить правду в ходе следствия и на суде – в условиях неправового государства, когда общезвестно, что виновные в тяжких преступлениях политики или олигархи уходят от наказания, заседая в парламентах.

Возможно ли, и, если возможно, то как разрешить противоречие между кантовским, ригористичным, максималистским, морально-правовым выбором и констановским – релятивистским, либеральным и по существу утилитарным? Какого из этих двух принципов придерживаться в законодательной и судебной практике? Исходя из нашей логики, теоретически такое разрешение возможно в том случае, если морально-правовой ригоризм и морально-правовой релятивизм будут соотнесены по принципу дополнительности, когда в теории учитывались бы мотивации как одного, так и другого подхода, имея при этом в виду сохранение приоритета ригористичного подхода. Такая теоретическая позиция позволит избежать, во-первых, как крайностей морально-правового ригоризма, так и морально-правового релятивизма. Такая позиция более чем актуальна в условиях развития украинской государственности и становления гражданского общества в Украине. В этом свете замечательно, просто завораживающе, звучат требования новой власти о честности как первом и необходимом качестве, прежде всего, государственного управленца, – начиная от президента и заканчивая рядовым представителем власти.

Несоблюдение принципа уважения к правам другого, то есть непризнание его права быть достойным блага и счастья, приведет к распространению и утверждению «антиправовых ценностей» – недобросовестности, нечестности, неблагодарности, зависти и злорадства. Эти и другие пороки утверждаются в тех обществах, граждане которых лишены равных возможностей в состязании за получение материальных и духовных благ. Не получившие равных возможностей сограждане, как правило, употребляют свою энергию не на позитив, а на дискредитацию чести и достоинства (в случае, если они есть!) своих соперников, что отдаляет ситуацию в целом не только от морали, но и от права.

С высшей правовой ценностью (уважение права других) по принципу дополнительности коррелирует другая правовая ценность, выраженная в идее правомочия, как сознания собственной суверенности, то есть сознания собственного права на достижение собственного счастья; или, как бы выразился

И. Бентам, – права на самостоятельное достижение собственной выгоды и благополучия. Именно это право делает человека крайне неудобным для использования и манипуляции. Идея правомочия как правовой ценности существенным образом противоречит, скажем, частная благотворительность, которая является лишь компенсацией за ранее допущенную несправедливость, например, в ходе аморальной или преступной приватизации общенародных богатств. Во-первых, она оскорбляет достоинство тех, кого опекают, во-вторых, она может привести к формированию инфантильного иждивенчества. Менее опасна в этом смысле законодательно определяемая социальная благотворительность исключительно для тех, кто оказался неспособным осуществить идею собственного правомочия – потерпел бедствие, состарился или заболел.

Идея правомочия как сознанию неотчуждаемой свободы, как высшего блага, «выгоды сверх выгоды» (И. Кант) противостоит сознание рабства, как «несчастья верха несчастий» (И. Кант), которое хуже самой смерти.

Антагоном двух вышеназванных правовых ценностей (имеющим прямое сопротивление с моральным сознанием) – уважения прав другого и идеи правомочия – является юридический патернализм. Он основан на представлении о том, что государство лучше знает, в чем интересы граждан, чем сами граждане, и, как отец родной, заставляет их следовать этим интересам. Например, как гласил один из лозунгов первых лет Советской России: «Железной рукой приведем человечество к счастью».

Представленный таким образом, юридический патернализм кажется очень опасной доктриной и представляет собой «антиправовую» ценность. Если с взрослыми людьми обращаться как с детьми, они и будут вести себя как дети. И если их не избавить от излишней опеки и контроля, они никогда не станут разумными и ответственными людьми. Поэт И. Бродский в своей речи на вручении ему Нобелевской премии глубокомысленно заметил, что мы не должны создавать законы, которые нас защищали бы от нас самих.

В идеале – на смену патерналистской и материалистской презумпции опеки государства над распущенными, инертными и невежественными народом должна прийти презумпция изначального доверия к народу как субъекту права. Это означает, во-первых, право народа на моральную автономию, то есть право судить о том, что есть добро, а что зло; во-вторых, это право на утилитарную автономию, то есть на предоставленную возможность каждому судить о том, что ему выгодно, что нет; наконец, в-третьих, это право на гражданскую автономию, то есть реальное право граждан принимать участие в выработке общих решений для их же собственного счастья и благосостояния.

Особой правовой ценностью, конституирующей и системообразующей, является справедливость. (Отметим, что в современном дискурсе справедливости объектами являются не только право, но также этика и политика. В данном случае мы акцентируем внимание на дискурсе справедливости по отношению к праву, а точнее, к правовым ценностям.)

Справедливость выражает сущность права и является его основой. Согласно теории справедливости Дж. Роулза, «справедливость – это первая добродетель общественных институтов, точно так же как истина – первая добродетель систем мысли» [4, с. 19].

Вообще говоря, тесную связь права со справедливостью не отрицает никто из современных философов и теоретиков права, включая и теоретиков позитивного права. Правда, позитивисты признают лишь тот «минимум морали», который нельзя не признать. В этом контексте позитивизм можно определить как «минимальную теорию права», тогда как теорию естественного права –

«максимальной теорией права». В частности, такой «минимальный» характер имеет позитивистская концепция справедливости Г. Харта [5].

Зададимся вопросом о том, что придает ценностям их правовое содержание? Ответ: только акт одобрения людьми того, что некий порядок их существования является для них желанным (приемлемым), а значит, справедливым. Именно в момент одобрения (признания) и осуществляется то, что называют справедливостью. Справедливость необходимо рассматривать в трех аспектах: универсальном, институциональном и персональном. Универсальный (глобальный) аспект справедливости связан с признанием таких правовых ценностей, как жизнь, свобода, собственность и т.д., реализация которых есть признание прав человека вообще. Именно благодаря универсальному аспекту справедливости с признанием этих правовых ценностей стало возможным формирование и существование международного права.

Институциональный (объективный, внешний по отношению к личности) аспект справедливости касается социальных институтов и выражается, прежде всего, в политической справедливости. В данном случае справедливость как моральная категория и как юридическая ценность играет приоритетную роль – прежде всего, в критической оценке (следовательно, легитимации) правовых институтов и правовых систем, а также в оценке социального поведения. Именно поэтому мы говорим, что закон хороший потому, что справедлив, но не говорим, что он справедлив потому, что хороши. Эта же логика используется и при правовой оценке социального поведения другого – поступок хороший потому, что он справедлив, но не потому он справедлив, что хороши.

Персональный (субъективный, внутренний) аспект справедливости выделяет справедливость как характерную черту человеческой личности, как одну из важнейших ее добродетелей. В этом случае, естественно, возрастает субъективность в восприятии правовых и моральных ценностей и социального поведения. Деформации восприятия производны, во-первых, от выбора той или иной концепции справедливости, во-вторых, от завышенной самооценки субъекта по отношению к другим людям, а также от заниженной оценки институтов власти.

Следует осознать мысль о том, что соотношение институциональной и персональной справедливости является одной из важнейших проблем современной отечественной теории права. Для правосознания тех, кто ориентируется исключительно на позитивное право, эта проблема может показаться надуманной, поскольку, по их мнению, для установления правопорядка якобы вполне хватит принудительных санкций и внешнего (институционального) авторитета.

Однако необходимым условием существования цивилизованной правовой системы является принцип соответствия (взаимодополнительности) между внешним состоянием справедливости и внутренним состоянием справедливости. [Подобно тому, как необходимо соблюдать принцип взаимодополнительности между интенциями позитивного (формального) и естественного (реального) права.] Только в таком случае становится возможным переход от формальной справедливости («судить о каждом деле, исходя из одной и той же позиции») к справедливости реальной («судить о каждом деле на основе той или иной концепции справедливости»); например, при формальном требовании всегда соблюдать единый критерий справедливого распределения материальных благ – по труду, всегда возникает реальная необходимость распределения по потребности (скажем, через минимальные зарплаты или пенсии) или по заслугам – в соответствии с мотивациями той или иной концепции справедливости.

С другой стороны, концепция реальной справедливости, на которой базируются те или иные политico-правовые институты, а также правовые решения, не исключает, а предполагает рассмотрение правовой системы с точки зрения формальной справедливости.

Из этого следует, что как в теории, так и в практике, в том числе и юридической практике, возможен конфликт между институциональной справедливостью, с одной стороны, и персональной справедливостью – с другой. Согласно нашей концепции, в пределе этот конфликт сводится к противостоянию интенций позитивного права и естественного права. Возможность такого конфликта коренится в правосознании и имеет, по крайней мере, два источника: дефицит институциональной справедливости и дефицит персональной справедливости. Или, говоря в общем, причиной конфликта является дисбаланс между логическими (деонтологическими, по сути) и аксиологическими (морально-нравственными, по сути) основаниями (обоснованиями) правосознания и правоприменения.

Разрешение (преодоление) этого фундаментального конфликта – в данном случае конфликта между институциональной и персональной справедливостью – возможно только через апеллирование к универсальной справедливости, основанной на признании таких правовых ценностей, как жизнь, свобода, собственность, религия. Названные ценности производны от идеи прав человека, которые, в свою очередь, исторически и логически есть не что иное как квинтэссенция естественного права. Таким образом, круг замкнулся: историческую и логическую связь этих понятий можно представить в такой последовательности – естественное право > права человека > универсальная справедливость > персональная справедливость > институциональная справедливость.

Все правовые ценности, включая вышеназванные, являются таковыми лишь в той мере, в какой они содержат акт одобрения, признания. Кроме того, справедливость не только служит основой для выстраивания правовых ценностей, но и выступает единственным надежным критерием разрешения конфликтов в тех случаях, когда возникает конфликтное столкновение правовых ценностей. Но именно в процессе утверждения собственной свободы и в признании свободы другого выражается смысловое содержание справедливости как основной правовой ценности.

### Список литературы

1. Кант И. Из «Лекций по этике» 1780 –1782 гг. // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. – М.: 1988.
2. См. об этом: Luijpen W.A. Phenomenology of Natural Law. – Pittsburg: 1967. – Р. 160 – 180.
3. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т.8.
4. Ролз Дж. Теории справедливости. – Новосибирск, 1995.
5. Х.Л.А.Харт. Концепція права. – К.: 1998. – С. 154 –182.

**УДК 172**

## ЭТИЧЕСКОЕ И ПРАВОВОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ВИКТИМНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

**Н.И. Гончарова**  
Одесса, Украина

Проблема виктимности (от лат. *victima* – жертва) в качестве объекта научного исследования была выделена приблизительно в середине прошлого века. Вначале интерес к ней диктовался вполне практическими потребностями юристов: нередко в рамках совершенного преступления (правонарушения) необходимо определить роль жертвы преступления (потерпевшего) для более точной квалификации преступного действия и, следовательно, наказания виновного.

Именно в таком виде указанная проблема рассматривалась представителями криминального и криминально-процессуального права, а также криминалистами, представителями судебной медицины, правовой статистики и многих других дисциплин, не выходя при этом за рамки «частного случая». Но стремительное развитие криминологии привело к закономерному выводу о том, что сама по себе жертва преступления является отнюдь не случайным элементом в структуре противоправного действия, и что изучение преступления (а тем более преступности в целом) как системы не может быть проведено без соответствующих исследований феномена жертвы преступления.

Новое направление научной мысли получило свое официальное признание после появления в свет известной книги Гетинга «Преступник и его жертва» (1948 г.) и последующие годы стали годами активного развития и апробирования виктимологических теорий.

Анализ криминологических и виктимологических публикаций второй половины двадцатого века с редкой наглядностью показывает, как те или иные философские идеи «обрастили мышцами» криминолого-виктимологических исследовательских программ и приобретали конкретное выражение в рекомендациях по профилактике преступного и виктимного поведения, правительственные программах по предупреждению виктимности, и даже в нормах уголовного права. Системный подход, концепция социализации личности, теория многофакторного подхода, элементы психоанализа – все эти теоретические конструкции в той или иной мере «примерялись» к феномену виктимности, находя своих поклонников и противников.

Характерно, что сами философы с редким единодушием игнорировали проблему жертвы, и даже обращаясь к исследованию правовых феноменов, главным образом сосредотачивались на проблеме преступника и преступности. И.А. Ильин, автор классического труда «О сущности правосознания», Н.О. Лосский, разрабатывавший в рамках своей этической системы теорию имманентного наказания, В.С. Соловьев, размышлявший над условиями и методами перевоспитания преступников, вплоть до особенностей устройства пенитенциарных учреждений, – все они, подобно Гегелю, анализ правонарушения (в смысле нарушения *права как такового*) начинали с субъекта противоправного действия (преступника) и оканчивали наказанием, именно в последнем усматривая «подлинное примирение права с самим собой». [1, с. 258] При этом «потерпевшая сторона» оставалась в тени «потерпевшего всеобщего» [1, с. 258]

Надо сказать, что данная позиция характерна не только для отечественной философии, и не только для XX века. Она, в общем-то, является традицион-

ной. Правда, религиозная философия (в особенности, христианская) уделяла феномену жертвы огромное значение, но исключительно в аспекте добровольной жертвы Богу. Жертвенности как этической и эстетической ценности посвящены многочисленные теологические трактаты, собственно вся мощь церковной организации в качестве одного из столпов своего существования зиждется на жертвенности в каком-либо ее варианте. Жертва по произволу, по стечению обстоятельств, жертва случайная, не желающая быть жертвой, такого внимания не привлекала.

Как уже указывалось, преодоление данной традиции, на какой бы основе она ни сложилась, началось именно в правовых дисциплинах. Процесс осмысливания жертвы как субъекта мышления и действия предполагал при этом выделение особого свойства или качества данного субъекта, которое отражало бы некую особенность его существования, попросту говоря то, что отличает «жертву» от «нежертвы». Терминологически оно было определено как «виктимная склонность», или же, в более позднем варианте – «виктимность» (термин, введенный в обиход отечественными криминологами, в частности, Л. В. Франком). О содержании данного понятия до сих пор идут ожесточенные споры, поскольку, и это очевидно, философские диспуты о сущности человека вначале перекочевали в криминологию, приняв форму дискуссий об объективных и субъективных причинах преступного поведения, а затем с той же энергией были продолжены при определении доминирующих факторов поведения и личностного становления жертвы.

Наиболее взвешенная, на наш взгляд, позиция определяет виктимность как *уязвимость* субъекта (индивида, какой-либо общности, юридического лица) для внешнего насилия. При этом мы можем говорить о двух составляющих виктимности: социальной защищенности (или незащищенности) субъекта в данном обществе, и его субъективной предрасположенности к тому, чтобы стать жертвой (последняя может обуславливаться, например, психофизическим состоянием, социальным статусом, способностью адекватной оценки обстоятельств и т. д.).

Итак, понятие виктимности первоначально было выработано как категория криминальной виктимологии, в соотношении с понятиями «преступность», «потерпевший», «закон», «ущерб». Между тем, уже родоначальники криминальной виктимологии предполагали, что действительный предмет данной науки не может ограничиваться лицами, потерпевшими при совершении преступлений. Речь шла о «...необходимости глубокого и всестороннего теоретического изучения жертв – будь то пострадавшие от преступных деяний или от несчастных случаев», в том числе – «на ... психологическом и социальном уровнях», т. е. об изучении феномена виктимности в глобальном социальном смысле. [2, с. 14–15].

То есть, развивая криминальную виктимологию, ее создатели постоянно имели в виду и некие более широкие перспективы, которые давали бы возможность выхода за границы правовой сферы. Такова сверхзадача, которая для своего решения требует совместных усилий как правоведов, так и представителей широкого круга социальных наук. Вместе с тем вполне возможным представляется первичный анализ, и обобщение сделанного в исследовании феномена виктимности к настоящему времени, и выделение некоторых общих факторов, которые могут служить гипотетическими основаниями для более фундаментальных исследований.

В качестве таких факторов на сегодняшний день могут быть названы:

1. Рост масштабов социальной дистанцированности и связанные с этим процессы стереотипизации (*обезличивания*) индивидов.

Применительно к нашей стране данная проблема впервые была озвучена на международном криминологическом семинаре в 1987 г. и, в интерпретации одного из ее участников, звучала так: «Растет социальная дистанция, психологическая «отдаленность», люди видят друг в друге лишь частный случай, персонализированное воплощение конкретной социальной функции. ... Применить же насилие к безликому символу стереотипизированного образа психологически легче, что часто и проявляется в виде так называемых «безмотивных» насильственных преступлений». [3, с. 9–10].

2. Формирование негативного образа жертвы, в частности, как результат двух взаимодействующих, хотя и не однозначных факторов в сфере культуры: распространения форм маскульта и разрастания криминальной субкультуры.

Дело в том, что и в одном и в другом случае жертва оценивается однозначно негативно, как нечто, не по праву противостоящее Герою («крутому парню» или «вору в законе» – в данном случае безразлично). В маскульте жертва – нечто безлиное, своего рода материал, на котором раскрывает свои способности Герой (или Антигерой). В криминальной субкультуре ситуация еще более усугубляется сознательной подменой позитивных и негативных доминант поведения.

### 3. Изменение уровня агрессивности/конформизма в обществе

Как показали уже классические эксперименты по психологии конформизма (в частности, эксперименты Шерифа, Милграма, Аша и т.д.), агрессивность и конформизм являются взаимообуславливающими факторами. При этом можно проследить не только взаимосвязь между уровнями агрессивности и насилия, но также между уровнями конформизма и виктимности.

4. Процессы социальной фruстрации, которые порождают специфический виктимологический феномен, а именно: социально-психологическую готовность быть жертвой.

Изучение данного фактора в настоящее время только начинается. Выделен он в качестве одного из результатов исследований, посвященных проблемам нелегальной миграции [4], но к сходным выводам приходят и другие исследователи, изучающие поведение отдельных категорий жертв преступлений.

Итак, нами выделен некоторый ряд значимых факторов, которые также могут быть использованы в качестве оценочных характеристик социума, объективно отражающих уровень его виктимированности, как внешней (в плане виктимности коллективного субъекта), так и внутренней (имеется в виду виктимность его представителей внутри самого социума). Именно указанные факторы, на наш взгляд, требуют дальнейшего изучения и осмысливания применительно к проблеме виктимности в современном обществе.

### Список литературы

- Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
- Полубинский В.И. Правовые основы учения о жертве преступления. – Горький: ГВШ МВД СССР, 1979. – 84 с.
- Яковлев А.М. Преступность в условиях города (социально-психологический аспект). // СССР – США: криминологические и уголовно-правовые проблемы борьбы с городской преступностью: Сб. статей. – М.: Ин-т гос-ва и права АН СССР, 1987. – С. 5–13.
- Албул С.В. Некоторые криминологические проблемы нелегальной миграции// Матеріали міжнародної науково-практичної конференції: «Актуальні проблеми діяльності ОВС по попередженню, розкриттю та розслідуванню злочинів». Ч. 1. Проблеми попередження правопорушень. (Одеса, 19–20 жовтня 2000 року). – Одеса: НДРВВ ОІВС, 2000. – С. 156–160.

УДК 17.037

## ФЕНОМЕН ПРЕСТУПЛЕНИЯ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ\*

*А.А. Курта  
Горловка, Украина*

Одной из актуальных современных проблем является проблема преступления и преступности. Преступление – это социальный феномен, одна из форм антиобщественного поведения. Согласно Уголовному Кодексу Украины преступлением является общественно опасное деяние (действие или бездействие), совершенное субъектом преступления. Преступность – это социальное и уголовно-правовое явление, которое составляет систему преступлений. Очевидно, что преступление и преступность непосредственно связаны с социальными явлениями в обществе. Имея опыт работы как в правоохранительных органах, так и системе правового образования, мы хотим остановиться на проблемах, связанных с преступлением и преступностью, в первую очередь, на анализе основных причин их появления в условиях современной Украины.

Одной из главных причин является социально-экономический фактор. Ухудшение материального положения, обеднение естественно толкает человека на совершение правонарушения и преступления.

Преступление – это всегда аморальный поступок. Однако Уголовный Кодекс не может и не должен каждый аморальный поступок человека характеризовать как преступление. Обвинение в преступлении носит оценочный общественно-негативный характер и предусматривает определенное наказание. Сила наказания состоит в том, что оно совершается от имени государства и несет определенные последствия в виде ограничения свободы. Эти последствия обязывают законодателей быть внимательными и осторожными. Особенно остро стоит этот вопрос в сфере действия уголовно-процессуального права. Чем демократичнее государство, тем меньше нарушаются права, свободы людей, которые еще не признаны судом виновными. В современной Украине необходимо развивать систему судов присяжных, которые не позволяют нарушать права, свободы граждан, участвующих в уголовном процессе, и увеличиваю доверие простых граждан к государственным структурам.

Одной из проблем является то, что преступление – это предмет уголовного права, который изучают с точки зрения внутренне обусловленных элементов. Преступление, конкретный вид поведения человека, изучает уголовное право, а преступность, социальное явление, изучает криминологию. Таким образом, при изучении преступления, его состава, при определении самого понятия преступления происходят постоянные споры между исследователями. В уголовном праве это относится к проблеме материального признака преступления, к определению действия или бездействия, общественной безопасности. Эти споры находят отражение и в Уголовном Кодексе Украины. Первое место в Кодексе занимают преступления, связанные прежде всего с общественной безопасностью, с безопасностью государства, а не безопасностью и интересами человека. Мы считаем, что в Уголовном Кодексе общественная безопасность должна соединяться с безопасностью конкретного человека, его жизнью и здоровьем. Приоритетными должны быть общечеловеческие ценности, права человека, а также гуманизация наказания. У нас же в Кодексе первые статьи посвящены

общегосударственным ценностям, а уже далее жизни человека. Мы считаем, что Уголовный Кодекс должен иметь иную структуру. Он должен состоять из 4–5 разделов, в которые войдут, во-первых, преступления против личности, общества и общественного порядка, во-вторых, преступления против органов управления, и, в-третьих, корыстные преступления.

К сожалению, правовое обучение сегодня отсутствует как на государственном, так и на региональном уровне. 1–2 передачи на правовую тематику по телевидению, 1–2 лекции специалистов в год в учебных заведениях – весь набор правового воспитания населения. Нами было изучено 53 уголовных дела по преступлениям несовершеннолетних. Основная их масса никогда не встречалась со специалистами права до совершения преступления, 85% не знают суть Уголовного Кодекса, 84% считают, что они совершают не преступление, а лишь правонарушение. По телевидению, в печати идет сплошная пропаганда насилия, порнографии и проституции. Мы связываем преступления и преступность с правовой культурой и социальным положением человека. Согласно статистике, за восемь месяцев 2005 года в г. Горловка было совершено 1490 преступлений и лишь 26 преступлений совершены лицами, имеющими высшее образование, приблизительно это 1,5% от всех преступлений, такая же статистика наблюдается в целом и по области.

Большое влияние на состояние преступности в стране оказывает несовершенная работа исправительной системы. Изучая рецидивную преступность, можно сказать, что исправительная система не влияет на преступника положительно. Наоборот, за последние годы рецидивная преступность возросла на 40–45%. Необходимо обратить внимание на социальную адаптацию вышедших на волю преступников. Уже много лет говорят о создании социальных центров адаптации освобожденных, однако ситуация не меняется. Мы понимаем, что это требует немалых затрат, но ведь мы сдержим сотни тысяч людей за решетками и тратим на них значительные средства.

Анализируя преступления, нельзя не остановиться на проблеме потерпевшего от преступления. Если самим преступлением, его анализом, причинами преступности ученые занимаются уже давно, то состоянием потерпевшего, его правами наука занимается недавно. Сегодня подаются первые заявления о возмещении убытков и защите потерпевших. Хотя в Уголовно-Процессуальном Кодексе имеются статьи о безопасности потерпевших и возмещении морального и материального ущерба, но на практике этого не происходит. Поэтому необходимо разработать практические меры по выполнению Декларации ООН от 29 ноября 1985 года об основных принципах правосудия по защите жертв преступления.

Подводя итог, мы еще раз констатируем проблему преступления и преступности как одну из актуальных в современном обществознании.

УДК 177

## ФЕНОМЕН НАСИЛЯ: ВИТОНЧЕНІСТЬ ПРОЯВІВ

**О. С. Супруненко**  
Київ, Україна

Насилля – фізичний, моральний, соціальний (або сукупний) тиск на суб'єкта, що примушує його чинити тим чи іншим чином проти власної волі, на користь того, хто провокує цей тиск. При цьому суб'єкт може усвідомлювати своє перебування під тиском в момент його чинення, або усвідомити це після – при отриманні небажаного результату власної дії.

Насилля, як і будь-який феномен соціального життя (не беремо до уваги специфіку його прояву у тваринному світі, побудовану виключно на інстинктах), має властивість видозмінюватись за формою та змістом в часі, відповідно до нових умов, тобто еволюціонувати.

В ряді філософських концепцій (соціал-дарвінізм, психоаналіз, етологізм, соціальний біологізм) насилля розглядається крізь призму природно-біологічної даності самої людини. Філософія прагматизму також спирається на те, що вчинки людей детерміновані не їх історією, а тим, чим вони є, їх природою (Д.Рендолл). А природа закладає в людині егоїзм, агресивність, ворожість, злість, жадання першості, «імпульс вбивання». «Людина є переважно, – писав Л.Джемс, – найбільш безжалісною і лютою твариною... Звідси те криваве bellum omnium contra omnes (війна всіх проти всіх), непостійність людських стосунків, та легкість, з якою вчорацький ворог стає сьогодні прибічником, а теперішній друг – ворогом завтра». Як би не змінювались соціальні умови життя людей, «зіпсованість біологічної натури індивіда оминути, подолати неможливо» (С.Хук), тому «в кожному з нас є дещо від гангстера» (П.Бриджен).

В обґрунтуванні економічного насилля, прагматизм також бере за точку відліку біологічну природу людини – «власницький інстинкт», пристрасть стяжати, з огляду на що людині властиве привласнювати, накопичувати, збирати та зберігати. «Приватна власність», за прагматизмом, необхідна задля «душевного добробуту», тому вона – не історичне, а психологічне явище. Звідси «імпульс привласнення» часто перетворюється на імпульс чинення зла іншому». Подібні уявлення про насилля як прояв внутрішньо властивих людині тваринницьких потягів, знайшли відображення і в американській масовій культурі ХХ століття, яка, популяризуючи «суперменство» та «гангстерство», насилля часто видавала за синонім мужності. Сутність успіху такого героя – будь-якою ціною примусити інших підкоритися його волі, якою б вона не була. Споживач масової художньої продукції привчається ідентифікувати себе із суб'єктом насилля, компенсуючи тим самим страх, тривогу, слабкість та так званий «синдром загрози».

Якщо у прагматизмі джерело соціальних протиріч та конфліктів – у первинній природі людини, то характерною рисою вульгарно-соціологічного тлумачення стає ідея виключно класової визначеності насилля. В ідеологічному плані вульгарно-соціологічна концепція насилля пов'язана з демагогічними роздумами про «насилля на благо». Ця традиція сходить ще до часів Великої Французької Революції, ідеологи якої виголосили, що якщо у суспільстві, створеному на основі всезагальної згоди та єдиній волі хтось не хоче бути вільним та щасливим, то його примусять таким бути.

Марксистська концепція революційного насилия постала в умовах російської революції вимогою «зразкових процесів із застосуванням найжорстокіших покарань», висилання з країни творчої інтелігенції, розмови з куркулем «мовою свинцю». Концепція тоталітарного насилия отримала концентрованого виразу в період сталінізму, коли широко розповсюджувалась ідея необхідності перевиховання через жах та насилия несвідомих, недозрілих до розуміння соціалізму особистостей. Навіть школа тлумачилася за цих умов як «знаряддя комуністичного переродження суспільства». Це постало установкою та санкцією на придушення особистості, маніпуляцію нею.

Специфіка масової культури проявляється в абсолютизації та універсалізації сuto класового підходу до дійсності, жорсткій колонізації ідей, різькій одноліній поляризації позитивних та негативних геройв, шаблонний побудові сюжету, широкому використанні різноманітних політичних стереотипів.

Таким чином, наявна метафізична абсолютизація по одній зі сторін феномену насилия в даних двох підходах, – вирішальна автономія «Я» у прагматизмі та десуб'єктивизація людини, позбавлення її відносної самостійності аж до повного розчинення у соціальних структурах – у вульгарно-соціологічному підході.

Погодимось із тим, що жоден із цих двох підходів, взятих окремо, не відображає повної сутності феномену насилия у сучасних соціумах. Тому необхідне їх поєднання і доповнення. Адже поряд із притаманним людині тваринним потягом домінувати у праві за користування ресурсом та умові, за якої таке соціальне утворення, як держава, намагається гарантувати рівномірне споживання ресурсу її громадянам (і відповідними проявами насилия), у наш час з'являється (або набуває чіткого і особливого вияву) ще й третій випадок, який умовно можна назвати «насилия ресурсу над людьми», або «об'єкт-суб'єктне насилия». Цей парадокс зумовлений фактам якісної відмінності основного ресурсу, що актуалізується у суспільстві, від попередніх найбільш цінних ресурсів інших типів суспільств.

І якщо розглянуті нами у двох концепціях форми насилия торкались переважно психофізичних, інтелектуальних, духовних людських проявів в цілому, то тепер насилия стає дедалі «витонченішим» і відбувається все менш помітно на біоенергетичному рівні людини – її Тонкому тілі (за визначенням доктора медицини С.С.Коновалова, – Система Тонкого тіла – це інформаційно-енергетичний «каркас» організму, що містить біополе кожної клітини, органу, системи, енергетичні капіляри, артерії, канали їх поєднання – «енергетичні центри»). *Енергія Тонкого тіла* (над якою, власне, і здійснюється новий вид насилия) – це специфічний вид енергії, що відрізняється від широко відомих на сьогодні – магнітної, електричної, атомної і т.п., що продукуються «неживими» у загальному сенсі джерелами. В її основі – інформація.

Отже, сьогодні – з переходом до суспільства, де головною цінністю постає інформація, ми стаємо свідками нового типу насилия – інформаційного. Воно має як масовий, так і індивідуальний прояв. Справа не лише в тому, що в самій знаково-символічній системі людської комунікації закладена властивість маніпулювати, а в масовій комунікації – чинити вплив на думку. Нами вбачається ще й інший бік способу вчинення такого насилия, тобто набута риса в процесі еволюції даного феномену. Це – властивість інформаційних струмів швидко поширюватись на значні відстані і, минаючи людську свідомість, змінювати (а за умов частих постійних змін – і контролювати) Тонке тіло людини. Таким чином, маніпуляція відбувається на найтонших рівнях найвитонченіших структур людської істоти. Чи не цим – постійною неналежністю частини себе собі самому – пояснюються статистично фіксована психологами прогресив-

но зростаюча кількість стресів, психічних розладів; що починає визнаватись «типовим станом людини Homo informaticus»? Питання тепер в наступному: яким чином формуються відносини інформаційного впливу в суспільстві, що вибудовується? Якими є розподіли сфер впливу, чи можливо видокремити суб'єктів більш та менш інтенсивного прояву насилия? Чи є взагалі якась частка людей, що лишаються остоною цих процесів? І чи залежить це від їх біопсихічних властивостей, або сuto від соціальних характеристик? Кінець-кінцем, чи не стає інформація автономним утворенням на зразок організму, що розвивається за біологічними законами? Адже саме подібним чином, облаштована відповідною технікою, вона може перетворитись на той самий Штучний інтелект, появу якого прогнозують фахівці відповідної галузі?

Як ми бачимо, еволюція феномену насилия відбувається постійно і відповідає всім зрушенням суспільного розвитку. Чим більш «галасно» людина стверджує свою владу над природним світом та світом соціального порядку, тим більш «тихо» вона стає залежною від дечого «третього» між нею та її «здобиччю». Тим вищуканіше постає форма залежності і тим вирогідніше для людини перебування у такій ситуації і переживання такого досвіду, який суперечить її волі. Тобто, тим планомірнішим є прояв суб'єкт-суб'єктного та об'єкт-суб'єктного насилия.

**УДК 321.7**

## **СУВЕРЕНІТЕТ ЛІЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАЇНІ\***

**A. Н. Гринь**  
Симферополь, Україна

Понятие «суверенитет» долгое время было не применимо в чистом виде к человеку. Его положение в системе социальных связей характеризовалось другими категориями (права, обязанности, свобода, ответственность, статус, социальные роли и т. д.). Категория же суверенитета всегда традиционно (со времен Бодена) относилась к государствству. Вводя этот термин в научную работу, постараемся отметить основные существенные признаки суверенитета личности:

- возможность противостояния тоталитарной идеологии, политическим мифам, догматической авторитарности существующей власти;
- возможность поиска политико-правовых приоритетов (идеалов), путей личностного роста и развития всего общества;
- возможность «входа» и «выхода» из организации любой политической направленности;
- возможность артикуляции выбора, свободного участия в принятии операционных тактических решений;
- возможность следовать принятым решениям (осуществлять их), при необходимости свободно изменяя параметры этих решений;
- возможность противостоять официальной идеологии, свободно агитировать за выбранную идеологию, формировать оппозицию, критиковать существующую власть;
- возможность накапливать материальные ценности законными способами (быть богатым), существуя при этом независимо от власти.

Известно, что абсолютным суверенитетом не обладает никто – ни государство, ни общество, ни отдельный человек. В мире нет ни одной страны или даже какой-то организации, которая бы ни от кого и ни от чего не зависела. Все в мировом сообществе взаимосвязано и взаимообусловлено. Поэтому каждый его участник (будь то отдельный индивид или целое государство) должен жертвовать частичкой своего суверенитета ради общей пользы. Стопроцентный, «стерильный» суверенитет невозможен.

Понимание независимости как свободы от чего-то или кого-то не ведет к подлинному суверенитету личности, не создает для нее реального статуса. Личность не может по своему желанию уклониться от постоянного воздействия на нее окружающего мира, среды, общества, она всегда оказывается объективно включенной в существующую систему отношений. Поэтому абсолютно обособленная личность немыслима в принципе.

Но о суверенитете личности обычно говорят в контексте ее взаимоотношений с государством. Именно здесь проходят грани самоопределения индивида, степень его зависимости или независимости от политических реальностей. Насколько человек (личность) является объектом политических отношений, а насколько – субъектом оных.

В каком смысле, и при каких условиях можно говорить о попрании суверенитета личности и необходимости его защиты или восстановления? Ответ напрашивается сам собой – когда государство является тоталитарным, неправовым, основанным на насилии, принуждении, когда в нем все контролируется и регламентируется, отсутствует демократия, нарушаются права человека, подавляется инакомыслие, когда личность низводится к роли «винтика», «болтика», «колесика» в огромной всезнающей и всевидящей административно-бюрократической машине «государственного монстра». Когда ей (личности) не принадлежит право выбора жизненных целей, право исповедовать любую религию, право высказывать какие бы то ни было суждения о власти, о личностях в этой власти и многое другое.

Следовательно, суверенизация личности – это, прежде всего, ее духовное и нравственное раскрепощение, избавление от политической и идеологической закомплексованности, синдрома политической неполноценности, бесправия, обретение собственного «Я». Данный процесс означает восстановление у личности чувства самоуважения, достоинства, уверенности в надежной защищенности своих прав, чести, безопасности, истинного человеческого достоинства, охраняемого законом личного интереса, не поглощаемого общественным. И, разумеется, освобождение от классового фанатизма, догматических мифов и стереотипов, слепой привязанности к одной идее.

Истинный суверенитет государства возможен лишь тогда, когда суверенные граждане, составляющие общество.

В наше сложное, противоречивое время привилегия на суверенитет всё ещё остается за обществом. Только с окончательным утверждением принципов правового государства и только в правовом государстве по-настоящему разовьется, видимо, процесс, уравнивающий в правах свободную личность и свободное общество, в котором естественное право будет выше позитивного.

Проблема соотношения в современной Украине личностного и государственного суверенитета, а также общая проблема взаимоотношения власти и свободной личности требует более детального компаративистского анализа.

### Список литературы

1. Аристотель. О душе. // Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т.1. – М.: 1975.
2. Баллестрем К.Г. Власть и мораль (основная проблема политической этики). // Философские науки. 1991. № 8.
3. Кистяковский Б. А. В защиту права // Вехи. Из глубины. – М.: 1991. – 128 с.
4. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть 3. Философия духа // Сочинения. Т.3. – М.: 1974. – 291 с.
5. Холостова Т.В. Человек как предмет социально-антропологического исследования // Очерки социальной антропологии. – СПб.: 1995. – С. 74-84.
6. Конституция Украины, официальное издание ВРУ. – К.: 1996.

**УДК 316.48**

## АГРЕССИЯ И ЕЕ РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕ\*

**А.Л. Данилюк**  
Черкассы, Украина

Агрессия сопровождает человечество на всем протяжении его существования. За всю историю человеческой цивилизации практически не было «мирного» периода. Война всегда была и есть одним из основных инструментов разрешения социальных, экономических, межнациональных, религиозных и других противоречий.

Как ни странно, даже уснихи цивилизации и культуры не смогли обуздить патологическую страсть человека к насилию. Более того, чем далее человечество продвигалось по пути социального прогресса, тем все чаще оно решало спорные вопросы с помощью силы и оружия. Согласно подсчетам американского ученого Дж. Райта, численность военных конфликтов от века к веку неуклонно возрастает, причем в геометрической прогрессии. Так, если в XIX столетии их насчитывалось 651, то только за период с 1900 г. по 1940 г., – уже 892 [1]. И вторая половина XX столетия оказалась, как свидетельствуют исторические факты, не менее «продуктивной».

Войны подстегиваются постоянной гонкой вооружений, а эти последние, в свою очередь, провоцируют вооруженные конфликты, то и дело вспыхивающие в разных уголках нашей планеты. С созданием оружия массового поражения – ядерного, химического, бактериологического и др., проблема решения спорных вопросов с помощью силы необычайно обострилась. Возникла реальная угроза не только для существования человечества, но и самой жизни на Земле. Свою «лепту» в этот процесс вносит и международный терроризм, ставший поистине бичом современности.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод, что агрессия является для человечества несомненным злом. Однако эта последняя, в то же время, выступает и добром. Как бы странно это не звучало, она является одним из главных движущих сил общественного (культурного, цивилизационного и т.п.) прогресса.

Эта позитивная роль агрессии обусловлена определенными психологическими факторами, присущими человеческой агрессивности. Одним из них являет-

ся влечение человека к власти (превосходству, престижу, обладанию и т.п.), которое, по мнению ряда ученых, выступает основной мотивирующей силой всех человеческих поступков. Это может быть не только влечение к политической власти, имеющее, как свидетельствует история, пагубные последствия для человечества (достаточно вспомнить деяния Наполеона, Гитлера, Сталина и многих других общественных лидеров). Она также может проявляться в виде стремления к превосходству в других областях действительности: в науке, технике, спорте, искусстве и т.п. Стремясь реализовать свои, по существу, эгоистические цели – добиться успеха в названных сферах, человек волей-неволей вносит неоценимый вклад в сокровищницу мировой цивилизации и культуры, который станет достоянием всего человечества и, таким образом, выступает двигателем общественного прогресса в целом. Именно этим эгоистическим побуждениям, имеющим агрессивную природу, человечество обязано величайшими достижениями. Без них, возможно, не было бы и гениальных стихов Байрона, Гете, Пушкина и многих других поэтов и писателей. Более того, сама гонка вооружений, как известно, в значительной мере предопределила развитие «мирных» технологий, технологий «третьего поколения». Ей мы обязаны использованием атома в мирных целях, созданием принципиально новых материалов, средств связи и многоного, многоного другого.

Следует отметить, что впервые в науке на эту созидающую роль агрессии обратили внимание известные психоаналитики А.Адлер (1870–1937) и К.Хорни (1885–1952). Правда, они давали стремлению к власти не совсем адекватную интерпретацию, связывая его с чувством неполноценности человека, которое компенсируется необузданной жаждой власти. Так, А.Адлер в этой связи отмечает: «Быть человеком – значит иметь чувство неполноценности... Но это не зло, а благо, начало, стимул к развитию человечества, которое вынуждено было создавать и сумело создать свои средства защиты» [2].

Подобной точки зрения придерживался и другой известный ученый, австрийский этолог и философ Конрад Лоренц (1903–1989). «Мы не знаем, – отмечает он в своей работе ««Агрессия», – насколько важны все поведенческие акты человека, в которых агрессия принимает участие как мотивирующий фактор... Я подозреваю, что очень много. Всякое «начинание», в самом изначальном и широком смысле слова; самоуважение, без которого ... исчезло бы все, что человек делает с утра до вечера, начиная с ежедневного бритья и кончая наивысшими достижениями в культуре и науке; все, что как-то связано с честолюбием, со стремлением к положению, и многое, многое другое, столь же необходимое, – все это, было бы, вероятно, потеряно с исчезновением агрессивных побуждений из жизни людей» [3].

### Список литературы

1. Wright Q. A Study of War. Chicago, 1965. – Р. 626.
2. Адлер А. Индивидуальная психология как путь к познанию людей и самопознанию // Адлер А. Очерки по индивидуальной психологии. М., 2002. – 34 с.
3. Лоренц К. Агрессия. М., 1994. – 259 с.

УДК 316.485.26

## ТЕРРОРИЗМ КАК МИФОЛОГЕМА СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

*Л.Г. Збрицкая  
Симферополь, Украина.*

Миф – понятие многослойное и многофункциональное. Он имеет свою историю, свои психологические, политические и социальные корни. Функционируя наряду с такими формами общественного сознания как религия, философия, идеология, миф обладает конкретным набором собственных черт, свойств и функций; некоторые из них будут раскрыты на примере одной из наиболее актуальных и популярных мифологем современности – мифологемы терроризма.

Мифологема терроризма, как и любой другой политический миф, начинает свое формирование в некий переломный момент жизни общества. Как феномен политической реальности он появляется во второй половине XIX века. Однако в этот первоначальный период своего существования терроризм носит ситуативный, локальный характер, а террористические акты – единичны. Всплеск терроризма (второй этап его существования) приходится на 60–70-е годы XX века, когда террористические организации начинают свою деятельность в различных государствах Латинской Америки и Европы. Именно в этот период происходит зарождение функционирования терроризма как мифа. И именно этот период характеризуется радикальным изменением послевоенного мирового порядка, процессами антиколонизации, мировыми кризисами и студенческими движениями [2]. Начало переломного момента очевидно. Однако на данном этапе терроризм – это все-таки большие феномены, опирающийся на последствия своих реальных действий и ситуаций, им созданных. Целью террористических актов чаще выступают, как и в XIX веке, конкретные политические и социальные деятели, невинные жертвы не многочисленны и, порой, нежелательны террористам.

Полномерное функционирование терроризма как мифа начинается в конце двадцатого века, именно тогда, когда значительные изменения потрясают мир: происходит развал СССР, усиливается интеграция в Европе [2]. Начиная с данного периода террористические акты направлены не на конкретных лидеров, а на как можно большее количество простого населения; сами террористические организации увеличиваются, налаживают связи друг с другом; становится необязательным наличие у террористических организаций политического ядра, оформленного в партию, так как деятельность организаций выходит за пределы своего государства. Террористическая тематика получает все большее распространение на страницах газет, репортажах новостей, появляются фильмы, книги, посвященные этой тематике, растут и множатся многочисленные слухи. Своебразной точкой отсчета для всего мира было событие 11 сентября 2001 г. в США. Этот теракт позволил раз и навсегда вывести терроризм за пределы одного, своего (или чужого) государства, продемонстрировав, что нет страны, где бы он не мог появиться. Данное событие придало мифологеме терроризма тот вид, в котором она теперь предстает перед нами.

Терроризм обладает чертами мифа, его восприятие четко конкретно и просто. Он, как и любой другой миф, формируется в сфере иррационального. Сила его действенности крайне высока, связано это с тем, что он пробуждает

один из мощнейших человеческих (и не только человеческих) инстинктов – инстинкт самосохранения. Не существует более простого способа пробудить в человеке его животное начало, воздействовать на его подсознание, чем наглядно показать ему, что в любое время и в любом месте он находится под угрозой, что он беззащитен. Символ «врага», «чужого» появляется мгновенно. Функционированию же мифологического сознания способствует тот факт, что «страх обладает свойством возвращаться спустя некоторое время после опасной ситуации и продолжать преследовать потом в аналогичных или похожих ситуациях» [1].

Как и в случае других мифов, параллельно с данным упрощением мифа (точнее упрощающим свойством мифа), идет *обобщение*. Так, практически любое сообщение о каком-либо террористическом акте не просто информирует нас о некоем отдельном происшествии, а несет подтекст о том, что теракт совершен опять, в очередной раз, как норма воспринимается контекст, что данные ужасные события были и конечно еще будет. Таким образом, идет абсолютизация. Распространен также другой подтекст терроризма как мирового зла. В данном случае сообщение о терроризме подразумевает, например, что «террористы могут погубить весь мир».

Следующее свойство мифа, также ярко выраженное в терроризме, – *эмоциональность*. Достаточно раскрыть любую аналитическую газету Российской Федерации с описанием крупного террористического акта, чтобы увидеть многочисленные, часто весьма масштабные по объему и, несомненно, эмоциональные статьи, сопровождаемые не менее масштабными, яркими и ужасающими по содержанию фотографиями. Две ведущие эмоции, обычно присутствующие в статьях о терроризме – это тоска по поводу состояния заложников и своего собственного положения, которые не различаются, и эмоция радости, проявляющаяся при сообщении о том, что кто-либо из террористов был найден, а лучше – убит. Сообщения об освобождении кого-либо из заложников редко несут положительный заряд. Для них более характерно осуждение и поиск, кто же собственно виноват.

Неотъемлем от мифологемы терроризма и *чудесный характер* любого мифа [4]. Ведь большинство терактов действительно воспринимается как чудо – то, чего не могло быть. Первоочередную роль в этом играют цели, избираемые террористами. Мало кто поверил бы в возможность захвата школы в День Знаний, концертного зала в центре Москвы или разрушение небоскребов-близнецов в Нью-Йорке. Недаром, нападение 11 сентября 2001 года, по утверждению американских властей, – событие, которое в принципе не должно было случиться.

И еще одно свойство мифа присуще терроризму. Нельзя отрицать, что, несмотря на всю свою гиперболизированность и раздутость, данный феномен действительно объективно существует. Террористы совершают террористические акты, вследствие которых действительно погибают сотни невинных ни в чем людей. Статистика терактов ужасающа, только на палестино-израильской территории их совершается по нескольку в день. Вопрос в том, почему в России, США, Европе, где тема терроризма актуальна, но не настолько злободневна, поддерживается тот же уровень напряженности, что и при совершении конкретного теракта. Данный момент затрагивает такой важный аспект функционирования терроризма в качестве мифологемы как его связь с государством.

Так, с одной стороны, оно выступает как основной борец с терроризмом, но с другой, как мы уже говорили, конец XX века характеризовался снижением роли государства как института, что нашло наиболее явное свое отражение в

ослаблении государства-лидера последней эпохи – США. Данный процесс начался в 50-х гг. XX в. и продолжается до сих пор. С другой стороны, произошло крушение тоталитарной системы, возникла необходимость заново строить системы многих государств, самым обширным и соответственно проблемным из которых оказалась Российская Федерация. И то и другое обусловило необходимость для государственной власти искать новые пути укрепления своих позиций. Весьма удобным и актуальным способом для этого оказался терроризм. Функциональное удобство данного феномена заключается, помимо всего прочего, в том, что его не нужно организовывать самому (теракт 11 сентября остается, по-прежнему, под вопросом). Достаточно задействовать СМИ, создать нужную атмосферу, слухи. Наряду с мифами терроризма, демократии и прочими существует миф о «государстве-защитнике», способном всех спасти и уберечь. Терроризм выступает в роли зла, чем соответственно усиливает роль добра, света, характеризующих государственную власть. Становится очевидным, что на основе альтернативного позиционирования себя терроризму власть укрепляет свое влияние, мобилизует и объединяет население под своим начальством, внушает веру в себя и свое могущество. В этом же заключается и терапевтическая функция терроризма.

Таким образом, мифологема терроризма обладает различными свойствами, чертами и функциями мифов и исполняет роль, данную ему современностью.

#### **Список литературы**

1. Ольшанский Д. В. Психология терроризма. – СПб.: Питер, 2002. – 288 с.
2. Переосмыслия современность (Материалы международной конференции). – Полис, 2003. № 2. – С. 12–21.
3. Щербина И. С. Политика и миф. – Вестник науки, 1992. № 2. – С. 43–54.
4. Щукин В. Г. В мире чудесных упрощений (к феноменологии мифа). Философия и культура. 1998. № 3. – С. 20–29.
5. [www.terrorism.ru](http://www.terrorism.ru)

**УДК 321.7**

## **ГОСУДАРСТВЕННЫЙ БЮДЖЕТ УКРАИНЫ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ДЕМОКРАТИИ**

**A.H. Михайлов**  
Симферополь, Украина

В современной экономике всё большую роль играет государственный бюджет. Это основной финансовый план государства, имеющий силу закона. В экономической литературе Украины проблемы государственного бюджета находятся в поле пристального внимания учёных. Анализируются вопросы состояния и совершенствования бюджетной системы, вопросы совершенствования бюджетного устройства и бюджетного процесса, разрабатываются предложения по совершенствованию механизма целевого использования бюджетных средств, вопросы, связанные с повышением эффективности наполнения бюджета и контроля за использованием бюджетных средств. В социально-политической и фи-

философской литературе рассматриваются вопросы возникновения демократии, анализируются её сущность, содержание, виды и формы, исследуются взаимное влияние развития политических партий и демократии, механизмы развития демократических процессов на постсоветском пространстве и другие проблемы. В то же время практически нет статей, анализирующих влияние Государственного бюджета на демократические процессы в государстве. В условиях определённой экономической и политической нестабильности, выборов в Верховную Раду Украины данная проблема представляется актуальной. Целью статьи является освещение экономической составляющей демократии в историко-логическом аспекте и исследование на этой основе роли Государственного бюджета Украины в развитии демократии в Украине.

В странах рыночной экономики государственные бюджеты широко используются для финансирования социальных программ, укрепления среднего класса. В развитых государствах на эти цели затрачивается до 40% бюджетных средств. Все социальные выплаты из бюджета населению кроме улучшения их жизненного уровня способствуют также формированию экономической независимости людей, их экономической свободы, высокого чувства личного достоинства и национальной гордости, но самое главное, они способствуют укреплению и дальнейшему развитию демократии. Абстрагируясь от тонкостей политологии в анализе демократии как власти народа, отметим, что демократия прежде всего должна обеспечить равенство граждан на участие в управлении государством: равенство избирательных прав, свободу создания гражданами политических партий, право на получение и распространение информации, право на участие в конкурентной борьбе за руководящие должности в государстве.

Из признака «равенства прав граждан» вытекает важнейшая характеристика демократии: равенство может быть формальным, чисто юридическим и фактическим, предполагающим создание примерно одинаковых социальных возможностей для реализации людьми своих политических прав. В зависимости от характера равенства можно выделить демократию бедности и демократию состоятельности. Первый вид демократии характерен для тоталитарных и авторитарных режимов, где человек не цель, а средство, и от конкретного человека мало что зависит. Это демократия формальная, она не затрагивает основ существования общества. Ей не нужен человек-цель, ей нужен человек-функция, средство, сознанием которого можно легко манипулировать, используя подвластные государству средства массовой информации и пропаганды, а в необходимых, крайних случаях применить и средства вооружённого насилия против собственного народа, выразившего открытый протест против существующего порядка. Такая демократия опасается экономически независимого, экономически свободного гражданина. В нём она видит свою кончину, свой крах. Думается, что именно в этом кроется главная причина искоренения в период коллективизации в СССР крепких, самостоятельных хозяев в деревне и частных предпринимателей среди городского населения.

Второй вид демократии характерен для стран с высоко развитой экономикой, и этот уровень экономического развития является гарантией от революций и социальных потрясений. На социальном уровне эта гарантия обеспечивается через формирование среднего класса, то есть людей, получающих доходы, значительно превышающие минимальный прожиточный минимум. Этот класс будет заинтересован не в изменении существующего социального строя, а в его усовершенствовании, улучшении. Этот класс, далее, будет сознательно участвовать в выборных демократических процессах. Это поняли ещё мыслители

Древней Греции. Здесь, по существу, стало складываться понимание роли среднего класса для демократической формы жизни общества. Величайший мыслитель Древней Греции Аристотель отмечал, что государство, состоящее из средних людей, будет иметь наилучший государственный строй (см.: 11, с. 508). Именно с количественными изменениями среднего класса оказались прямо связаны и расцвет, и угасание афинской демократии.

В экономически развитых странах этот класс составляет 60 – 80 % населения. В Украине – пока значительно меньше. Однако с каждым месяцем ситуация меняется к лучшему. Этому способствует значительный рост заработной платы в промышленности и её существенное повышение работникам бюджетной сферы, достигнутые в последнее время. К среднему классу, прежде всего, можно отнести высший и средний слой государственных служащих, высших и средних офицеров, успешных частных предпринимателей, фермеров, высших и средних руководителей государственных предприятий. Должны относиться к этому классу в Украине и относятся в развитых странах педагоги, врачи, работники культуры, пенсионеры государственной службы, министерства обороны, министерства внутренних дел и службы безопасности Украины. Как видно даже из этого неполного перечня значительная доля среднего класса формируется за счёт выплат из бюджета.

Как показывает анализ экономики развитых стран Европы, их бюджеты довольно успешно справляются с задачей социального обеспечения этих категорий населения. Это можно проследить на примере Швеции. В этой стране налоговая система направлена на снижение разницы доходов богатых и бедных, на ограничение власти крупного капитала. В итоге средняя зарплата в Швеции высокая, разрыв в зарплате у разных категорий работников невелик, пенсия составляет 75% средней зарплаты за 15 из 30 наиболее оплачиваемых лет, медицинское обслуживание оплачивается из бюджета, а часть валового внутреннего продукта, приходящаяся на одного шведа, составляет 24 тысячи долларов в год [12, с. 131].

Бюджетную политику Украинского государства по формированию среднего класса за последние годы нельзя оценить положительно. Подтверждением является тот факт, что бюджетные запросы министерств в последние несколько лет, которые базировались на действующем законодательстве, удовлетворялись в образовании – на 40%, в культуре и искусстве – на 5–6%, в сфере физкультуры и спорта – на 3%, в науке – на 18%, в социальной защите и социальном обеспечении – на 29%. ( см.: 12, с. 153. ) В последний год ситуация несколько улучшилась, однако удовлетворение бюджетных запросов не превышало в 2004 году 50% даже в таких приоритетных направлениях, как образование, наука, социальная защита и социальное обеспечение

На практике это приводит к тому, что некоторые услуги в культуре, здравоохранении, образовании, спорте, дошкольном воспитании становятся платными, вызывая недовольство и нарекания населения. Нарекания справедливые, учитывая, что в нашей Конституции прописано бесплатное образование и здравоохранение. Конечно, нельзя уйти от того факта, что бюджетная медицина и образование являются привилегией богатых стран, к которым Украина пока не относится. По расчётом Всемирной организации здравоохранения финансирование здравоохранения из бюджета должно составлять более 5% ВВП или, в крайнем случае, быть не менее 5%. В настоящее время эта цифра в Украине составляет 2,5%, и в ближайшие годы достижение даже 5% уровня проблематично [12, с. 131]. В то же время известны обещания нынешнего руководства страны сделать медицинскую помощь и образование бесплатными для населения в близкой перспективе.

Анализ Государственных бюджетов Украины последних четырёх лет показывает, что реальный рост валового внутреннего продукта (ВВП) и расходной части Государственного бюджета росли значительно более быстрыми темпами, чем благосостояние средне- и малообеспеченных слоёв населения. Так, в 2004 году ВВП вырос на 12%, однако в бюджет из этого прироста попала только десятая часть. По данным Н.Я. Азарова, доходы населения Украины в расчёте на одного человека за два последних года выросли с 400 до 700 грн. [6, с. 1]. Думается, что среднедушевые доходы возросли не за счёт значительного роста доходов простых тружеников, а за счёт огромных сверхприбылей небольшой группы отечественных олигархов. Это подтверждают и данные статистики по Автономной Республике Крым. Так, среднемесячная зарплата в 2003 году составила 433,13 грн. У работников промышленности она составила 526,43 грн., у работников сельского хозяйства – 266,4 грн, в финансовой отрасли – 741,82 грн, у работников охраны здоровья – 341,44, у работников образования – 349,83 грн. и у работников культуры и спорта – 316,14 грн. [5, с. 154 – 155].

В том, что государственный бюджет практически неправлялся с задачей формирования среднего класса как опоры демократии, можно убедиться, проанализировав социальные программы бюджетов Украины последних четырёх лет.

Элементарный анализ показывает, что расходы государственного бюджета с 2002 по 2005 год возросли на 93%, а минимальная зарплата за этот же период возросла всего на 58%. Прожиточный минимум за этот же период увеличился на 37%, а прожиточный минимум для предоставления помощи семьям с детьми возрос на 12,5%. Если же сравнить показатели финансового плана государства на 2005 год, принятого в декабре 2004 года, и бюджета 2004 года, то получим следующие данные: расходы государственного бюджета возрастают на 49%, минимальная зарплата – на 28%, прожиточный минимум – на 17%, а прожиточный минимум для предоставления помощи семьям с детьми – на 5,8%. То есть, расходы Государственного бюджета росли значительно более быстрыми темпами, чем социальные выплаты из бюджета малообеспеченным слоям населения.

И только принятый 25 марта 2005 года Верховной Радой Украины Закон «О внесении изменений в Закон Украины «О Государственном бюджете Украины на 2005 год и некоторые другие законодательные акты Украины», предусмотрел значительные увеличения социальных выплат населению. И это не кратковременная кампания, а долговременная политика правительства. В проекте Государственного бюджета Украины на 2006 год планируется увеличение минимального прожиточного минимума до 500 гривен, а минимальной заработной платы – до 400 гривен. Успешное решение нынешней властью социальных бюджетных программ позволит эффективнее формировать средний класс как основу демократического общества и снять напряжённость в обществе.

Для формирования среднего класса и развития демократического процесса наряду с повышением материального благосостояния населения необходимо выработать государственный механизм экономического обеспечения демократии, создающий экономическую и политическую стабильность. Она должна включать в себя следующие элементы [7, с. 12 – 13].

1. Превращение всех граждан Украины в реальных собственников на основе разнообразных форм собственности: личной, частной, кооперативной, государственной, акционерной. При этом важно, чтобы эта собственность охранялась законами, а сами законы были стабильными. Иными словами, государство должно взять на себя обязательство стать гарантом неприкосновенности этой собственности на основе диктатуры закона.

2. Защитить реальную рыночную экономику от господствующих сегодня в экономике финансово-олигархических и государственно-бюрократических мо-

нopolий, а собственников – от монополистических группировок. Необходимо обеспечить реальный плюрализм в сфере собственности, ибо только он является действительной гарантией политического плюрализма развития демократических процессов.

3. Создать дополнительно миллионы рабочих мест, чтобы действительная безработица не превышала 4–5%, а зарегистрированным безработным было обеспечено достойное пособие.

### Список литературы

1. Закон Украины О Государственном бюджете Украины на 2002 год.– Голос Украины, 2002, 11 января.
2. Закон Украины О Государственном бюджете Украины на 2003 год.– Голос Украины, 2003, 10 января.
3. Закон Украины О Государственном бюджете Украины на 2004 год.– Голос Украины, 2003, 9 декабря.
4. Закон Украины О Государственном бюджете Украины на 2005 год.– Вестник налоговой службы Украины, 2005, № 4.
5. Автономная Республика Крым в цифрах в 2003 году.– Главное управление статистики в АРК, 2004.
6. Азаров Н. Я. Радикально поменять долю расходов не удастся. – Голос Украины, 2004, 30 декабря.
7. Водолазов Г.Г. Гражданское общество и мир политики. – Философские науки, 2005, № 3, с. 7 – 25.
8. Кынчо А.В. Эффекты «майдана»: политическая система Украины после кризиса 2004 года. – Политические исследования, 2005, № 1, с. 63 – 71.
9. Лапкин В.А., Пантин В.И. Освоение институтов и ценностей демократии украинским и российским массовым сознанием (предварительные итоги). – Политические исследования, 2005, № 1, с. 50 – 62.
10. Михайлов А.Н. Социальная составляющая государственного бюджета Украины. – Экономика и управление, 2005, № 2 – 3, с. 53 – 55.
11. Панарин А.С. Политология. – М.: ТК Велби, 2004. – 440 с.
12. Политология. – Харьков: Фолио, 2001. – 832 с.
13. Фінанси: вишкіл студії / за редакцією д.е.н., професора Юрія С.І.. – Тернопіль: Вид-во Карт-бланш, 2002. – 360 с.

### УДК 322

## ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ ДУХОВНОСТІ В ІСТОРІЇ УКРАЇНИ ТА ЇХ ВПЛИВ НА СТАН ЕКОНОМІЧНОЇ МЕНТАЛЬНОСТІ СУЧASNОЇ УКРАЇНИ

**О.В. Бондаренко**  
Запоріжжя, Україна

Підвалинами національної культури будь-якої країни є релігійно-філософські контексти її змістової цілісності, які безпосередньо або опосередковано знаходять продовження та відображення в інших сферах суспільного життя. Перш за все, вони втілюються та реалізуються в сфері господарчої активності люді-

ни даної культури, формах та механізмах економічної поведінки окремої особи та суспільства в цілому, формують їх певну економічну ментальність. Особливостями релігійної духовності в Україні, що історично розвивалась й впливалася на економічну поведінку людини та суспільства, є такі, які відповідають ненормованому «західному» зразку переважно індивідуалістичної культури. Покажемо це більш детально.

Національна культура як продукт людського духу нації віддзеркалює певну систему ціннісних орієнтацій людини, є віддзеркаленням сенсу та шляхів суспільної історії даної людської спільноти та специфічного, властивого цій спільноті, місця людини в ній. Якими є особливості релігійної духовності в Україні? Яким чином вони історично трансформувались? Чи можна видокремити в цьому феномені в Україні певні пріоритети, нов'язані із їх впливом саме на «економічну» поведінку людини та суспільства? Якими є – в тенденції, в своїх фундаментальних змістах – основні риси релігійної духовності людини та суспільства в історії України – «західними», тобто беззаперечною цінністю, прямо або опосередковано, постає окрема людина, з її інтересами, цілями, бажаннями, відчуттями, чи «східними», тобто первинною цінністю виступає не людина, а щось надособисте – якась людська спільнота, колектив, світ, всесвіт у цілому?

Релігія в Україні має довгу, складну й драматичну історію. Її розвиток, змінювання, територіальне й соціальне поширення значною мірою відображають історичні процеси становлення української нації та її духовності, культурної, політичної та економічної історії. [7, с. 8] Релігійні цінності – це скарби духовної культури суспільства. Уздовж своєї тисячолітньої історії український народ виробляв безліч релігійно-культурних традицій та звичаїв – які і до сьогодні є морально-естетичними цінностями української нації. Історичний досвід нашого народу, починаючи ще із первісних форм (або етнічних архетипів, в тому числі і релігійних), успадковувався наступними поколіннями, виявляючись на різних рівнях історичної свідомості й навіть несвідомого і закріплюючись в індивідуальній свідомості. В різні історичні періоди українська культура зазнавала впливу різних комплексів релігійних ідей, які сприяли формуванню національної самосвідомості українського народу.

Історію релігійного життя нашого народу розподіляють на чотири періоди: передхристиянський, християнський, державного атеїзму, сучасний. [5, с. 9] Передхристиянський – це панування посеред нашого народу язичницьких вірувань, які не зникли без сліду із прийняттям християнства в Київській Русі, і до нашого часу. Християнський період розпочинається з початком історії християнства в Україні. Державний атеїзм існував за часів тоталітарного режиму СРСР, коли він був частиною державної ідеології викорінювання релігійності українського народу, його виховування в дусі безбожництва. І нарешті, сучасний період релігійного життя народу України, який є непростим й суперечливим.

З язичництвом формувалися перші уявлення людини про її життєдіяльність, про оточуючий світ. [2, с. 6] Міфологеми для давньої людини були одночасно і нормами поведінки. Якими були ці норми поведінки? Як вони інтерпретувались свідомістю давніх українців? Українці-язичники вклонялися стихіям, вірили у спорідненість людини з різними тваринами, широко розкритими очима дивилися на все те, що їх оточувало та від чого залежало все їх життя. З божествами людині треба було скласти певні стосунки, які б мали бути відповідними, лояльними. Треба було діяти так, щоб божества були не на шкоду людині, щоб людина могла жити з ними в повній згоді. Ці вірування були практичними,

господарськими, необхідними людині на кожному життєвому кроці. Язичництво – це практичне мислення, практичний світогляд, спрямований на набуття людиною необхідних здібностей; це світоглядна система для «тонкого» впливу на світ, у якому людина живе та завоює свою долю; це особливий тип мислення людини як самостійного персонажу світу.

Язичництво як певна *поведінка* людини розповсюджується на всі боки її життя. Людина зайнята тим самим, що й природа навколої неї: живе, почуває, має свої бажання, бореться за своє існування. Є певні принципи та механізми вписування людини в світ, правила поведінки людини в тих чи інших життєвих обставинах, принципи постановки та досягнення людиною мети в своїй життедіяльності. Людина домовляється з вищими силами свого оточення, щоб ті не робили їй шкоди. [6] На ритуальних бенкетах біля капищ, де стояли виготовлені жерцями ідоли богів, давні українці в своїх ритуалах ставали співтрапезниками богів.

Перун, головний бог, володар Неба, «бог над богами», своїм першим весняним громом воскрешав не тільки землю, але й давав силу людині. Даждьбог – це сонце як джерело життя для усього людського середовища; він божество щастя, подавець земних благ, багатства, заможності, перший правитель, засновник календаря, законодавець; людина – «онук даждьбожий». Велес – бог торгівлі, звірів, худоби (а худоба вважалась одиницею багатства), а також поезії та мудрості. Богом процвітання був і Свантовит, з його символом – рогом достатку – є бог дворовик, який охороняв людину від пожежі, грабунку, тобто оберігав власність людини, сприяв її збагаченню, зростанню її добробуту. Право власності захищав і бог Чур. Богом добрих надій був Поретун, богом веселоців (на зразок давньогрецького Дионіса) Лада... У давньоукраїнській міфології немає якоїсь фатальної долі, яка б мала силу над людьми. Богині долі Вили, що при народження дитини визначали її долю, були й богинями поезії, музики, танців, тобто, як богині долі, робили життя людини прiemним, цікавим, цiасливим. Воля богів не знищує волі людини. Людина не підкорена волі божества абсолютно. Людина зберігає свою самостійність і діє незалежно від богів. Вона може чинити на свій розсуд. Зневага до «диявола»: чорт як прямий дурень («божевільний» – як «вільний від бога»). У довічній боротьбі добра й зла, правди й кривди, світла й темряви людина щось відсіювала, щось залишала, і таким чином готувала новий виток своєї життєвої долі.

Отже, людина не розчиналась у Всесвіті його пасивною часткою, над якою мають абсолютну владу сили цього Всесвіту у вигляді певних міфологічних істот, а була виокремленою самостійною реальністю цієї складної системи, мала свої механізми та принципи нав'язування Всесвіту своїх бажань, інтересів, реалізації своєї присутності в ньому [1]. Конкретна людина на рівні логіки культури й «психологічно» виходила із реальних матеріальних інтересів та користувалась для їх реалізації власним практичним розумом. Давньоукраїнське язичництво стало основою усіх подальших релігій, духовності, менталітету народу.

Наприкінці Х ст. державною релігією Київської Русі стало християнство. Його вплив позначився в усіх сферах суспільного життя. Виникає унікальне явище київського православ'я [5], в якому сuto християнські уявлення про бога, рай, пекло й ін. змінилися майже невізнанно, пройшовши через призму дохристиянських вірувань українців. Спасіння, яке приносить Христос, перетворилося у народному уявленні на чисто реальне набуття благополуччя; щоб потрапити до раю, треба мати спеціальні сходи, за допомогою яких забратися на небо, прорубати у ньому отвір і пролізти туди, для цього в труну клали

спечени із тіста сходи; християнські – мученики Міна Єгиптянин допомагав в зціленні від хвороб очей, Антипа – від зубних хвороб, Марой – від лихоманки, Роман Чудотворець – від бесплідності, Козьма – для навчання грамоті й т. ін. [2] Це – звичайні, життєві потреби конкретної людини в її матеріальному житті. Отже, ідеологія змінювання християнських сюжетів є пріоритетно індивідуалістично-«західною». Дововір'я як синкретизм язичницького й християнського світоглядів суттєво понизило вплив «східної» (саме ортодоксальної православної) складової на свідомість окремої людини в Україні.

Щодо аналізу християнського світогляду в контексті «східних» – «західних» пріоритетів духовності слід зауважити таке. Ситуація людини в християнстві мислиється гостро суперечливою. Християнство створило культуру усвідомлення людиною власної провини. В світі людина повинна страждати. «Приймаючи свій хрест», людина має бути смиренною, покірною Богу. Тільки Реформація почала виховувати вольових, ініціативних людей, які відіграли важливу роль у становленні капіталізму й «західної» цивілізації Нового часу. [3; 10] З іншого боку, християнство радикально видокремило людину із порядку природи, отже, створило підвальні для з'ясування зв'язку людини та світу, для розуміння людиною «таємниці» своєї сутності, рушійних сил свого розвитку та саморозвитку. Людина є особистістю – отже, вона є суб'єктом свого життя, своеї долі, джерелом своїх устремлінь, носієм відповідальності. Вона усвідомлює себе автором своїх дій, визнає відповідальною за них. А це – вже «західні» мотиви. Особистість – це завжди своєрідність, індивідуалізм, права окремої особистості на творчий розвиток, проти експлуатації її суспільством. [10]

Етап державного атеїзму часів СРСР в історії української релігійної свідомості характеризувався тим, що було оголошено про неспособність релігії з будь-яких точок зору (історичної, психологічної тощо). Релігійна свідомість викорінювалась із суспільної свідомості, її місце чосіла комуністична мораль як офіційна ідеологія. Ця ідеологія була надособистісною за своєю суттю і, отже, знищувала індивідуалізм людини, формувала із людини «гвинтик» суспільної системи, комуністичного колективізму.

Сучасний етап розвитку релігійної духовності в Україні можна охарактеризувати як поєднання двох різних за змістом феноменів: конфесійні суперечності в середовищі християнських релігійних напрямків та відродження певних елементів українського язичництва. Усі вони свідчать про те, що сучасне українське суспільство шукає нову діючу систему світогляду як реальну «філософію життя» її громадян. [9]

Поданий вище аналіз розуміння принципів української релігійної духовності та відповідних елементів національного менталітету є специфічно «західним» варіантом уписування людини в світ та розуміння людиною самої себе. Це – феномени релігійної зокрема та суспільної взагалі свідомості як минувшої так і сучасної України.

Релігійність – це прагнення людини до пізнання всесвіту, суспільства, самої себе, окремих явищ й процесів у світі, знаходження себе у ньому. Особливості й закономірності розвитку української релігійної свідомості та духовності вимагають серйозного інтересу до них з боку психологів, соціологів, філософів.

### Список літератури

- Бондаренко О.В. Пріоритети української ментальності: індивідуалізм чи колективізм? Історичні аспекти вирішення проблеми // Нова парадигма: Альманах наукових праць. – 2001. – Вип. 22. – С. 70–85.

2. Булашев Г.О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. – К.: 1992.
3. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий / В кн.: Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: 1994.
4. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К.: 1992.
5. Колодний А.М., Филипович Л.О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. – Львів: 1996.
6. Лозко Г. Українське язичництво. – К.: 1994.
7. Москалець В. Релігійність як риса українського національного характеру. // Філос. та соціол. думка. – 1993. – № 1.
8. Релігія в духовному житті українського народу. – К.: 1994.
9. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.-Тернопіль: 2000.
10. Християнство: контекст світової історії та культури. – К.: 2000.

**УДК 316.32**

## РОЛЬ МОРАЛЬНОЙ РЕФЛЕКСИИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ\*

**В.Н. Семиколенов**  
Симферополь, Украина

Изменения, которые происходят сегодня в обществе в связи со стремительным развитием средств массовой информации и информационных технологий, ставят нас перед проблемой осмыслиения того, что несут культуре, обществу, человеку эти изменения. Остается также открытым вопрос о том, какие формы может принять информация, почему она занимает центральное место в современных исследованиях и как она воздействует на социальные, экономические, политические отношения. А также – как она влияет на основу любого социума и гражданского согласия – ценности и мораль, какую роль играет моральная рефлексия в противостоянии человека обрушившемуся на него информационному потоку.

Что касается личности, то в ситуации «информационного загрязнения», обилие информации самого разного содержания, в том числе – нравственного, обрекает человека на невозможность эту информацию не только отрефлексировать, но даже усвоить. Человек современной культуры оказывается в затруднительном положении. Как отмечал, Жан Бодрийяр, информации становится все больше, а смысла в ней все меньше. Человеку сложнее разобраться в происходящем именно из-за обилия информации, зачастую противоречивой, а также из-за того, что он неизбежно является объектом манипуляций информацией с самыми различными целями – идеологическими, политическими, экономическими и др.

Кроме того, сегодня происходит гораздо более ускоренное получение знаний через СМИ, а не через собственный жизненный опыт. К тому же спектр знаний, доступный человеку через жизненный опыт, несоизмеримо уже, чем то информационное разнообразие, которое предоставляет ему сегодня культура. Это в значительной степени влияет на нивелировку значения опыта и на невозможность рефлексии поступающей информации. Однако именно опыт и мо-

ральная рефлексия могли бы дать человеку представление о наиболее целесообразном способе действования и создать предпосылки для определения, по крайней мере для себя, морально-нравственной нормы.

Сегодня информация заняла центральное место в обществе, настолько важное, что стала фактором создания общества нового типа. Очевидно, что дело здесь не в самой информации, а в тех возможностях, которые она предоставляет, т. к. некоторые вопросы экономического, политического, морально-нравственного порядка без использования информационных технологий (управление информацией) либо не решаемы, либо решаемы на уровне авторитаризма, тоталитаризма, религиозного фундаментализма, что не приемлемо для современного западного общества, провозглашающего свободу личности, гуманистические ценности и демократию. Но в условиях информационного общества существует возможность тоталитарного контроля над умами и душами людей без видимого нарушения свобод, а необходимость в явной форме тоталитаризма отпадает. Наличие развитой сети СМИ и Интернет, PR-технологии, политтехнологии, реклама и пр. делают информационное воздействие и управление массами незаметным, демократичным. Нет необходимости прибегать к жесткому тоталитарному или религиозному давлению. Однако предположить, что современный мир развивается вне какой-либо моральной парадигмы очень сложно. Поскольку гражданское согласие (как между личностями, социальными группами, так и государствами) пока не достигнуто. Но так же сложно что-то возразить и против самой информации, которая чаще всего подается как простой набор объективных фактов, которые не имеют никакого отношения к конкретной личности или социальной группе.

Однако Теодор Розак в своей работе «Культ информации» (1986) подчеркивает необходимость качественного анализа информации. По его представлениям, существующий сегодня культ информации служит для размывания качественных различий, которые являются сутью повседневной жизни – смыслов, ценностей, целей, нравственной оценки действия. Наилучшим способом, как он считает, это достигается постоянным утверждением, что информация – это только количественный фактор и предмет статистических измерений. По мнению Розака, это делается для того, чтобы общество согласилось с переменами, которые с неизбежностью должны произойти.

Если человека и можно представить отдельно от среды, которая его окружает, то только в абстрактном смысле. Связь с сообществом имеет важное значение для индивидуальности в целом. Однако в информационном обществе человек поставлен в весьма затруднительную ситуацию: без связи с обществом он существовать не может, но общество имеет уже в своем арсенале все средства для того, чтобы определить – как именно он будет существовать, к какому качеству жизни стремиться, какие идеи поддерживать и что считать смыслами и ценностями. В то время как человек остается практически безоружен против подобного манипулирования.

Те, кто это понимает, выдвигают мысль о том, что необходимо уделять больше внимания образованию, обучению, для того, чтобы люди не становились оружием информационной манипуляции. Однако осуществить это представляется слишком сложной задачей. С другой стороны, на наш взгляд, простое обучение и образование, без ориентации на определенные нормы морали, ценности, жизненные смыслы ни к чему не приведет. В данном случае моральная рефлексия оказывается необходимым «защитным поясом», в то время как «твердое ядро» культуры, социума, личности составляют базовые ценности и принципы, из приверженности которым человек принимает или не принимает ту или иную информацию, совершает какое-либо действие или отказывается от него.

**УДК 174**

## **ЭТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ СОВРЕМЕННОГО МЕНЕДЖМЕНТ-ОБРАЗОВАНИЯ\***

**И.Г. Шавкун**

Запорожье, Украина

Социально-экономическое развитие Украины в условиях глобализации обуславливает необходимость подготовки менеджеров новой формации.

Среди требований, предъявляемых к современному менеджеру, основными являются компетентность, профессиональные знания, владение навыками управления, искусством ориентироваться в сложной ситуации и принимать правильные управленческие решения, оперативная и эффективная реакция на запросы потребителей.

Поскольку переход к «новой экономике» вызвал переход от парадигмы отдельных трансакций по поводу товара к парадигме отношений, задачей эффективного менеджмента стало не только продвижение товара, а расширение постоянных клиентов и партнеров. Все большую роль играют качество и стабильность деловых отношений, доверие и уважение бизнес-партнеров, которые основываются на таких понятиях, как социальная ответственность, хороший менеджмент и прозрачность. Отсюда следует вывод, что чрезвычайно актуальным становится умение менеджера нового формата эффективно управлять социальным капиталом, т.е. качеством этих отношений. Именно поэтому проблемы корпоративной культуры организации приобретают все более актуальный характер при подготовке менеджеров.

Одним из ключевых элементов корпоративной культуры организаций, активно действующих на процессы полноправного вхождения Украины в мировую систему разделения труда, выступает деловая этика, или этика бизнеса.

Деловая этика в широком смысле – это совокупность этических принципов и норм, которыми должна руководствоваться деятельность организаций и их членов в сфере управления и предпринимательства. Она охватывает явления различных порядков: этическую оценку как внутренней, так и внешней политики организаций в целом; моральные принципы членов организации, т. е. профессиональную мораль; моральный климат в организации; образцы морального поведения; нормы делового этикета – ритуализированные внешние нормы поведения.

Иными словами, содержание понятия «деловая этика» сводится к определенной форме поведения, основой которой является уважение интересов как своей фирмы, так и ее партнеров, клиентов и общества в целом, непричинение им вреда. Подобное правило распространяется и на конкурентов. Так, например, в кодексе предпринимателя во многих странах прямо запрещено наносить ущерб приемами, не связанными с конкурентной борьбой. Нормы этики направлены на получение благ максимальным числом участников рынка и представление равных возможностей доступа к ресурсам и результатам хозяйствования. Нарушение прав собственности, присвоение закрытой информации (инсайдерство), недостоверная реклама, ущемление свободы потребительского выбора, коммерческий шпионаж вызывают деформацию рыночных отношений, повышают риски и трансакционные издержки.

Бизнес-этика является сводом правил и законов бизнеса, которые основываются на общепринятых ценностях. Общественные ценности включают в себя такие качества, как совесть, правильность, уважение, справедливость и др.

С точки зрения бизнеса, это соответствует качеству товара, удовлетворению запросов покупателей, соблюдению правил в рекламе продукта, здоровью и безопасности.

Основа современной деловой этики – социальный контракт (неформальное соглашение компании и ее внешнего окружения о единых нормах поведения) и социальная ответственность фирмы (максимальное использование ее преимуществ и сведение к минимуму недостатков, которые затрагивают как участников бизнеса, так и общество в целом).

Этика бизнеса действует на трех соподчиненных иерархических уровнях.

На мировом уровне можно выделить т.н. «гипернормы». Эти нормы основаны на общечеловеческих ценностях и зафиксированы в «Принципах международного бизнеса» – всемирном этическом кодексе, принятом в 1994 г. в Швейцарии представителями ведущих компаний и консультантами бизнеса из США, Западной Европы и Японии. В сжатом виде они сводятся к социальной ответственности бизнеса (создание общественных благ, рабочих мест, повышение уровня жизни клиентов, служащих и акционеров, а также населения в целом); модернизации технологий, методов производства, маркетинга и коммуникаций; повышению доверия к бизнесу; уважению правовых норм и обеспечению равных возможностей в конкуренции; признанию верховенства этических норм (некоторые сделки, разрешенные законом, могут быть неприемлемы с точки зрения морали); содействию свободе многосторонней торговли; уважительному отношению к окружающей среде; отказу от противозаконных действий (взяточничества, «отмывания» денег, продажи оружия террористам, наркоторговли). Особо выделяются моральные обязательства компаний и предпринимателей по отношению к таким категориям лиц как покупатели, персонал, инвесторы, поставщики, клиенты, местное население. Гипернормы являются главенствующими по отношению к национальным и корпоративным этическим кодексам и правилам.

На макроуровне, или в масштабе отрасли или национальной экономики, это – гипернормы и близкие к ним этические постулаты, реализуемые в отраслевых или национальных кодексах этики бизнеса. Речь идет об уважении частной собственности и рыночной конкуренции, достоверности информации, отсутствии несправедливой дискриминации на рынке труда. Социальные контракты заключаются на макро- и микроуровнях.

На микроуровне, или в масштабе отдельной фирмы и ее клиентов, это – принципы доверия и отсутствия дискриминации в отношениях между поставщиками и покупателями, персоналом и администрацией, менеджерами и акционерами и т. д. Их нарушение влечет различные потери – рост накладных расходов, конфликтные ситуации и др. На данном уровне решаются и постоянно возникающие, особенно в сфере управления людьми, частные этические проблемы.

Таким образом, задача менеджмент-образования – сформировать цивилизованного, этичного менеджера, отвечающего социальным ожиданиям. Такой менеджер убежден в полезности своего труда не только для себя, но и для других, для общества, для государства; исходит из того, что все люди вокруг него хотят и умеют работать, стремятся реализовать себя вместе; верит в бизнес, расценивает его как привлекательное творчество, относится к бизнесу как к искусству; признает необходимость конкуренции, но понимает и необходимость сотрудничества; уважает себя как личность, а любую личность – как себя; уважает любую собственность, государственную власть, общественные движения, социальный порядок, законы; доверяет себе и другим, высоко ценит профессионализм и компетентность; образование, науку, уважает культуру и экологию; стремится к нововведениям; является гуманистом.

УДК 316.74

## ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ В КОНТЕКСТІ ПЕРЕХОДУ ДО БОЛОНСЬКОГО ПРОЦЕСУ

**О.В. Горбань**  
Симферополь, Україна

Однією з визначних рис духовного життя сучасної цивілізації є зростаюче усвідомлення вирішального значення освіти для подальшого економічного та соціально-культурного розвитку. Зростаючий попит на освіту, визнання знань і освіти в сучасному суспільстві як визначального і соціального багатства, зумовлює формування такого майбутнього людства, в якому знання відіграватимуть вирішальну роль. Основним надбанням будь-якої країни стає людський капітал, тобто накопичені населенням знання та вміння, які використовуються для знаходження ефективних рішень у виробничій діяльності та в повсякденному житті.

Освіта здійснює позитивний вплив на соціальні процеси у суспільстві. Освічена людина здатна сформувати здорове соціальне середовище, стає досить законослухняною, легше може адаптуватися до змін, які відбуваються в суспільстві. Також освічена людина характеризується розвинutoю системою культурних потреб, що зумовлює формування потреби пізнання навколошнього світу.

Формується нова освітня парадигма, которую можна виразити як трансформацію відомого вислову Ф. Бекона «знання – сила». Сучасне розуміння сущності феномену «знання» істотно відрізняється від його класичного просвітницького тлумачення. Класичний ідеал знання ґрунтуються на визнанні абсолюту енциклопедичного знання, як такого, тобто його наявності у людини. Але сучасний освітній ідеал це задоволінити уже не може. Він повинен базуватися на вмінні користуватися вже накопиченим людством знанням, здатності особи творчої його примножувати, спиратися на нього у своїй життєдіяльності.

Саме така констатація сучасної освітньої парадигми міститься, зокрема, в Болонській Декларації щодо формування Єдиного Європейського освітнього простору [1]. Входження в Болонський освітній процес характеризується такими ознаками як «освіта для всіх», «суспільство, що постійно навчається», «диференціація навчання», «ефективність освіти». Ця тенденція підкріплюється відповідними рішеннями держави та конкретними кроками їх реалізації [2].

У відповідності з «Угодою про партнерство та співробітництво» між Україною та ЄС, підписаною в 1998 році на десятирічний період, співробітництво в сфері освіти та професійної кваліфікації передбачає:

- уdosконалення системи вищої освіти;
- співробітництво між навчальними закладами;
- мобільність студентів та випускників;
- навчання мовам країн ЄС;
- обмін науковою та технічною інформацією.

Ці заходи отримали назву Болонського процесу – процесу реформування освітніх систем європейських держав з метою їх зближення. Метою даного процесу є створення зони європейської вищої освіти за допомогою ряду технологічних заходів, перш за все, прийняття уніфікованої двохступеневої системи вищої освіти (бакалавр/магістр) та запровадження системи кредитів за типом

европейської системи перезаліків залікових одиниць трудомісткості (ECTS). Все це, за задумкою авторів, дозволить в рамках Європи (а згодом і за її межами) впровадити систему легко зрозумілих, співвимірних та «конвертованих» ступенів вищої освіти, що дозволить студентам та випускникам усіх країн-учасниць Болонського процесу бути «мобільними» (здійснювати обмін студентами, набувати місце роботи і т.п.) на всій території Зони Європейської вищої освіти.

Таким чином, в перспективі буде створена всеєвропейська система освіти, побудована на принципах відповідальності освіти перед суспільством, а також на розвиток в ході освіти особи та навчання на протязі всього життя.

Прийняття концепції «освіти протягом усього життя» як керівного принципу політики в галузі освіти як країнами, здатними забезпечити поглиблений освіті і які мають для цього необхідні можливості, так і країнами, що продовжують вживати зусиль для ліквідації неписьменності, слід розглядати як тенденцію до демократизації освіти.

Разом з тим, виникає суттєва проблема, пов'язана зі збереженням вітчизняних культурних та освітніх надбань і традицій. Значними досягненнями національної системи вищої школи можна вважати, на думку І. Добрянського, державність, доступність та фундаментальність [3]. Ці три принципи досить повно відображені в «Національній доктрині розвитку освіти України у ХХІ столітті» [4]. Державність – це основна сутність національної ідеї щодо освіти в Україні. Суверенна, незалежна, демократична держава – це, насамперед, держава, самодостатня у своєму кадровому потенціалі, формування якого – головне призначення освіти. Доступність вищої освіти – це моральна норма вітчизняної вищої школи. В цьому проявляється її демократизм, який є одним з наріжних каменів розвитку освіти. Під фундаментальністю вищої школи слід розуміти процес поєднання наукових знань з процесом освіти. Це, з одного боку, дає можливість бути мобільним і відкритим до інновацій, а з іншого – бути здатним навчатись та поглиблювати знання впродовж всього життя.

Таким чином, національна система освіти, її досягнення не повинні піддаватися цілковитій технологізації та схематичної стандартизації. Насамперед це стосується ролі особистості в навчально-виховному процесі. В європейському освітньому просторі, окресленому Болонським процесом, така роль чітко не визначена. А це означає, що, прямуючи в цей освітній простір, ми будемо змушені приймати такі стандарти, які, з одного боку, істотно розширяють можливості та ефективність навчального процесу як такого, а з іншого – не менш суттєво обмежують і навіть атрофують роль і можливості викладача чи студента як особистості. Втрачається визначальна роль викладача, особистості, яка формує спеціаліста-професіонала. Натомість вона змінюється технологічною системою з кредитно-модульним принципом [5].

Відмінність національної та західноєвропейської вищих шкіл, на наш погляд, закладена, перш за все, в самій ідеології наших суспільств та їх вартісних орієнтирах. Так, в нашому суспільстві річ, машина завжди оцінювались дорожче, ніж людина. В західній же системі цінностей давно домінує антропоцентризм. І ми, і Захід намагаємося використовувати те, що є економічно вигідним, але відмінність вартісних оцінок призвела до того, що ми експлуатуємо людину, викладача, застосовуючи переважно вербалні методи навчання. Послуги західного спеціаліста надзвичайно дорогі, тому спілкування викладача і студента досить обмежене. Західний студент здобуває знання в основному самостійно, та й якість його контролюється не стільки самим викладачем, скільки розробленою технологічною системою контролю знань. Тому, глибо-ким переконанням, філософією реформування вищої національної освіти має

стати багатовекторність освітнього простору, конвергенції, зближення та інтеграції західних та вітчизняних освітніх парадигм [6].

Національна освіта сьогодні – це головний стратегічний фактор соціально-економічного, інтелектуального і духовного розвитку суспільства, а також вирішальний чинник його виживання і безпеки. На думку В. Федорченка, освіта має безумовно випереджальний характер щодо всіх без винятку галузей суспільного життя: політики, економіки, демографії, охорони здоров'я, культури, екології [7]. Ця теза справджується, коли містить у собі такі домінуючі моральні компоненти як відповідальність, сумлінність, врахування вимог суспільства поряд з толерантним відношенням до потреб особистості.

Вища освіта ХХІ століття повинна ґрунтуватися на ряді аксіологічних принципів, а саме: рівності і доступності вищої освіти за єдиним критерієм – здібності людини; толерантності, поваги і врахування інтересів всіх суб'єктів освітнього процесу; єдність освітнього процесу на основі солідарної диференціації та взаємопоновлюваності. У своїй системній цілісності ці принципи повинні забезпечити успіх стратегії виживання людства, як єдиного цілісного соціуму та уможливити сталій розвиток сучасного суспільства європейського типу.

### **Список літератури**

1. Болонська конвенція, Спільна заява європейських міністрів освіти // Основні засади розвитку вищої освіти України в контексті Болонського процесу. – Тернопіль: вид-во ТДПУ імені В. Гнатюка, 2004. – С. 20-23.
2. Ніколаєнко С.М. Сучасна законодавча основа в системі майбутніх освітнього та наукових процесів в Україні і світі // Вища школа. – 2003. – № 4-5. – С. 3-19.
3. Добрянський І. Сучасні тенденції розвитку вищої школи: соціокультурний, регіональний та особистісний аспекти // Вища школа. – 2004. – № 1. – С. 22-28.
4. Національна доктрина розвитку освіти України у ХХІ столітті // Освіта. – 2002. – 24-31 жовтня. – С. 8-9.
5. Кобильченко В.В. Методологічні принципи становлення особистості // Проблеми освіти: Науково-методичний збірник – К.: Науково-методичний центр вищої освіти, 2001. – Вип. 26. – С. 9-20.
6. Проніна О.П. Гносологія вектора формування духовного простору // Проблеми освіти: Науково-методичний збірник – К.: Науково-методичний центр вищої освіти, 2001. – Вип. 24. – С. 166-174.
7. Федорченко В. Вища освіта: педагогічна стратегія сучасності // Вища школа. – 2002. – № 1. – С. 35-41.

**УДК 321.01**

### **СПЕЦИФИКА ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ВЛАСТИ В СОВРЕМЕННОЙ УКРАИНЕ**

**О.К. Шевченко**  
Сімферополь, Україна

Актуальность заявленной темы тезисов обусловлена тем, что на современном этапе развития украинского государства и общества необходима адекватная система властных отношений. Трансформационные процессы, под влиянием

которых оказалась Украина, инициируют переоценку советских стереотипов власти и формирование критического отношения к зарубежному опыту. Попытка совместить старую практику внедрения управленческих решений с декларированием принципов либеральной демократии закончилась полным провалом и привела к сильнейшей дестабилизации общественного и государственного организма Украины (события «оранжевой революции»). Очевидно, что еще одного «эксперимента» государственная и общественная система вынести не сможет. В связи с этим необходимо теоретически осмыслить проблему власти в условиях современной Украины.

Поставленную проблему следует решать, изучив предпосылки осуществления власти в современной Украине, варианты решения проблемы и их потенциал. На основе полученного материала необходимо выявить наиболее адекватные принципы осуществления власти своеобразным условиям современной Украины.

Украина переживает период трансформационных процессов. Последние характеризуются изменчивостью, установлением, а не наличием порядка [3, с. 52], многовекторностью разрешения кризиса, появлением новых, непонятных, быстроисчезающих феноменов, противоречивостью и парадоксальностью протекающих процессов [4, с. 16 – 17]. Конкретные проблемы видятся в кризисе идентичности, усилении деструктивных особенностей маргинальности и потере ценностных ориентиров.

На данный момент существуют два основных варианта выхода из кризиса на уровне осуществления власти. Первый вариант – это формирование мощной вертикали власти по принципам командования, иерархии и покорности, а также национального государства и монокультурного сообщества. Второй вариант предполагает доминирование принципов горизонтали власти – координацию, коммуникацию, согласие, а также гражданское общество и мультикультурное сообщество.

В обществах периода трансформационных процессов, на первый взгляд, актуальным является построение системы, близкой к вертикали власти, с ориентиром на национальное государство и идеи монокультурализма. Это объясняется тем, что в непростых условиях трансформации общественного организма нормой становится неуверенность в завтрашнем дне, ставится под сомнение традиционный уклад жизни – окружающий мир теряет свою стабильность. Эти причины неизбежно вызывают ностальгию по прошлому, которое, как правило, связывается с символами «твердой руки», настоящим «порядком», единой системой ценностных ориентиров.

Этот проект имеет свой потенциал. Во-первых, принципы вертикали власти способствуют наведению порядка в государственных и общественных институтах. Во-вторых, национальное государство может унифицировать разноликое сообщество в сплоченную массу людей. В-третьих, идея монокультурного сообщества позволяет сформировать некую единую систему ценностных ориентаций, четко определив «своих» – большинство и «чужих» – меньшинство. Предложенная система способна предотвратить кризис управления, кризис идентичности и деструктивные силы маргинальности, которые вызывают существующим положением дел у членов социума наибольшее недовольство.

Реальность достижения этого ориентира подкрепляется тем, что приведенная схема очень распространена в мире и хорошо зарекомендовала себя в истории. Она характерна для индустриальной цивилизации и в этих условиях достигла своего совершенства. В украинских теоретических разработках она является ведущей [1, 2, 8].

Антиподом национального государства как выражения принципов вертикали власти является гражданское общество. Оно предполагает существование мультикультурного сообщества, доминирование общества над государством и функционирование принципов горизонтали власти – координации, коммуникации, согласия.

Проект основан на гуманистических принципах и отвечает общемировым тенденциям развития власти [6]. Однако его конкретному воплощению препятствуют условия осуществления власти в Украине: отсутствие экономической базы горизонтали власти (сильные информационные технологии) и гражданского общества (мощный средний класс). В социокультурном измерении наблюдаются явные сдвиги либо в сторону анархии (молодежь), либо в сторону жесткого диктата (старшее поколение), либо нежелание и бессилие изменить существующие режимы (средний возраст). В правовой сфере царит правовой нигилизм, а политика явно превратилась в «весь в себе» (крах «идеалов» «оранжевой революции» – тому подтверждение).

Однако есть факторы, способные изменить условия осуществления власти и способствовать реализации проекта «гражданское общество».

**Этнокультурный плюрализм.** Украина – это страна, в которой существуют разные этносы и находят свое проявление разные культурные традиции. Деструктивными характеристиками этого фактора являются очевидные сложности контактов с сильно отличающимися друг от друга этносами, неизбежные центробежные силы, выливающиеся в сепаратистские настроения и угрозу гражданской войны по этническому принципу [7, с. 20], [5, с. 261].

Положительны богатство культурного и человеческого потенциалов, причинами которых служат этнокультурный плюрализм (например, в США), возможность власти адаптировать опыт разных этносов и культур, что теоретически приведет к ее укреплению и усилению эффективности, даст ей запас прочности при изменении условий ее существования.

**Конфессиональное многообразие.** Кризис светской власти увеличил число людей, подчиняющихся авторитету церкви, авторитету духовной власти. При этом ситуация конфессионального многообразия, при усилении религиозного фактора влияния на общество, может инициировать не только конфликтную ситуацию.

Со существование различных конфессий по принципам компромисса и диалога выступает фактором социальной регуляции людей, ориентирующим на осуществление гражданского согласия. Этот диалог предполагает и формирует гражданские ценности солидарности и согласия, которые усиливают взаимопонимание и доверие между гражданами, укрепляют систему коммуникативных отношений, формируют оптимальную взаимосвязь, взаимодействие и взаимообусловленность вертикали власти и горизонтали общественных отношений (при условии толерантного отношения государства ко всем конфессиям по принципам свободы совести).

Таким образом, конфессиональный и национальный факторы позволяют говорить о реальных возможностях осуществления проекта «гражданское общество». Новые ценности общественного развития могут сформироваться на базе религиозной этики, центром которой они являются. При обращении к идеи мультикультурализма можно проявить и востребовать особенности менталитета любого народа, у которого принципы справедливости, равенства, толерантности всегда были ключевыми, и уже на этой основе «ковать» экономическое благосостояние граждан. Кроме того, неизбежно: рано или поздно условия, благоприятствующие, с экономической точки зрения, проведению принципов

вертикали власти, будут изменены (логика развития информационных технологий свидетельствует об этом со всей очевидностью). А при смене вертикали власти на горизонталь национальное государство и идея монокультурности теряют свою актуальность.

Следовательно, с точки зрения перспективы, проект «национальное государство» не является наилучшим. Его можно отнести к разряду сущего, но, ни в коем случае, к категории должного.

### Список литературы

1. Етно-національна структура українського суспільства. – К.: Наук. думка, 2004. – 344 с.
2. Концепція стратегії розвитку України у ХХІ столітті. – К.: МАУП, 2003. – 40 с.
3. Мусиєздов А. А. Трансформация: к вопросу о концептуализации постсоветских социальных изменений // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Харків: 2002. – С. 51–56.
4. Подшивалкина В. И. Трансформационные процессы в обществе: проблемы развития познавательных моделей // Методология, теория та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства. – Харків: 2002. – С. 15–17.
5. Римаренко С. Моделювання державної етнополітики в Україні // Розвиток України в регіональній перспективі: політичні, економічні, соціальні проблеми регіоналізації: Матеріали конференції українських випускників програми наукового стажування у США. – К.: Стилос, 2002. – С. 260–266.
6. Тоффлер Э. Метаморфозы власти. – М.: АСТ, 2003. – 671 с.
7. Шаповаленко М. Проблема регіоналізації у процесі становлення консолідований демократії в Україні // Розвиток України в регіональній перспективі: політичні, економічні, соціальні проблеми регіоналізації: Матеріали конференції українських випускників програми наукового стажування у США. – К.: Стилос, 2002. – С. 17–30.
8. Щербак Ю. Україна: виклик і вибір. Перспективи України в глобалізованому світі ХХІ століття. – К.: Дух і Літера, 2003. – 578 с.

**УДК 316.72**

## ПОЛИТИЧЕСКИЙ АНЕКДОТ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

**Л.В. Ремез**  
Симферополь, Украина

Только в русской речевой культуре явление, которое будет рассмотрено далее, имеет специальное именование, отличающее его от сходных понятий. В английской языковой культуре нечто подобное называется joke, canned joke, funny story («шутка, забавная, эффектная история»), французы аналогом имеют как historic («басня, небылица») или amusante histoire («забавная история»). Такая же ситуация и в немецком языке: словом Witz немцы обозначают и шутку, и остроту, и то, что мы называем словом анекдот.

Впервые слово «анекдот» появилось в Византии в VI веке н.э. Сначала анекдотом называли неофициальную версию истории, затем – рассказ о необычных высказываниях или поступках выдающихся людей. И лишь с середи-

ны 19 столетия анекдот все чаще воспринимался как злободневный комический рассказ-миниатюра с неожиданной концовкой. Сегодня известны анекдоты семейные, любовные, литературные... И, конечно, анекдоты политические.

Политический анекдот – небольшой смешной рассказ о политике, в центре которого лежат какие-то политические действия или политическая ситуация.

Политические анекдоты – едва ли не самый универсальный тип анекдотов, которые существуют у народов, живущих в самых разных условиях и в разных политических системах.

Выделяют следующие типы политических анекдотов:

1. Анекдоты, высмеивающие политических деятелей.
2. Анекдоты, высмеивающие определенную политическую партию или институцию.
3. Анекдоты, высмеивающие какую-либо политическую идею или лозунг.
4. Анекдоты, высмеивающие менталитет, семейные отношения и т. п. тех или иных народов в контексте государственного устройства разных стран.
5. Анекдоты, высмеивающие особенности политического устройства (отсутствие свободы слова, передвижения и т. п.)
6. Анекдоты, высмеивающие дефицит продуктов и так называемых товаров народного потребления.
7. Анекдоты, высмеивающие те или иные катаклизмы или политические потрясения. [1]

По мнению исследователей, изучающих народный фольклор, жанр политического анекдота характерен, прежде всего, для авторитарных стран. Он пользуется особой популярностью в условиях, когда возможности для открытой критики власти и ее представителей ограничены. Помощью насмешки выражается протест против господствующей идеологии.

В анекдотах, шаржах, карикатурах и других видах юмористического народного творчества мы можем исследовать, как люди видят политиков, свое государство и самих себя, как они воспринимают сложившуюся политическую ситуацию. Анекдоты свидетельствуют о реальных тяготах, переживаемых страной в тот или иной период.

В первые годы независимости Украины политических анекдотов в стране было не очень много. Во время правления Кравчука запомнились «кравчушки» и анекдоты о Беловежской пуще, Кучма запомнился «жареными» фразами из пленок Мельниченко.

«Героями нашего времени» стали такие видные политики, как В.А. Ющенко и В.Ф. Янукович. Наверное, столько политических анекдотов, как в период предвыборной кампании 2004 года Украина еще не знала. Интересно отметить, что в этот период на одном из интернет-сайтов проходил форум под названием «За що ви любите Януковича?», один из ответов звучал так: «За то, что пожертвовал собой на возрождение искусства политического анекдота в Украине».

Социологи, политологи, журналисты сходятся в том, что по своим масштабам нынешний анекдотический бум уникален. Ничего подобного Украина не знала со времен перестройки.

Материалом для остроумных шуток становились практически все стороны жизни кандидатов. Пожалуй, самое яркое впечатление произвел инцидент в Ивано-Франковске. Сразу всплыло сравнение Виктора Федоровича с Кашеем Бессмертным: у обоих погибель в яйце. Что касается его оппонента, то переломным моментом превращения Виктора Андреевича в персонажа фольклор-

ных анекдотов стало «испытание на нем нового биологического оружия», лечение в Австрии и последствия этого лечения.

Учитывая, что любая комическая ситуация в политической жизни определенным образом влияет на восприятие имиджа народом, многократно был усилен и, что более важно, взят в системную работу такой важный инструмент избирательного PR, как политический анекдот (доверие к политическим анекдотам выше, чем доверие к прямой политической рекламе). Основная задача анекдота – дискредитация противника путем изображения в гротескных формах его личности или ситуаций, с ним связанных. Справедливости ради следует отметить, что сила команды оппозиции заключалась в бесконечно богатом материале для работы, который предоставлял сам провластный кандидат. Таким образом, оппозиция оказалась главным модератором, креатором и законодателем мод данного информационного сегмента.

По словам Иосифа Раскина, главного российского коллекционера анекдотов, автора «Энциклопедии хулиганствующего ортодокса», анекдот просовывает свое лезвие в щель между государственной ложью и очевидной для всех правдой. Анекдот начинается там, где есть масштабное вранье. Так, большинство анекдотов о Януковиче строились именно на этом несовпадении между действительностью и его телебразом.

Юмор является отражением политической ситуации, средством формирования и корректировки образа политического субъекта, возможностью обратной связи с населением, ответом которого могут служить анекдоты, частушки, карикатуры и др.

Следует отметить, что в последние времена юмор в политике стал масштабным явлением. Так, за годы президентства Джорджа Буша американский политический фольклор обогатился большим количеством идиом и неологизмов, произвучавших в выступлениях главы государства. С приходом к власти В.В. Путина Российская Федерация так же присоединилась ко всемобщей «юморизации», излюбленной темой анекдотов стало чекистское и разведческое прошлое президента. Хотя, по словам российского исследователя В.В. Разуваева, политическое, вообще, всегда комично.

Таким образом, клички и прозвища, байки и анекдоты стали нормальным явлением политической и культурной жизни, индикатором популярности и успеха. А в истории от таких персонажей только и останется, что кличка да анекдот. Ибо опыт показывает, что политический фольклор гораздо долговечнее любого государственного деятеля.

### Список литературы

1. Шмелева Е.Я., Шмелев А.Д. Политический анекдот: типы коммуникативных неудач. – М.: Знание, 2002. – 25 с.
2. Почепцов Г.Г. Как становятся президентами: избирательные технологии XX века. – К.: Знання, 1999. – 380 с.
3. Шишков С.М. Абсурдный анекдот в культуре / [www.anthropology.ru](http://www.anthropology.ru)

УДК 329.63

## ПРИНЦИПЫ СОВРЕМЕННОЙ ГЕНДЕРНОЙ ПОЛИТИКИ СТРАН ЗАПАДА (СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ОБОСНОВАНИЕ)

*Е.С. Трубнякова*  
Симферополь, Украина

В современном демократическом обществе на первый план выходят вопросы социального равенства, справедливости и гражданского участия. Борьба с дискриминацией, неравенством, за равные возможности и доступ к ресурсам становится ключевым моментом общецивилизационного прогресса. Вследствие этого гендерная проблематика приобретает особую актуальность.

Целесообразным представляется рассмотрение опыта западных стран в решении гендерного вопроса как основания выработки соответствующих принципов гендерного паритета в Украине, где ранее не имелось практики осуществления такого рода политики.

Следует отметить, что решающим фактором возникновения современной теории гендерного равенства стал феминизм, который в широком смысле трактуют как разного рода действия в защиту прав женщин, основанные на представлении о правовом равенстве полов.

В настоящее время, по мнению российской исследовательницы Т. А. Рубанцевой, феминизм сформировался как альтернативная философская концепция социокультурного развития. В течение же очень долгого времени он существовал как идеология равноправия женщин и как социально-политическое движение. Эти два аспекта она считает очень важными для феминизма, так как в поисках ответа на реальные вопросы, касающиеся статуса женщин в обществе, теоретики феминизма, не удовлетворенные традиционной социальной наукой, стали формулировать свои претензии к рациональному западному знанию, а также новые теоретико-методологические подходы к анализу культуры.

Становление современной гендерной теории связано с 1) развитием в 1970-х – 1980-х гг. «женских исследований», которые были сосредоточены на рассмотрении женского культурного опыта и 2) феминистской критикой западной науки, показавшей как происходит внедрение системы господства и подчинения, воспроизводящих гендерную асимметрию и дискриминацию, в область производства и структуру знаний о мире.

В рамках этого выделяются подходы, согласно которым все аспекты человеческого общества, культуры и взаимоотношений являются гендерными. Гендер представляет собой совокупность социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от их биологического пола [3]. Не биологический пол, а социокультурные нормы определяют, в конечном счете, психологические качества, модели поведения, виды деятельности, профессии женщин и мужчин. Быть в обществе мужчиной или женщиной означает не просто обладать теми или иными анатомическими особенностями – это означает выполнять те или иные предписанные нам модели поведения [1, с. 166].

Существуют 3 основные теории гендера [2]:

**Гендер как социальная конструкция/теория социального конструирования гендера:** В рамках этого подхода гендер понимается как

организованная модель социальных отношений между женщинами и мужчинами, конструируемая основными институтами общества. Этот подход основан на двух постулятах: 1) гендер конструируется посредством социализации, разделения труда, системой гендерных ролей, семьи, средствами массовой информации; 2) гендер строится и самими индивидами – на уровне их сознания (т. е. гендерной идентификации), принятия заданных обществом норм и подстраивания под них (в одежде, внешности, манере поведения и т. д.).

**Гендер как стратификационная категория:** Гендер, иерархизирующий социальные отношения и роли между мужчинами и женщинами, – категория стратификационная. Но помимо гендера, такими категориями являются класс, раса, возраст. Американская исследовательница Дж. Скотт одной из первых предложила рассматривать гендер в ряду этих категорий [4].

**Гендер как культурная метафора:** Понимание гендера как культурного символа связано с тем, что пол человека имеет не только социальную, но и культурно-символическую интерпретацию. Иными словами, биологическая половая дифференциация представлена и закреплена в культуре через символику мужского или женского начала. Это выражается в том, что многие не связанные с полом понятия и явления (природа, культура, стихии, цвета, божественный или потусторонний мир, добро, зло и многое другое) ассоциируются с «мужским / маскулинным» или «женским / фемининным» началом. Таким образом, возникает символический смысл «женского» и «мужского», причем «мужское» отождествляется с богом, творчеством, светом, силой, активностью, рациональностью и т. д. (и, соответственно, бог, творчество, сила и прочее символизируют маскулинистичность – мужское начало). «Женское» ассоциируется с противоположными понятиями и явлениями – природой, тьмой, пустотой, подчинением, слабостью, беспомощностью, хаосом, пассивностью и т. д., которые, в свою очередь, символизируют фемининность – женское начало. Классификация мира по признаку мужское / женское и половой символизм культуры отражают и поддерживают существующую гендерную иерархию общества в широком смысле слова.

Политика и общественно-политические институты играют первостепенную роль в моделировании условий жизни и, в этой связи, зачастую закрепляют или воспроизводят статус того или иного пола, установленный в условиях данного общества. В обобщенном виде принцип равенства полов:

1. Позволяет исследовать различия между мужчинами и женщинами, и те роли, которые они играют в обществе;

2. Включает в себя и, собственно, право на различия, что предполагает необходимость учитывать отличительные черты, характерные для женщин и мужчин, связанные с их принадлежностью к тому или иному социальному классу, их политическими взглядами, религией, этнической группой, расой или сексуальной ориентацией;

3. Стимулирует поиск решений, направленных на выявление механизмов эффективности в изменении тех общественных структур, которые вносят свой вклад в поддержание и сохранение властных несбалансированных взаимоотношений между женщинами и мужчинами, и на достижение лучшего равновесия между различными ценностями и приоритетами, присущими каждому из полов.

Гендерные исследования привели к пониманию того, что проблема равенства намного глубже, чем это представлялось. Была переосмыслена роль культуры, популярных стереотипов, предвзятости науки в формировании представлений о женском и мужском, о мужественности и женственности. Таким

образом, гендерные исследования – это переосмысление социальных теорий, но с позиции введения новой категории – гендера. Введение гендерного подхода в науке позволило увидеть то, что раньше оставалось вне поля зрения. Гендерные исследования изучают общественные институты, которые формируют традиционные роли и культурные нормы: государство, семью, систему образования, механизм общественного разделения труда, средства массовой информации, политические процессы.

Таким образом, отличительным признаком стремительно меняющейся общественной ситуации является и возникновение новых направлений в науке, в том числе политической, и практики, к числу которых относятся и гендерные исследования, и феминистское общественное движение. Несмотря на то, что и первые, и другие в различных общественно-политических системах имеют различные подходы, тем не менее, все они направлены на выявление и преодоление социальных различий между мужчинами и женщинами, как необходимое условие прогресса современного общества.

#### Список литературы

1. Всемирная энциклопедия / ред. и сост. А.А. Грицапов – М.: АСТ, 2002. – 976 с.
2. Воронина О.А. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе // Общественные науки и современность. – 2000. – № 4. – С.9–20.
3. Словарь гендерных терминов. <http://www.owl.ru>
4. Scott J. W. Millenial Fantasies: the Future of «Gender» in the 21-st Century. <http://www.gender.univer.kharkov.ua>

**Теоретический семинар: «Современные типы логических задач»**

**УДК 164.031:34**

**РАСЧЕТ СИЛЫ АРГУМЕНТА  
С НЕЗАВИСИМЫМИ РЕЗОНАМИ**

**A.B. Тягло**  
*Харьков, Украина*

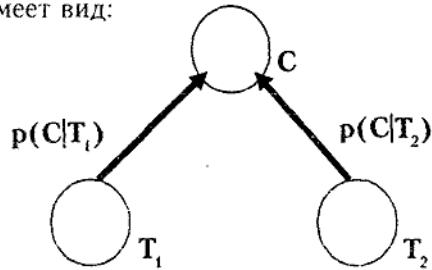
1. В рамках современной логики задача нахождения **силы аргумента** сродни старой задаче установления ступени рационального доверия к некоему заключению. При этом под аргументом понимается система суждений, в котором одно (заключение, тезис) так или иначе поддерживается всеми остальными (резонами, доводами). Практические истоки эта задача имеет, в частности, в юридической практике. Так, опираясь на показания свидетелей, судья должен установить степень обоснованности заключения о виновности или невиновности подозреваемого. Вместе с другой релевантной информацией это определит содержание судебного решения, большую или меньшую убежденность в его истинности.

Основание решения указанной задачи лежит в общем русле теории вероятностей. Не погружаясь сейчас в седую древность, отмечу только два ее источника, существенных в данном контексте. Во-первых, она базируется на понятии **логической вероятности**, которое четко выделил Рудольф Карнап. Сравнивая это понятие с распространенным в естествознании понятием статистической вероятности, Карнап утверждал, что логическая вероятность по своей природе полностью отлична от статистической, однако в такой же мере важна. Ученый считал, что оба указанных понятия отвечают обычным аксиомам теории вероятностей [1].

Но еще раньше, чем Карнап, к изучению логической вероятности обратился Джон Мейнард Кейнс [2]. Согласно ему, логическая вероятность, во-первых, характеризует универсум суждений о явлениях, а не непосредственно сами явления; во-вторых, она описывает отношения между суждениями, их логические связи в процессе обоснования заключения.

Опираясь на понятие логической вероятности, Кейнс четко сформулировал и глубоко исследовал задачу определения силы разнообразных аргументов, в том числе и с независимыми резонами. Однако его решение не было окончательным. В недавно опубликованных статьях я предложил «продвинутый» вариант решения такой задачи [3]. Вместе с тем, была отмечена необходимость дальнейшего усовершенствования полученного результата. Предлагаемый далее текст содержит уточненную формулу вычисления силы аргумента с независимыми резонами.

2. Диаграмма аргумента с заключением **C** и двумя истинными независимыми резонами **T<sub>1</sub>** и **T<sub>2</sub>** имеет вид:



Здесь  $p(C|T_i)$  – количественная характеристика отношения резона и заключения, которая интерпретируется как логическая вероятность обоснования  $C$  посредством  $T_i$ . По своему значению, очевидно,  $0 \leq p(C|T_i) \leq 1$ . Поскольку сейчас мы ограничиваемся случаем, когда оба резона наверное истинны, то вероятность  $p(C|T_i)$  будет характеризовать не только отношение  $C$  и  $T_i$ , а и вероятность истинности заключения или же силу аргумента, обусловленную наличием резона  $T_i$ .

Если резонов несколько, задача состоит в том, чтобы по множеству известных  $p(C|T_i)$  найти результирующую логическую вероятность  $p(C|T_1, \dots, T_n)$ , которая равна вероятности истинности заключения  $C$  и определяет полную силу соответствующего аргумента. Эта сила, в свою очередь, является основанием для большей или меньшей степени доверия к  $C$ .

Опираясь на рассуждения Кейнса и современного американского исследователя Р. Янала [4], я получил для случая двух независимых резонов формулу (1):

$$p(C|T_1, T_2) = p(C|T_1) + \{1 - p(C|T_1)\} p(C|T_2)$$

Когда  $p(C|T_1, T_2) = 1$ , то имеет точно истинное заключение  $C$ , а сила аргумента максимальна. Когда  $p(C|T_1, T_2) = 0$ , то имеем «совсем бессильный» аргумент, который никоим образом не заслуживает рационального доверия.

3. Далее примем во внимание следующее естественное обстоятельство: если резон  $T_i$  поддерживает заключение  $C$  с вероятностью  $p(C|T_i)$ , то одновременно он поддерживает контраключение  $\neg C$  с вероятностью  $1 - p(C|T_i)$ . Тогда:

$$p(C|T_i) + p(\neg C|T_i) = 1$$

В простейшем случае, например,  $p(C|T_1) = 1$ , а  $p(\neg C|T_2) = 0$ . Это означает, что  $C$  оказывается точно истинным, а  $\neg C$  – ложным, что полностью совпадает с требованием классического закона исключенного третьего. Для случая с двумя независимыми резонами (2):

$$p(C|T_1, T_2) + p(\neg C|T_1, T_2) = 1$$

4. Необходимость взаимного согласования (1) и (2) приводит к **нормализации** (1).

Получаемая при этом нормализованная формула обобщается для любого числа независимых резонов, в том числе для случаев, когда вероятность истинности резонов менее единицы [5].

5. Многие могут возразить, что в практической деятельности нелегко представить следователя или судью, которые рассчитывают степень рационального доверия к вердикту о виновности / невиновности подозреваемого посредством предложенных формул. Однако, во-первых, и совсем исключить такую ситуацию оснований нет. Во-вторых, эти формулы будут полезны для программирования искусственного интеллекта, способного производить количественную оценку силы аргумента.

### Список литературы

1. Carnap R. Logical Foundations of Probability. – Chicago: University of Chicago Press, 1950.
2. Keynes J. M. The Collected Writings of John Maynard Keynes. Vol.VIII. A Treatise on Probability. – Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
3. Tyaglo A. V. How to Improve the Convergent Argument Calculation // Informal Logic, 2002. – Vol.22, № 1. – P.61–71.
4. Yanal, R.J. Basic Logic. – St. Paul: West Publ. Co., 1988. – P.39-55; Yanal, R.J. Dependent and Independent Reasons // Informal Logic, 1991. – Vol.12, № 3. – P.137–144.
5. Тягло О. В. Нормалізована формула знаходження сили аргументу з незалежними резонансами // Вісник Національного університету внутрішніх справ, 2003. – Вип. 23. – С.294 – 297.

**УДК 164**

## ТИПЫ ЛОГИЧЕСКИХ ЗАДАЧ И МЕТОДЫ ИХ РЕШЕНИЯ

**П.И. Быстров**  
Москва, Россия

### Сначала несколько замечаний общего характера

1. В некотором смысле, творческую часть познавательной и предметной деятельности человека можно представить как процесс формулировки и поиска решений множества задач. Очевидно, что «создателей» и «решателей» задач в чистом виде не существует. Тот, кто сформулировал задачу, может не знать ее решения, а тот, кто пытается поставленную задачу решить, может хорошо понимать, как она создана.

2. При анализе задач их разделение на логические и нелогические весьма условно по следующей простой причине. Формулировка, анализ и решение любой задачи предполагает правильное рассуждение, а правильность рассуждения – компетенция именно логики. Я полагаю, что чисто нелогических задач вообще не бывает. В любой задаче есть явный или скрытый логический аспект. Попробуйте, не рассуждая, решить задачу: «Перейти городскую улицу в час пик в неподожденном месте» – результат может оказаться печальным. Однако, во избежание отвлеченної дискуссии, в данном случае ограничимся логическими задачами в общепринятом, хотя и не заданном точным определением, смысле.

3. Логические задачи – очень важная и неотъемлемая часть обучения, и не только логике как науке. Любое образование остается всего лишь «мертвой» (по крайней мере, мало полезной) массой знаний, если человек не научился или заведомо не способен логически рассуждать, решая какие-то задачи. Уже поэтому было бы полезным включать тренинг по решению задач «чисто логического» характера в программы и учебные пособия по тем учебным дисциплинам, в которых они сейчас отсутствуют.

4. В дидактическом аспекте, задачи, в том числе чисто логические, следует отличать от упражнений. Цель учебной задачи – выработать навыки логического мышления и способности применять имеющиеся знания; цель упражнения –

закрепить имеющиеся знания и навыки. К сожалению, в современных учебниках по логике подавляющее большинство предлагаемых «задач» являются именно упражнениями.

Теперь о типологии сугубо логических задач. Многообразие логических задач практически неисчерпаемо. Их можно делить на типы, виды или классы в зависимости от их формы, уровня сложности, целей, приемлемых методов решения и т.д. Рискну заметить, что разделение логических задач на «современные» и «несовременные» тоже весьма условно. Например, уже тысячи лет такой задаче: «О, прекрасная дева с сияющими очами, назови мне число, которое нужно умножить на 3, затем прибавить к нему три четвертых полученного произведения, затем разделить результат на 7, затем вычесть одну третью полученного частного, затем умножить результат на самого себя, затем вычесть 52, затем извлечь из результата квадратный корень, затем прибавить к этому корню 8, затем разделить результат на 10, чтобы получить число 2!». Тем не менее, она не устарела, и решить ее сегодня, как и до нашей эры, достаточно просто, если найти правильный способ решения. Поэтому она, по сути дела, не математическая, а логическая. Часть «современных» логических задач можно условно разделить на следующие типы:

(а) Учебные «задачи»-упражнения. Хорошо известные и повсеместно применяемые шаблонные задания, служащие для закрепления знаний по конкретной теме учебной дисциплине.

(б) Задачи типа «рыцари и лжецы». Широкий класс задач, требующих правильных рассуждений в рамках классической логики – когда каждое из используемых суждений является либо истинным, либо ложным.

(с) Задачи на доказательство (поиск доказательства).

(д) Задачи, требующие ретроспективного и/или прогрессивного логического анализа.

(е) Задачи с излишней, недостаточной или скрытой информацией (метазадачи). Метазадачи – это «задачи о задачах», т.е. задачи, в условиях которых нет полной информации, необходимой для их решения; решение можно найти только на основе знания о том, что некто, у кого больше информации, чем у вас, смог или не смог решить какие-то задачи. Вот интересный пример метазадачи. «Однажды А спросил своего знакомого В, какого возраста его сын и две дочери. Между друзьями произошел следующий разговор:

В: Произведение возрастов моих детей равно тридцати шести.

А: Из этого невозможно определить, сколько лет каждому из них.

В: По чистой случайности сумма их возрастов совпадает с твоим возрастом.

А (после нескольких минут размышлений): И теперь невозможно дать точный ответ.

В: Если это тебе поможет, я скажу, что возраст моего сына больше чем на год превышает возраст каждой из его родных сестер.

А: Теперь я знаю, сколько лет твоим детям!

Сколько же им лет?»

Далее кратко перечисляются некоторые из потенциально бесконечного множества возможных методов решения логических задач. Первые два достаточно традиционны и стандартны, последние три можно назвать нестандартными, требующими своего рода интеллектуального творчества.

1. Метод проб и ошибок. Испокон веков известный метод, требующий только упорства, достаточного количества времени и везения.

2. Метод шаблонов. Подавляющее большинство учебных задач решаются именно этим методом. Он безотказен и требует лишь умения подбирать шаблон

решения и «наполнять» этот шаблон релевантной информацией из условия задачи определенного типа.

3. Метод целенаправленного поиска «ключа» или «ключей». Поиск «ключевого» вопроса, из ответа на который решение задачи вытекает в качестве логического следствия.

4. Метод «игры в создателя задачи». Поиск решения путем моделирования возможных принципов, на которых базируются смысл и форма данной задачи. Примерно таким методом можно решать следующую простую задачу. «Тарас и Панас – близнецы, и у обоих двойственные личности. Тарас в нормальном состоянии говорит только правду, а в ненормальном состоянии только лжет. Панас, наоборот, в нормальном состоянии только лжет, а в ненормальном состоянии говорит только правду. По внешнему виду они неразличимы. Вы встретили одного из братьев.. Он ответит всего на один вопрос, предполагающий ответ «да» или «нет», причем этот вопрос должен быть простым, т. е. не должен содержать логических связок типа «и», «или», «не», «если ..., то ...». Определите, кто он, Тарас или Панас».

5. Метод поиска метода. Самый сложный из методов, применяемый при отсутствии шаблонов, подсказок и вообще каких-либо идей о возможном решении данной задачи.

Пример простой логической задачи, для решения которой из всех научных знаний вполне достаточно знания арифметики на уровне первого класса начальной школы. «Однажды в дачный домик папа атамана Грициана Таврического забрались переночевать десять странников, причем одни из них считались старшими, а другие – младшими. Утром они ушли, прихватив с собой \$76 млн. При дележе находки каждый старший странник получил \$8 млн., а каждый младший – \$7 млн. Сколько было старших странников?»

Располагая достаточным количеством свободного времени, эту задачу можно решить путем проб и ошибок. Имея элементарные знания по алгебре, можно получить ответ быстрее, составив и решив подходящее алгебраическое уравнение. Однако самым коротким и «красивым» является решение, которое можно получить мгновенно путем очень простого логического рассуждения.

Решение задач – творческий процесс, но это отнюдь не значит, что в нем главную роль играют некие «интуитивные озарения», а логические рассуждения – рутинная работа. Сомневающимся в данном тезисе предлагается решить хотя бы одну из вышеизложенных задач за счет далекого от логики, чисто интуитивного прозрения.

**УДК 161.1**

## **ЛОГИЧЕСКИЕ ЗАДАЧИ НА ОПРЕДЕЛЕНИЕ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ПОНЯТИЯМИ ПО ОБЪЁМУ**

***В. Т. Мануйлов***  
*Курск, Россия*

В современной логике классические задачи решаются с использованием формализованных языков логики, что, во-первых, значительно расширяет класс логических задач, а во-вторых, приводит к нетрадиционным ответам на тради-

ционно поставленные вопросы. В качестве примера могут служить задачи на определение отношения между понятиями. (См. «В. Т. Мануйлов, В. В. Мороз. Логика. Учебно-методическое пособие. Ч. I, Курск, 2000»).

**Пример.**

Определить отношения между следующими понятиями: мать, дочь, бабушка, внучка, сестра, тётя, племянница.

Определяем, о каких понятиях идёт речь. Записанные в условии задачи слова русского языка в разных контекстах выражают разные понятия (конкретные или абстрактные). Наиболее употребительные смыслы этих слов связаны с конкретными понятиями-свойствами и понятиями-отношениями; поэтому решение задачи разбивается на два случая:

(1) понятия-свойства; выражаются в ЯЛФРТ одноместными предикатами:

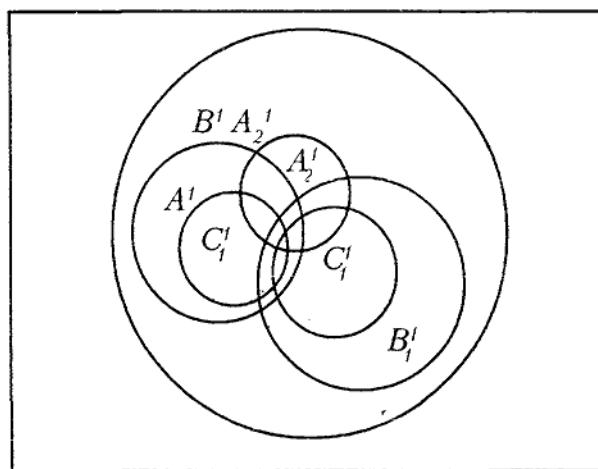
$x$ – мать	$A'(x)$
$x$ – дочь	$B'(x)$
$x$ – бабушка	$C'(x)$
$x$ – внучка	$A'_1(x)$
$x$ – сестра	$B'_1(x)$
$x$ – тётя	$C'_1(x)$
$x$ – племянница	$A'_2(x)$

Предметная область (ПрО) этих понятий (область изменения переменной  $x$ ) – люди.

Область определения (ОО) в данном случае совпадает с предметной областью; так как все понятия имеют одну и ту же ОО, они являются сравнимыми (находятся в отношении сравнимости).

Изображаем объёмы этих понятий графически и определяем отношения между понятиями-свойствами по объёму:

ОО: люди



(2) понятия-отношения; выражаются в ЯЛФРТ двуместными предикаторами:

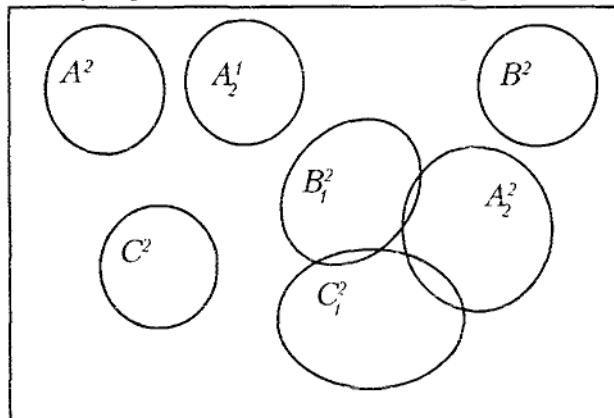
$x$ – мать $y$	$A^2(x, y)$
$x$ – дочь $y$	$B^2(x, y)$
$x$ – бабушка $y$	$C^2(x, y)$
$x$ – внучка $y$	$A_1^2(x, y)$
$x$ – сестра $y$	$B_1^2(x, y)$
$x$ – тётя $y$	$C_1^2(x, y)$
$x$ – племянница $y$	$A_2^2(x, y)$

Предметная область (ПрО) этих понятий (область изменения переменных  $x$  и  $y$ ) – люди.

Область определения (ОО) в данном случае состоит из всех пар людей; так как все понятия имеют одну и ту же ОО, они являются сравнимыми (находятся в отношении сравнимости).

Изображаем объёмы этих понятий графически и определяем отношения между понятиями-отношениями по объёму:

ОО: упорядоченные двойки (пары) людей



При выявлении отношения по объёму между понятиями-отношениями необходимо использование теории бипарных отношений и теории графов.

**УДК 164.2**

## ОБ ОДНОМ ПОДКЛАССЕ КЛАССА ПРИМИТИВНЫХ ЛОГИК

**Ю.М. Коротченко**  
Симферополь, Украина

При ближайшем рассмотрении в естественном языке обнаруживаются фрагменты, подлежащие формализации и обоснованию в терминах современной логики. Один из таких фрагментов описан в статье Николко В.Н. «Примитивные логики». Речь идет о задаче Кэрролла, условие которой предполагает пре-

образование одного значимого слова в другое значимое слово путем замены одной и только одной буквы в каждом звене цепи, заканчивающейся тем словом, которое необходимо получить. Очевидна аналогия правил решения этой задачи с правилами вывода, в частности, – с правилом подстановки, а самого процесса решения задачи – с процессом формального вывода. В статье Никколо логика Кэрролла была задана как фрагментарно полная, разрешимая и не противоречивая.

Есть смысл объединить систематически задаваемые фрагменты естественного языка в единый класс логик, которые интерпретируются на словесную реальность. Класс таких логик составит подкласс  $L_p^v$  примитивных логик, основные логические свойства которых описаны в вышеупомянутой статье В.Н. Никколо. Бесспорный интерес представляет вопрос о том, какие логические процедуры лежат в основе решения вербальных задач, к которым эти логики приложимы. Интерес этот продиктован как теоретическими, так и практическими соображениями. Мы одновременно удовлетворяем «чистый» интерес логиков к различного вида выводным процессам, выявляем новые возможности языка в отношении его познавательных функций, открываем дополнительные перспективы взаимной интеграции логики и лингвистики. Кроме того, изучение данного подкласса примитивных логик дает возможность целенаправленно развивать конкретные логические навыки, на которых базируется решение вербальных задач.

Приведем пример такой задачи вместе с ее логическим обоснованием. Речь идет о задаче «Ключворт». Логику, обосновывающую этого рода задачи, назовем  $L_p^v(k)$  зададим как такую, что  $L_p^v(k) \supseteq L_p^v$ , где  $\supseteq$  означает «включает». Условие задачи предполагает наличие обычной кроссвордовской сетки с пронумерованными ячейками. Суть задачи состоит в установлении взаимооднозначного соответствия между множествами номеров ячеек и букв русского (или любого другого) алфавита с последующим заполнением ячеек ключворда получившимися осмыслившими словами языка. В качестве исходного средства вывода дается ключевое слово (отсюда и название задачи), вписанное в отрезок сетки в ячейки с соответствующими номерами. Иными словами, некоторым номерам ячеек (не меньше, чем 3-м) буквы исходно приписаны. Далее задача решается по аналогии с индуктивным выводом, т.к. явно используются методы сходства, различия и остатков, или с выводом с допущениями, т.к. делается предположение относительно отдельного слова. Например, отыскивается вертикальный или горизонтальный отрезок сетки с номерами, соответствующими буквам ключевого слова, затем подбирается известное слово из естественного языка с аналогичной буквенной структурой.

			5 П		
1 Б	2 А	3 Р	2 А	4 Н	
2 А		2 А			
3 Р	О	6 В			
		7 Д			
		2 А			

Правила образования выглядят следующим образом. Правильно построенным считается слово, вписанное побуквенно в ячейки вертикальных или горизонтальных отрезков заданной в условии задачи сетки. Правила вывода в отношении этой задачи эксплицировать не просто, но возможно: это, в частности, правило сведения к абсурду. Оно применяется, если мы приходим к неправильно построенному слову на основании уже вписанных в ячейки других отрезков букв. Тогда делается вывод о неправильности соответствия между номерами ячеек и буквами. Задача считается решенной, а ключевое – разгаданным, если и только если вся сетка исписана буквами так, что они образуют некое подмножество множества значимых слов естественного языка.

Данная логика полна в отношении ее отдельных комплексов, но не в целом, т.е. в отношении конкретных задач. Можно говорить о том, что каждое принятное слово может быть получено, каждое получасное слово принимается; она очевидно непротиворечива: всякое слово, получаемое в результате решения задачи, является приемлемым, т.е., словом из словаря естественного языка; логика  $L_p^v(k)$  разрешима, т.к. в отношении каждого из полученных слов можно сказать, является оно приемлемым или нет. Предлагаемое исчисление неаксиоматическое – оно приближено к системам натурального вывода (с допущениями) или индуктивным логикам в смысле выводных процедур, о чем говорилось выше.

Таким образом, предлагаемое исчисление расширяет уже известный по работам Николко класс примитивных логик. Анализ его логических свойств позволяет задать подкласс таких логик, обозначенный нами здесь как  $L_p^v(k)$ .

#### **Список литературы**

1. Николко В.Н. Примитивные логики // Ученые записки ТНУ им. В.И. Вернадского. Серия: Философия. Социология. – Т: 17 (56). – №1. – 2004. – С. 17 – 23.

**УДК 168.1**

## **ФОРМАЛИЗАЦИЯ НЕКОТОРЫХ ЗАНИМАТЕЛЬНЫХ ЗАДАЧ НА ОПРЕДЕЛИМОСТЬ**

**A.C. Сарачева**  
Симферополь, Украина

Цель: формализация тестов, задач и головоломок книги В.Нормана «Логические тесты и головоломки» средствами исчисления высказываний

«Логические тесты и головоломки» включает в себя 9 разделов, каждый из которых содержит задачи разного типа и различной сложности. Каждая задача этого цикла содержит 3–6 высказываний (или: предложений) импликативного типа, а вопрос головоломки начинается со слова «определите». Поэтому задачи В. Нормана относятся к задачам «на определимость», а именно на ТА-определенность [4] в множестве высказываний, составляющих условие задачи.

Напомним, что  $X$  определимо в множестве  $M$  тогда и только тогда, когда в  $M$  существует процесс, благодаря которому  $X = [ ]$ , где  $[ ]$  – одна из комбинаций в  $M$ , не содержащая  $X$ .

Решая некоторые задачи этого сборника, сталкиваешься с вопросом: а единственное ли решение имеет та или иная задача? Используя только грамматические средства, ответ на этот вопрос дать практически невозможно. А правильность своих рассуждений можно подтвердить, разве что заглянув в «Ответы».

Не стоит забывать, что определимость связана с выразимостью в рамках некоторой формальной системы одних понятий через другие. Поэтому, если мы ответ задачи будем рассматривать как предикат  $P(x_1, x_2, \dots, x_n)$ , зависящий от  $n$  переменных, то записав все предположения в виде импликативных высказываний, можно найти такую формулу  $A(x_1, x_2, \dots, x_n)$ , не содержащую предикат  $P$ , что с помощью неких преобразований оказывается доказуемо утверждение  $P = A$ . Рассмотрим пример:

**Заколдованный остров.** Сингуд с первым товарищем и вторым товарищем отправился на берег на разведку. Они не знали, что этот остров заколдован, и только ступили на берег, как, попав под действие чар, лишились памяти. Они не могли вспомнить ничего, даже кто они такие и как тут оказались. Из данных ниже утверждений определите, кто из матросов – А, Б или В – был Сингудом, кто был его первым товарищем, а кто вторым.

1. Если матрос А – Сингуд, то матрос Б – его первый товарищ.
2. Если матрос Б не Сингуд, тогда первый товарищ – матрос В.
3. Если матрос А – первый товарищ Сингуда, то матрос Б – его второй товарищ.

Для начала обстоятельства задачи обозначаются буквами:  $p=«A – Сингуд»$ ,  $q=«B – I товарищ»$ ,  $r=«B – II товарищ»$ ,  $s=«B – Сингуд»$ ,  $t=«B – Сингуд»$ ,  $m=«A – I товарищ»$ . Они составляют множество  $M$ . Условие задачи с помощью исчисления высказываний записываем в виде формулы:

$$\begin{cases} p \rightarrow q = 1 \\ \bar{s} \rightarrow \bar{r}\bar{t} = 1 \\ m \rightarrow \bar{s}\bar{q} = 1 \end{cases}$$

Строим процесс, из которого получаем требуемое в задаче. Для этого перемножаем левые части уравнений друг на друга (+ – знак логического сложения, черточка над формулой – отрицание,  $\rightarrow$  – знак импликации, = – знак равенства, 1 – знак истины).

Учитывая невозможные события, получим:

$$\bar{m} \bar{p}s + \bar{m} \bar{p}\bar{r}\bar{t} + \bar{m} q\bar{r}\bar{t} = 1, \bar{m}(\bar{p}s + \bar{p}\bar{r}\bar{t} + q\bar{r}\bar{t}) = 1$$

То есть  $\bar{m} = 1$  и  $\bar{p}s + \bar{p}\bar{r}\bar{t} + q\bar{r}\bar{t} = 1$  (\*), откуда сразу делаем вывод, что А – не первый товарищ. Допустим, что А – Сингуд, то есть  $p = 1$ . Тогда из уравнения (\*), получаем, что Б – первый товарищ, В – не второй товарищ. Это невозможно, т.к кто-то должен быть вторым товарищем. Поэтому,  $p = 0$ . Откуда получаем ответ: А – второй товарищ, Б – Сингуд, В – первый товарищ.

Следует отметить, что решение не каждой задачи В.Нормана можно свести к решению уравнений, как в задачах предыдущего типа. Можно выделить достаточно большой класс задач, решаемых табличным способом. Это задачи циклов «Драконы Лидда» и «Драконы Вонка».

Особенностью этих задач является то, что рыцарю необходимо из встретившихся на его пути драконов, определить, какого каждого из них типа и цвета, причем они имеют разную окраску, связанную со степенью их правдивости.

Количество строк таблицы зависит от количества драконов, если драконов  $n$ , то количество строк соответственно  $2^n$ . Это возможно сделать потому, что драконы либо всегда лгут, либо всегда говорят правду.

Рассмотрим пример:

Одинокий рыцарь вежливо спрашивает у трех драконов, какого каждого из них типа и цвета. Серые разумные и красные хищные всегда говорят правду; красные разумные и серые хищные всегда лгут. Вот ответы этих драконов:

- A. 1. Я разумный, но все равно я намерен тебя съесть.
- 2. Ни Б, ни В не относятся к разумным.
- B. 1. А – разумный, который сказал неправду.
- 2. Я разумный.
- B. 1. А и Б оба хищные.
- 2. Я серый разумный.
- 3. Второе утверждение А ложно.

*Решение.* Составим таблицу. Первое утверждение дракона А может быть только ложным, т.к. разумные драконы людей не едят (по условию задачи). Следовательно, нужно принимать во внимание только случаи 4 – 7. Рассмотрим случай, который приводит к решению, остальные рассуждения проводятся аналогично.

A		Б		В		
1	1	0	0	0	0	0
1	1	1	1	0	0	0
1	1	0	0	1	1	1
0	0	1	1	1	1	1
0	0	0	0	1	1	1
0	0	1	1	0	0	0
0	0	0	0	0	0	0
1	1	1	1	1	1	1

1. Так как дракон А всегда лжет, то, учитывая его утверждения, приходим к выводу, что Б или В разумный. Рассматривая утверждения лживого дракона Б, получаем, что А – серый хищный, Б – серый хищный. Из утверждений В получаем подтверждение этому. И В – серый разумный.

Ответ: А – серый хищный, Б – серый хищный, В – серый разумный.

В сборнике [3] есть также класс задач «Кто это сделал?». Его можно разделить на два типа. Формализация решения первого из них дана в статье [5]. Решение задач второго класса состоит в построении таблицы, как и в предыдущем случае. Но их сложность состоит в том, что высказывания персонажей задачи не обязательно одинаковой истинности. В связи с этим построить одну общую таблицу не удается. Алгоритм решения такого типа задач состоит в том, что необходимо сделать некоторое предположение, касающееся истинности высказываний.

### Список литературы

1. Николко В.И. Краткий курс логики (2-е издание). – Симферополь: 2000.
2. Николко В.И. Теория определений. – Симферополь: 2002.
3. Норманн В. Логические тесты и головоломки. – Москва: 2002.
4. Николко В.П. Аналитическая определимость явлений. – Уч.-мет. материалы – Симферополь: Из-во ТНУ, 2004. – 87 с.
5. Сарачева А.С. О формализации некоторых типов задач на определимость. – Проблемы преподавания логики и дисциплин логического цикла. – Материалы Международной научно-практической конференции. Киев, 13–14 мая 2004 г.
6. Смирнов В.А. Логические методы анализа научного знания. – М.: 1987.

**УДК 164.2**

### «МИРЫ КАТАСТРОФ»

**Ю.А. Тарашилова**  
Симферополь, Украина

Название рассматриваемого далее типа логических задач выбрано не случайно. Мы будем говорить о возможных мирах, в которых действуют системы с привнесенным значением. В данных системах каждый или некоторые объекты этих систем будут иметь определенные значения. Эти значения мы будем определять графически. Например:

A → B	A	B	A → B
1	1	1	1
1	0	1	1
0	1	0	0
0	0	1	0

(в классической семантике)

Мы оставим ту же форму записи, что и в классической семантике при записи семантических систем.

Определим для себя, что мы будем строить системы, относящиеся к правильным логикам. Какая же система является таковой? Это система с Modus Ponens

$$(A \wedge (A \rightarrow B)) \rightarrow B$$

1	1	1	1	1	1	1
1	0	1	0	0	1	0
0	0	0	1	1	1	1
0	0	0	1	0	1	0

и тавтологиями.

Синтаксически система может совпадать с классической, но семантика у нее может быть другой.

Если в нашем «мире» (системе) появляется тавтология – это будем считать произошедшей в нем катастрофой. Таким образом, мы можем просчитать факторы, приводящие к катастрофе, их взаимодействия и результаты этих взаимодействий.

Построим один из «миров катастроф». Назовем его **МК-1**

1. A, B, C... и другие буквы латинского алфавита – простые фрагменты;
  2. Если x, y – фрагменты, то фрагментами будут:  $x \cap y$ ,  $x \vee y$ ,  $x \equiv y$ ,  $\neg x$ ,  $\neg y$ ;
  3. Никаких других фрагментов, кроме обозначенных в пунктах 1., 2., нет.
- Значения  $\cap$ ,  $\vee$ ,  $\equiv$ , – определим так:

$x$ $\neg$ $x$ $0$ $1$ $0$ $1$	$\equiv$ $1$ $1$ $0$ $0$ $1$ $0$	$0$ $0$ $1$ $0$ $1$ $0$ $1$	$\rightarrow$ $1$ $0$ $1$ $0$ $1$ $0$	$0$ $1$ $1$ $1$ $0$ $1$ $0$	$\cap$ $1$ $1$ $0$ $0$ $1$ $1$	$1$ $1$ $1$ $0$ $0$ $1$ $0$	$\vee$ $1$ $0$ $1$ $0$ $0$ $1$	$1$ $0$ $1$ $0$ $0$ $1$ $1$
--	--	---	---	---	--	---	--	---

Проверим данную систему МК-1 на Modus Ponens и наличие тавтологий.

$$(A \cap (A \rightarrow B)) \rightarrow B$$

1	1	1	1	1
1	1	1	0	0
0	1	0	1	1
0	1	0	0	1

$$AV(\neg B) = -(-AV(\neg B)) \quad \neg B \rightarrow A = B \cap A \quad A \rightarrow (\neg B) = B \cap A \quad A \rightarrow (\neg B) = -B \rightarrow A$$

1	1	0	1	0	0	1	1	1
1	0	1	1	1	0	1	1	1
0	0	0	0	1	0	0	0	0
0	1	1	0	1	0	1	1	0

### Задача 1

#### Дана система **МК-2**

1. A, B, C... и другие буквы латинского алфавита – простые фрагменты;
2. Если x, y – фрагменты, то фрагментами будут:  $x \cap y$ ,  $x \vee y$ ,  $x \equiv y$ ,  $\neg x$ ,  $\neg y$ ;
3. Никаких других фрагментов, кроме обозначенных в пунктах 1., 2., нет.

Значения сложных фрагментов определяются так:

$x$ $\neg x$	$\equiv$ $1$ $S$ $0$	$\vee$ $1$ $S$ $0$	$\cap$ $1$ $S$ $0$	$\rightarrow$ $1$ $S$
$0$ $1$ $S$ $0$	$1$ $1$ $S$ $0$	$1$ $1$ $S$ $0$	$1$ $1$ $S$ $0$	$1$ $1$ $1$ $0$
$0$ $S$ $S$ $0$	$S$ $S$ $1$ $S$	$S$ $S$ $S$ $0$	$S$ $S$ $S$ $0$	$S$ $S$ $1$ $0$
$0$ $1$ $0$ $0$	$0$ $S$ $1$ $S$	$S$ $0$ $0$ $0$	$0$ $1$ $1$ $1$	$0$ $1$ $1$ $0$
$0$ $1$ $S$ $1$	$0$ $S$ $S$ $1$	$S$ $0$ $0$ $0$	$0$ $1$ $1$ $1$	$1$ $S$

Является ли данная система МК-2 системой с правильной логикой? Если да, найдите в ней тавтологию.

Ответ: является, так как в ней принимается Modus Ponens.

$(A \cap (A \rightarrow B)) \rightarrow B$	$\neg ((\neg B) \rightarrow (A \cap (\neg B))) \rightarrow B$	$\neg (A \rightarrow (B \cap (\neg B))) \rightarrow A$
1 1 1 1 1 1 1	0 0 1 1 0 0 1 1	1 1 0 1 0 0 1 1
1 1 1 1 S 1 S	S S S 1 1 S 1 S	0 1 1 S 1 S 1 1
1 0 1 0 0 1 0	0 1 1 1 1 1 1 0	0 1 1 0 1 1 1 1
S 1 S S 1 1 1	0 0 1 S 0 0 1 1	1 S 0 1 0 0 1 S
S S S 1 S 1 S	S S S S 1 S 1 S	S S S S 1 S 1 S
S 0 S 0 0 1 0	0 1 1 S S 1 1 0	S S S 0 1 1 1 S
0 1 0 1 1 1 1	0 0 1 0 1 0 1 1	0 0 1 1 0 0 1 0
0 1 0 S S 1 S	S S S 0 1 S 1 S	0 0 1 S 1 S 1 0
0 1 0 1 0 1 0	0 1 1 0 1 1 1 0	0 0 1 0 1 1 1 0

## Задача 3

Дана система МК-3

1. A, B, C... и другие буквы латинского алфавита – простые фрагменты;
  2. Если x, y – фрагменты, то фрагментами будут:  $x \wedge y$ ,  $x \vee y$ ,  $x \equiv y$ ,  $\neg x$ ,  $\neg y$ ;
  3. Никаких других фрагментов, кроме обозначенных в пунктах 1., 2., нет.
- Значения сложных элементов вводятся так:

	x	-x	$\equiv$	1	S	0	v	1	S	0	0	1	S	0	$\rightarrow$	1	S			
0																				
	1	0		1	1	S	0		1	1	S	S		1	1	S	0	1	1	1
0																				
	S	S		S	S	1	S		S	S	S	0		S	S	S	0	S	1	S
0																				
0	0	1		0	0	S	1		0	S	0	0		0	S	S	0	0	0	0
0																				

Является ли данная система МК-3 системой с правильной логикой?

Ответ: не является, так как в ней не имеет место Modus Ponens.

$(A \cap (A \rightarrow B)) \rightarrow B$
1 1 1 1 1 1 1
1 1 1 1 S 1 S
1 0 1 0 0 0 0
S 1 S 1 1 1 1
S S S S S S S
S 0 S 0 0 0 0 0
0 0 0 0 1 0 1
0 0 0 0 S 0 S
0 0 0 0 0 0 0 0

Как мы видим, можно составить системы с различным семантическим значением. Некоторые из них будут системами с правильными логиками, некоторые – нет. Главной задачей является подбор таких систем, которые бы отвечали указанным выше параметрам. Говоря о том, что созданная нами система является системой с правильной логикой, мы признаем возможность существования

такого мира, в котором эта система будет работать. Чем больше тавтологий мы отыщем в нашей системе, тем больше катастроф этого мира мы сможем предсказать.

Данный тип задач требует особого внимания и сосредоточенности, так как одна ошибка может привести к краху всей системы. И тогда дальнейшие подсчеты и поиски тавтологий будут бессмысленны.

### Список литературы

1. А. С. Карпенко. Фатализм и случайность будущего: логический анализ. – М.: Наука, 1990.

**УДК 168.1**

## ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЗАДАЧ НА ПРОГРАММНУЮ ОПРЕДЕЛИМОСТЬ

*С.В. Павленко*  
*Симферополь, Украина*

Проблема программной определимости в рамках теории определений открыта сравнительно недавно. В наиболее развернутой форме эта тема разработана в работе Николко В. Н. «Аналитическая определимость явлений»[1], где для примера приведены задачи на программирование работы машины Поста.

Однако, прежде чем говорить о программной определимости нужно выяснить, что собой представляет термины «определимость» и «определение». Довольно часто эти два термина используют как синонимы и нечетко различают, что, по сути, является не вполне корректно.

«Под определением понимается обычно логический прием, позволяющий:  
а) отличать, отыскивать интересующий нас предмет; б) уточнять значение уже введенного в науку термина, а также сформировать значение вновь вводимого термина»[2].

Что касается определимости, то здесь можно дать следующее философское обобщение: «отношение между фрагментами действительности  $X$  и  $A$ , состоящее в том, что  $X$  может являться как  $A$ , в качестве  $A$ , выступать в ипостаси  $A$ , принимать форму и облик  $A$ , эквивалентно заменяться в ряде случаев на  $A$ , не будучи  $A$ , назовем отношением определимости, что будем записывать как  $X // A$ , где  $X$  – определяемый, а  $A$  – определяющий фрагмент действительности»[1, с. 4].

Программная определимость является разновидностью аналитической определимости. Этот термин впервые введен в литературу Николко В. Н. в работе «Аналитическая определимость явлений»[1].

В процессе пояснения программной определимости стоит дать некоторые допущения.

«Пусть имеется некоторое множество  $|M|$  с элементами, комбинациями, конфигурациями. Пусть, далее, имеется некоторое явление (природа которого может быть произвольной), способное перемещать элементы  $|M|$  внутри комбина-

ций, конструкций, конфигураций; конструкции внутри конфигураций и т. д. Иными словами: имеется группа способностей, перемещающая одни фрагменты внутри других фрагментов в  $|M|$  [1, с. 38].

Свыше пятидесяти лет назад, в 1935 году, выдающийся американский математик Эмиль Л. Пост опубликовал в «Журнале символической логики» статью «Финитные комбинаторные процессы. Формулировка 1» [3, с. 83–88].

В 1967 году Успенский В. А. пересказывает статью с новых позиций. Он вводит термин «машины Поста». Машина Поста – абстрактная машина, которая работает по алгоритмам, разработанным человеком.

Машина Поста состоит из ленты и каретки (считывающая и записывающая головка). Лента бесконечна и разделена на ячейки одинакового размера. В каждую ячейку ленты заносится один символ двоичного кода информации, который подлежит обработке. Один из символов двоичного алфавита – метка «V», другой – пустота. Если в ячейку занесена «V» – ячейка отмеченная, если в ячейке «V» нет – ячейка пустая, или неотмеченная. Каретка может передвигаться вдоль ленты влево (команда обозначается символом – « $\leftarrow$ ») и вправо (« $\rightarrow$ »). Когда она неподвижна и стоит против ровно одной ячейки ленты, принято говорить, что каретка обозревает эту ячейку. А такая ячейка называется текущей, или обозреваемой.

За единицу времени, которая называется шагом, каретка может сдвинуться на одну ячейку влево или вправо. Кроме того, каретка может также распознать, стоит или нет метка в обозреваемой ею ячейке (‘‘(’’), может заносить метку в пустую секцию (‘‘V’’) и может удалять метку из отмеченной ячейки (‘‘ξ’’). В программе также должна быть команда результативной остановки («Stop»), уже не предусматривающей отсылку к следующей команде.

Команды, по которым каретка должна занести метку в отмеченную секцию или удалить метку из пустой ячейки, являются недопустимыми.

Командой является последовательность символов  $nKm$ , где  $n$  – номер текущей команды,  $K$  – команда из системы команд машины Поста,  $m$  – отсылка – номер команды, которая будет выполняться следующей.

Все виды задач, пожалуй, можно разделить на несколько видов:

1) Задачи, где требуется определить границу заданного массива пустых или занятых ячеек без установок новых меток. Здесь основные команды, которые будут использоваться – это движение каретки влево (« $\leftarrow$ ») и вправо (« $\rightarrow$ »), результативная остановка («Stop»), а также команда обозрения наличия или отсутствия в текущей ячейке метки  $n\langle \frac{k}{m} - 1 \rangle$ , где  $n$  – номер текущей команды,  $k$  – номер команды, куда произойдет отсылка, если ячейка пуста и  $m$  – номер команды, которая будет выполняться, если ячейка занята.

2) Следующий вид заданий заключается в установке меток в каких-либо пустых ячейках. Здесь уже используется команда установки метки («V») в незанятой ячейке.

3) Третий вид задач сводится к преобразованиям массивов занятых и свободных ячеек на ленте, исходя из заданных условий. Здесь уже используются все виды вышеперечисленных команд, включая команду стирания метки («ξ») в занятой ячейке.

Третий вид задач включает две предыдущие. Большинство задач на программную определимость относятся именно к третьему виду.

В качестве примера можно представить задачу, в которой требуется определить местонахождение массива занятых ячеек. Известно, что положение массива меток и каретки на ленте произвольно.

$1 < \frac{2}{15}$	- определение: имеется ли в этой ячейке метка которую мы ищем	$6 \rightarrow 7$ $7 < \frac{6}{8}$	- движемся вправо к «служебной» метке, удаляем ее и ставим в соседней ячейке метку, если она свободна	$12 \leftarrow 13$ $13 < \frac{12}{14}$ $14 \xi 3$	- движемся к левой «служебной» метке, удаляем ее и повторяем команды начиная с 3
$2V3$ $3 \leftarrow 4$ $5$ $4 < \frac{11}{15}$ $5V6$	-даем метку на первоначальном месте каретки и движемся налево, чтобы поставить метку, если ячейка пуста	$8\xi 9$ $9 \rightarrow 10$ $10 < \frac{11}{15}$ $11Vi2$		$15Stop$	- результативная остановка на которую ссылается

В заключение можно сказать, что эти задачи на программирование машины Поста на сегодняшний день служат только для развития навыков построения программ на начальном уровне. Также они дают представление о программной определимости как виде аналитической определимости.

### Список литературы

1. Николко В. Н. Аналитическая определимость явлений. – Симферополь: издательство ТНУ, 2004.
2. Горский Д.П. Определение: (Логико-методологические проблемы). – М.: Мысль, 1974.
3. Успенский В. А. Машина Поста. – М.: Наука, 1973.

**УДК 168.1**

## КЛАССЫ ЗАДАЧ НА ОПРЕДЕЛИМОСТЬ\*

**В.Н. Николко**  
Симферополь, Украина

1. Определимость как явление – шире определения: определимость – это возможность, а определение – действительность определительных процессов. Это отношение между некоторым явлением  $X$  и множеством  $M$ , в которое  $X$  не входит. Единственное условие, предъявляемое к  $M$ , состоит в том, что  $M$  – структура, т.е. множество, в котором имеют место постадийные преобразования как элементов  $M$ , так и самих результатов преобразований. Для этого предполагается: в  $M$ , помимо элементов, входят преобразующие средства  $L$ .

Преобразования  $L$ , как и всякие преобразующие силы, превращают любой элемент, принадлежащий  $M$ , в элемент, не обязательно принадлежащий  $M$ . Будем говорить, что  $X$  определимо в структуре  $M$ , если и только если предъявлен процесс  $c_1, c_2, c_3, \dots, c_n$ , такой, что:

1. Любое  $C_j$  – либо элемент  $M$ , либо получено из предшествующих  $C_j$  элементов (т.е.  $C_{j-1}, C_{j-2}$  и т.д.) посредством  $L$ ;

2. сп находится в одном из следующих отношений к  $X$ : тождества, равенства, приближения, подобия, аналогии, представления, замены, взаимозаменяемости и т.п. Список отношений можно уточнять.

2. Отношение определимости, по вышеприведенной дефиниции, не рефлексивно, не коммутативно и не транзитивно.

Процесс  $c_1, c_2, c_3, \dots, c_n$  называется определением  $X$  в структуре  $M$ .

3. Из дефиниции определимости следует, что значит определить некоторое  $X$ . Это значит: (1) найти структуру  $M$ , в которую  $X$  не входит; (2) построить постадийный процесс  $c_1, c_2, c_3, \dots, c_n$ , такой, что сп или представляет  $X$ , или является иной формой  $X$ , или совпадает с  $X$  в частях и т. п. Список отношений можно уточнять.

4. К задачам на определимость относят любую задачу, которая начинается со слова «определить». Ясно, в таком случае, что класс задач на определимость шире класса задач на дефиницию (на Деф-определенность), т.е. задач на речевое или мыслительное выражение содержания определяемого предмета.

5. Помимо задач на Деф-определенность в класс задач на определимость в качестве основных входят задачи на онтологическую (Онт)-определенность и на поисковую (По)-определенность. Одной из форм (к примеру) Онт-определенности является причинная определимость явлений силами и средствами некоторой реальности. Если осуществляется процесс постадийного  $c_1, c_2, c_3, \dots, c_n$  причинного преобразования некоторых элементов реальности в  $X$ , то мы имеем дело с причинной определимостью  $X$ .

6. Примером задачи на По-определенность является задача на определение корней некоторой системы уравнений в заданном множестве чисел. К задачам на По-определенность относятся многочисленные задачи на поиск преступника по следам, свидетельствам и показаниям. Интересны в этом смысле задачи из группы «Инспектор Варнике», группы «Доктор Мередит», задач В. Нормана и т.д.

### Список литературы

1. Николко В.Н. Аналитическая определимость явлений. – Симферополь: 2004.

## АННОТАЦИИ

### I секция. Метафизические интенции отечественной философии

**Цветков А. П. Отечественная философия как философская проблема //**

Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т.19 (58). № 1. С. 4.

В статье предпринята попытка представить отечественную философию в виде совокупности основных ее концептов, рассмотренных в форме антиномий. Указаны направления и возможности в разрешении описанных антиномий.

Ключевые слова: антиномия статуса философии, антиномия всеединства, антиномия свободы, антиномия смысла.

**Волкогонова О. Д. Философия для общества или философия для себя? //**

Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 9.

В статье рассмотрена проблема самоопределения отечественной философии. С этой целью осуществлена краткая реконструкция отечественной философии через сопоставление ее внешней и внутренней истории.

Ключевые слова: философия в духовной жизни, внутренний и социальный аспекты философии.

**Лазарев Ф. В. Мудрость для славянского выбора //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 11.

В статье поставлен вопрос о возможностях славянского мира выдвинуть и реализовать некую культурно-историческую инициативу в условиях необходимости осуществления судьбоносного выбора. Предлагается позитивный сценарий желаемого будущего.

Ключевые слова: традиция, мудрость, стратегии выживания.

**Аляев Г. Е. О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С.Л.Франка) //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 14.

В статье исследуется феномен обоснования С.Л.Франком статуса религиозной философии на основе «логически-интуитивного единства логики и интуиции».

Ключевые слова: религиозная интуиция, интуитивные основы логической мысли, рациональное постижение рационально непостижимого.

**Степаненко И. В. Познавательные возможности веры и разума в философской концепции Л.Шестова //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 17.

В статье поставлена проблема интерпретации шестовской соотнесенности разума – необходимости и веры – свободы.

Ключевые слова: вера, разум, свобода, необходимость.

**Возняк В. С. Проблема соотношения рассудка и разума в философии С.Н.Булгакова и В.Ф.Эрна //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 18.

В статье анализируются тонкие различия и нюансы в области смыслов, постигаемых усилиями рассудка и разума.

Ключевые слова: Ratio, Логос, рассудок, разум.

**Окороков В. Б.** Об «открытости» современного сознания (проблема «открытости» мышления в творчестве Л. Шестова и других мыслителей XX века) // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 21.

В статье исследуется присущий современной западной философии феномен «открытости» сознания, который, как показал автор, впервые был описан Л. Шестовым.

Ключевые слова: «открытость» сознания, правило «открытости».

**Архангельская А. С., Трофимов А. А.** Соотношение религиозного и светского мира в творческой судьбе Владимира Соловьева // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 23.

В статье поставлена проблема соотношения религиозного и светского в жизни и творчестве В. Соловьева.

Ключевые слова: религиозное и светское.

**Евтушенко Р. А., Пронякин В. И.** Христианство: богословие и философия. Западно-восточные параллели // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 24.

В статье исследуется проблема «выживания» и адаптации христианской, главным образом, православной, философии, а также богословия – в культурной среде постmodерна.

Ключевые слова: вероисповедный символизм, метафизика.

**Оленич Т. С.** Трансформация русского религиозного сектантства в творчестве русских религиозных философов (философско-культурологический аспект) // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 27.

В статье рассматриваются оценки феномена русского религиозного сектантства, высказанные В. Соловьевым, Ф. Достоевским, Н. Бердяевым и В. Розановым.

Ключевые слова: русское сектантство, «русская вера».

**Прокопенко В. В.** Лев Шестов о преодолении метафизики // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 29.

В статье исследуется критика Л. Шестовым метафизического разума европейской философии с позиций метафизики «беспочвенности».

Ключевые слова: метафизика, метафизический разум, метафизическая аксиоматика.

**Бессарабова М. Л.** Философские прозрения Л. Шестова в контексте современной «философии нестабильности» // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 31.

В статье обосновывается мысль об оправданности нерациональной аргументации на пути рационального познания истины – со ссылкой на позицию Льва Шестова.

Ключевые слова: философия нестабильности, философия беспочвенности, новая рациональность.

**Сацик И. К.** Проблема имяславия как неклассической философской предпосылки у Павла Флоренского // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 34.

В статье исследуется феномен имяславия в интерпретации Павла Флоренского посредством анализа его философии языка, что позволило автору войти в область исихастских коннотаций.

Ключевые слова: молчание, имяславие, синергия, слово.

**Петрушин А. А. Философия Н. А. Бердяева в метафизической оппозиции «Восток-Запад»** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 36.

В статье анализируются когнитивные и гностические крайности метафизического универсализма в русле идей Н. Бердяева.

Ключевые слова: метафизическое мышление, мировоззренческие установки.

**Титаренко С. А. Религиозная философия Николая Бердяева** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 38.

В статье исследуется попытка русского самосознания объяснить трансцендентную реальность с позиций христианства на примере религиозной философии Н.Бердяева. Ключевые слова: трансцендентная реальность, идея Богочеловечества, мистика и творчество.

**Океанская Ж. Л. Космологический статус языка в «Философии имени» С. Н. Булгакова** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 41.

В статье обосновывается онтологическая концепция С.Н.Булгакова о языке как о бытийной, а не просто знаковой системе.

Ключевые слова: антигностический космологизм, язык и космос, антропокосмизм реальности.

**Шичанина Ю. В. Иномерный человек: отечественная философия в поисках антропологической меры**. // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 44.

В статье анализируются несколько метаантропологических моделей понимания человека и меры человеческого, обосновывается актуальность идеи иномерности.

Ключевые слова: иномерность, метаантропология.

**Кораблева В. Н. Идея поколений в супраморализме Н.Ф.Федорова: современный контекст** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 46.

В статье воспроизводится актуальный контекст известной идеи Н.Ф.Федорова о солидарности поколений как единственной возможности достижения реального бессмертия человечества.

Ключевые слова: супраморализм, единство поколений.

**Кушнаренко Я. В. Аксиология Н. О. Лосского в контексте различия классической и неклассической рациональности** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 48.

В статье анализируется содержание понятие ценности в контексте сущего и должного на фоне классической и неклассической рациональности.

Ключевые слова: ценность, долг, должно и сущее.

**Александрова Е. С. Содержание категории хозяйства в творчестве С. Н. Булгакова** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 51.

В статье рассматривается булгаковское определение понятия хозяйства в контексте его «Философии хозяйства».

Ключевые слова: хозяйство, онтологические корни хозяйства.

**Степаненко М. Д. Философская антропология Л. Шестова: возможности интерпретации в теоретическом поле жизненной компетентности личности** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 52.

В статье проводится исследование рецепции философско-антропологических идей Л. Шестова в контексте проблемного поля жизненной компетентности личности.

Ключевые слова: жизненная компетентность личности.

**Лимаренко А. С. Проблема богочеловечества и смысла жизни в русской философии Н.А.Бердяева** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 55.

В статье анализируется философская антропология Н. Бердяева, в основе которой человек, сочетающий в самом себе Бога и свободу.

Ключевые слова: богочеловечество, свобода, творчество.

**Жук И. В. Информационное общество или «тьма» Просвещения? (После «Сумерек Просвещения» В.В.Розанова)** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 57.

В статье исследуются современные коллизии феномена регресса Просвещения в том смысловом контексте, который был задан В. В. Розановым.

Ключевые слова: миф Просвещения, информационное общество.

**Дубровина Е. А. Способность духовного познания в философских концепциях П. Юркевича и М. Бердяева** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 62.

В статье анализируется возможность познания того, что находится за пределами человеческих чувств и разума с позиций П. Юркевича и Н. Бердяева.

Ключевые слова: разум, интуиция, вера, знание.

**Минеев Р. С. Войно-Яссиецкий и Папюс: мировоззренческие альтернативы** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 64.

В статье проводится сравнение двух разных по направленности и по содержанию мировоззрений.

Ключевые слова: энергия, мировое начало, воля, любовь.

## II секция. Методология и семиотика

**Шоркин А. Д. Генезис означения** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 67.

В статье исследуется феномен означения на фоне краткой реконструкции взгляда традиционной гносеологии и феноменологии. Предлагается собственная идея устройства процессов означения. Проблема в целом формулируется как антропологическое и генетическое расширение гносеологии.

Ключевые слова: означения, миф, антропологические и генетические основания гносеологии.

**Бакуменко В. Д., Руденко О. М. Инновационные фильтры как инструмент обеспечения новизны научного исследования** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 71.

В статье рассматривается связь решения научной проблемы с разработкой новой теории, научной новизной как способом выхода за рамки старого знания с целью открытия, разработки или формирования нового знания.

Ключевые слова: новизна, научное исследование, инновация, фильтры.

**Загороднюк В. П. Русский космизм и философия науки** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 72.

В статье предпринимается попытка доказать, что русский космизм В. Вернадского, В. Докучаева, К. Циолковского, А. Чижевского явился своеобразной предтечей нового постнеклассического образа науки.

Ключевые слова: гносеология, гуманизация науки, космизм, позитивизм.

**Кизима В. В. XXI век: исчерпание науки как завершение метаисторического цикла социума** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. -- Т. 19 (58). № 1. С. 76.

В сравнительной перспективе рассматриваются особенные характеристики классической науки, неклассической науки, постнеклассической науки. Особое внимание уделяется тоталлогии как перспективному направлению знания.

Ключевые слова: наука, метафизика, тотальность, научная картина мира, тоталлогия.

**Гусаченко В. В. Проблема уникальности в техногенной цивилизации и методологии XXI века** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 79.

Посредством соотнесения философского наследия Л. Шестова с теорией познания и методологией науки XXI века автор аргументирует свою позицию о том, что разум, смысл, интуиция все более доминируют над методом, но вовсе не избавляются от него.

Ключевые слова: разум, техногенная цивилизация, интуиция, уникальность, знание.

**Ратников В. С. О статусе синергетического подхода в современной методологической культуре** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 82.

Анализируется статус синергетического подхода в современной методологии науки, выявляются внутренние трудности и внешние препятствия в становлении синергетики как глобальной методологии.

Ключевые слова: синергетика, глобализация, модели, теория самоорганизации.

**Смирнов Г. С. Ноосферная история: философский универсум В.И. Вернадского** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 83.

Через освоение ноосферной парадигмы автор по-новому интерпретирует традиционные формы понимания исторического процесса, исторического сознания и исторической деятельности.

Ключевые слова: ноосфера, история, деятельность, информация, парадигма.

**Смирнов Д. Г. Универсумная (ноосферная) семиотика** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 84.

Анализируется позиция знака в универсумной семиотике. Выделяются четыре этапа истории человеческой цивилизации: онтология знака, гносеология знака, аксиология знака и праксеология знака.

Ключевые слова: знак, семиотика, ноосфера, универсум, информация.

**Кудряшова Т. Б. О модификациях модусов сознания: футурологический аспект** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 87.

Исследуются современные способы коммуникаций, в которых все более доминирует синтетическая звуко-видеозапись, соединяющая в себе разноуровневые вербальные и звуковые знаки и символы, что приводит к модификации сознания индивида.

Ключевые слова: модусы сознания, знак, коммуникация, символ.

**Никитина В. В. Методологическая ценность философских размышлений Л. Шестова для познания современного общества // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 89.**

Одной из ключевых идей в работах Л. Шестова по методологии можно считать утверждение о том, что необходимость трансцендентальной познавательной деятельности является основой источников и стимулов активизации различных подходов в социальном познании.

Ключевые слова: познание, истина, трансцендентальность, вера.

**Юркевич Е. Н. Герменевтическая феноменология и философия языка Г. Шпета // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 92.**

В сравнении традиций герменевтической феноменологии М. Хайдеггера и Г. Шпета, автор приходит к выводу, что Г. Шпет оправдывает существование особой восточно-славянской герменевтики.

Ключевые слова: феноменология, герменевтика, смысл, культура, язык.

**Кривцова Л. А. О семиотической специфике изобразительного искусства // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 93.**

Автор статьи рассматривает художественный знак как нечто, что не сообщает готового значения, а предлагает «открытый» смысл, достигнуть которого можно лишь через понимание того, как устроено произведение, именно в этом и содержится своеобразная логика смысла.

Ключевые слова: понимание, смысл, художественный знак, текст.

**Куликова Т. Н. Негомогенность в сетях бинарных оппозиций // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 96.**

В статье рассматриваются значимые культурные и философские оппозиции: релятивизм и универсализм, индивидуализм и коллективизм. Автор подчеркивает недейственность такой методологии для изучения процессов современного мира.

Ключевые слова: методология, бинарные оппозиции, гомогенность.

**Павлов В. Л. О некоторых особенностях современной философии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 98.**

Автор критикует модные направления современной философии за господство бессистемного и размытого плюрализма, недостаток учений энциклопедического характера и излишнюю специализацию философских исследований.

Ключевые слова: плюрализм, методология, энциклопедичность.

**Тарасенко И. В. Проблема символа в отечественной философии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 100.**

В статье трактуется отечественная традиция изучения символов, особый акцент делается на символизме Г. Сковороды и С. Аверинцева. Через исследование символов возможно обоснованно толковать основы бытия и знания человека, культуры в целом.

Ключевые слова: Символ, Библия, София.

**Тимофеев М. Ю. Семиотика в национальных исследованиях // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 102.**

Посредством семантических, синтаксических и прагматических характеристик анализа практик социального конструирования национального дискурса строится понимание специфики формирования семиосферы нации.

Ключевые слова: Нация, семиосфера, конструирование, русские в Украине.

**Чудомех В. Н. «Неоматериализм» и перспективы постнатурфилософии //**  
Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 104.

На основе «неоматериалистического подхода» к «Идее природы» автор прогнозирует появление нескольких различных картин мира: естественнонаучной, картины «идеи Мироздания» и «Бинарной картины мироздания».

Ключевые слова: истина, картина мира, неоматериализм, бинарность.

**Товарниченко В. А. Роль рациональности в философии хозяйства и права //**  
Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 107.

В статье посредством изучения текстов С.Н. Булгакова формируется заключение о том, что рациональность оказывается необходимым условием успешной хозяйственной деятельности государства.

Ключевые слова: рациональность, мораль, право, хозяйство.

**Микитинец А. Ю. Проблема метода в современной отечественной философской антропологии //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 109

Анализ отечественной методологической традиции автор начинает с изучения «диалогического подхода» М.М. Бахтина, продолжает сквозь призму анализа интервальной методологии Ф.В.Лазарева и особо концентрирует внимание на маргинальной антропологии Гурина С.П.

Ключевые слова: гуманитарная методология, интервал, маргинальность, диалог.

**Овчаренко О. В. Онтологический релятивизм в философии языка Уилларда Куайна //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 111.

В статье на анализе конкретного примера излагаются главные концепции языка У. Куайна: принцип неопределенности перевода, принцип неопределенности теории опыта, принцип неопределенности указания и принцип онтологической относительности.

Ключевые слова: язык, сегмент, схема, релятивизм.

**Кабачевская К. В. К вопросу об определении волновых процессов в общественном развитии //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 113.

Автор утверждает, что некоторые физические понятия и термины, будучи корректно адаптированными в соответствующий смысловой контекст, могут быть использованы при анализе социальных процессов.

Ключевые слова: волна, социум, тренд.

**Панасенко О. И. Сравнительный семантико-этимологический анализ терминов «мудрость» и «София» //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 115.

Автор разводит эти философские термины на основании базовой разницы в этимологии и философских культурах Запада и Востока. Отечественная философия изучала софиологию, в то время как «мудрость» являлась словом обыденного языка.

Ключевые слова: мудрость, София, этимология, значение.

**Атик А. А. Мусульманский Восток и христианский Запад: две парадигмы взаимного восприятия //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 118.

Автор утверждает, что существующие сегодня образы культуры «Другого» далеки от адекватного восприятия, они отягощены множеством предвзятостей, негатив-

ных стереотипов и предрассудков. Изменить ситуацию возможно посредством трансформации имагинативной парадигмы в когнитивную.

Ключевые слова: Другой, имидж, парадигма восприятия, идентичность.

### III секция. Культура и этика

**Берестовская Д. С. Эстетика П. А. Флоренского // Ученые записки ТНУ.** Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 121.

В статье рассматриваются эстетические воззрения мыслителя 20 века П. Флоренского, которые сложились под влиянием идей неоплатонизма и патристики и стали воплощением духовного опыта русского православия и древнерусской художественной традиции. В статье сделан акцент на то, что эстетическое у П. Флоренского связано с понятием духовности. С этой позиции рассмотрена категория символа у П. Флоренского в феноменологическом и онтологическом понимании и выделены художественные символы как вершина проявления природы символизма.

Ключевые слова: эстетическое, художественный символ, символизм.

**Воеводин А. П. Регулятивная функция эстетического // Ученые записки ТНУ.** Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 122.

В статье анализируется место, которое занимают эстетические процессы среди социальных институтов, управляющих массовым поведением людей. Эстетическая деятельность представлена как специализированная сфера искусственного возбуждения эмоций, что делает её важнейшим социальным механизмом познания, отбора и культивирования отвечающих потребностям социального развития социальных форм чувственности.

Ключевые слова: эстетическая деятельность, социальные институты, регулятивная функция.

**Зиннурова Л. И. Культуротворческая функция православия в отечественной философии // Ученые записки ТНУ.** Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 130.

Статья посвящена благотворно-усмиряющему, облагораживающему влиянию православия на культуротворческий процесс и русскую философскую мысль как выражению высокого духа русской народной религиозности.

Ключевые слова: русская философия, православие, культуротворческий процесс.

**Савельева М. Ю. Мифический характер «этического поворота» в философии // Ученые записки ТНУ.** Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 133.

Статья посвящена созданию в философии постмодерна универсальной технологии этического мышления как технологии поведения, дискурс вокруг которой образует сферу прикладной этики и является одним из проявлений общего «мифического поворота» в rationalности.

Ключевые слова: философия постмодерна, прикладная этика, технологии поведения.

**Худякова Н. Л. Структурно-генетическая концепция ценностей // Ученые записки ТНУ.** Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 136.

В статье рассмотрены результаты исследований групп теорий ценностей, относимых к группам теорий аксиологического трансцендентализма, аксиологического нормативизма и аксиологического психологизма, которые показали, что полученные данные в целом не противоречат структурно-генетической концепции ценностей, но указывают на то, что достаточным основанием возникновения ценностей может считаться только онтологическое основание.

Ключевые слова: концепция ценностей, структурно-генетическая концепция, онтологическое основание.

**Бельский И. С. Этический универсализм и абсолютные ценности** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 138.

В статье утверждается, что развитие техногенной цивилизации привело к ситуации, когда единичный поступок отдельного человека может предопределить судьбу всего человеческого рода. Очевидное противоречие между многообразием отдельных социально-групповых систем моральных норм и общечеловеческими последствиями их реализации рождает потребность в поиске универсальных этических норм. Представленный в статье подход к анализу феномена абсолютных ценностей можно рассматривать в качестве альтернативы традиционному этическому универсализму.

Ключевые слова: этический универсализм, абсолютные ценности, индивидуальные ценности.

**Курьянова И. А. Жизнетворчество: философия реальности** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 141.

В статье утверждается, что современная философия постнеклассического периода выступает в основном в бытийной и ситуативной формах сознания – в форме практического философствования субъектов. В ситуации нестабильного состояния культуры возрастает роль философского творчества субъектов как реального инструмента развития общества.

Ключевые слова: философия постнеклассического периода, практическое философствование субъектов, жизнетворчество.

**Быстрова С. П. Понятие «гуманизм»: классическая и культурантропологическая интерпретация** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 145.

В статье рассмотрено понятие «гуманизм» в классической, неклассической и этнологической интерпретациях. Эти три следующих один за другим вида гуманизма интегрируют и продвигают человеческое познание в трех направлениях: в пространственном отношении; в наборе средств исследования; в «демократическом».

Ключевые слова: гуманизм, классический вид гуманизма, этнологический подход.

**Макогонова В. В. Шестов и проблема взаимодействия философии и литературы в современной культуре** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 147.

Статья посвящена анализу актуальной проблемы взаимодействия философии и литературы и осмыслению сущности философии через определение форм её взаимодействия с искусством на примере русской культуры серебряного века и, в частности, творчества Л. Шестова – оригинального мыслителя неакадемического типа.

Ключевые слова: философия, литература, творчество Л. Шестова.  
**Наливайко И. М. Способы тематизации повседневности в русской и западной философских традициях** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 149.

В статье рассматривается феномен повседневности в диалоге различных культурных и философских традиций, что позволило автору выделить как онтологический, так и культурологический срезы проблемы. В центре внимания – философия повседневности В. Розанова как самая яркая версия данной темы в пространстве русской культуры.

Ключевые слова: современная философия, феномен повседневности.

**Кулсариеva A. T. Перевод как феномен диалога культур //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 151.

В статье рассматривается перевод как вид духовной деятельности человека, дается философско-культурологический анализ перевода. Автор статьи утверждает, что перевод – как один из каналов коммуникации культур, способен стать средством сближения национальных культур, их взаимного обогащения.

Ключевые слова: диалог культур, перевод, национальный язык.

**Шевцов C. B. Мифологические основания трагедии Софокла «Царь Эдип» //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 152.

Статья посвящена прояснению трансцендентально-антропологических оснований поэтического мышления. По мнению автора, миф об Эдипе задает одну из парадигм европейской культуры: метафизическое содержание его трагической судьбы – это трагедия самопознания.

Ключевые слова: миф, трагедия, самопознание.

**Архангельская A. C. Интегративная роль ценностной функции философии //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 155.

В статье рассматривается проблема этики как души аксиологии, а аксиологии как важнейшей функции философии, поскольку ей принадлежит объединительная роль во всей культуре гуманитарного знания.

Ключевые слова: ценности, этика, аксиология.

**Бондарь C. I., Бондарь T. A. Категория «благо» в утопическом времени: опыт (не)воплощаемости //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 157.

В статье авторы показывают, что утопическое время тесно связано с «чистым» висисторическим настоящим, которое непосредственно влияет на интерпретацию действительности и, соответственно, на воплощаемость/невоплощаемость утопического блага.

Ключевые слова: благо, утопия, воплощаемость.

**Баева L. B. Ценности человека как фактор свободы //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 159.

Статья посвящена философско-антропологическому исследованию открытости природы человека и ценностным основаниям его деятельности. Все виды ценностей рассматриваются автором как связанные с разрешением ключевых проблем существования. Создание экзистенциальной аксиологии будет способствовать, по мнению автора, утверждению духовной свободы индивида.

Ключевые слова: ценности, свобода, экзистенциальная аксиология.

**Осетрова O. A. Проблема смерти и самоубийства как следствие усложнения человеческой организации //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 162.

В статье важным моментом выступает то, что самоубийство – это сегмент феномена смерти в целом, и одним из путей преодоления роста кривой самоубийств должна стать одновременная нацеленность на духовное человека и общества, открытых для взаимного диалога, предлагающего понимание и участие обеих сторон.

Ключевые слова: бессмертие, смерть, суицид.

**Парамонова C. P. Творчество, прагматика и гедоника как этические универсалии в оценке фаворитизма //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 164.

Статья посвящена проблеме типологизации этического сознания, основой которой выступают этические универсалии. Типы морального сознания – коммюнотарист, прагматик, гедонист, по мнению автора, являются конструктами, которые более или менее адекватно отражают реальность.

Ключевые слова: моральное сознание, этические универсалии, фаворитизм.

**Савостьянова М. В. Наука как ценность, как идея и как факт** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 167.

Статья посвящена проблеме ценности науки в контексте осмыслиения кризиса современного сознания. Рассматривая науку в системе гуманистических ценностей, автор, определяя существо гуманизма как определенного типа мировоззрения, приходит к выводу о противостоянии гуманизма и науки в условиях кризисогенного развития нашей цивилизации.

Ключевые слова: ценность, гуманизм, наука.

**Барыкин Ю. В. Гуманизация общественного развития как закономерность** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 169.

Статья посвящена решению философией одной из главных задач – поиска гармоничного человека и человечности. В статье прослеживается история развития гуманистических идей и делается вывод о необходимости формирования осознанного ценностного отношения людей к природе, обществу и самим себе как условию подлинного человеческого существования.

Ключевые слова: ценности, гуманизм, человечность.

**Ерофеева К. Л. Родовая и индивидуальная сущность человека: диалектика общего и единичного** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 172.

В статье рассматривается проблема человеческой сущности во взаимосвязи родового и индивидуального в ней. Автор делает вывод об изменчивости индивидуальной и родовой сущности человека, но считает её постижение все-таки возможным.

Ключевые слова: индивидуальная сущность, родовая сущность человека, изменчивость.

**Казанцева С. А. Проблема духовного в контексте современной культуры и цивилизации** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 173.

В статье рассматривается ситуация стремительного угасания духовности вследствие наступления на культуру цивилизации. По мнению автора, духовное развитие личности начинается с религиозного отношения к миру и, рассуждая о духовности, он предлагает начинать с нахождения начал духовности в самом себе.

Ключевые слова: цивилизация, культура, духовность.

**Переход С. О. Характеристика абсолютного Добра в русской религиозной философии** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 179.

Статья посвящена исследованию нравственных аспектов человеческого бытия в работах русских религиозных философов серебряного века.

Ключевые слова: добро, нравственность, религия.

**Брижань Е. Ю. Русские философы об умозрении в красках** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 178.

Статья посвящена исследованию русским религиозным философом начала двадцатого столетия П. Флоренским проблемы существования религиозной живописи и её особенностей.

Ключевые слова: иконография, прямая и обратная перспектива.

**Куровская Е. С.** Символ как универсальная категория понимания культуры // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 179.

В статье символ рассматривается в связи с проблемами культурного контекста, что позволяет автору толковать его как специфически человеческий, деятельностно ориентированный феномен.

Ключевые слова: культура, универсальная категория, символ.

**Могдалева И. В.** Проблема суицида: аксиологический анализ // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 181.

Статья посвящена одной из основных проблем философии – проблеме человека и его природы. В статье анализируется «типаж» самоубийцы. Речь идет о выборе человеком собственного «Я», т. е. жизненного стиля и системы ценностей.

Ключевые слова: аксиология, природа человека, суицид.

**Сероштан С. И.** Маска и её место в триаде «лиц-лицо-личина» // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 182.

Статья посвящена анализу сущности маски в культуре и учению П. Флоренского о трех уровнях явления абсолютного в эмпирической личности.

Ключевые слова: культура, личность, маска.

**Подольская Т. В.** Философия нарратива и проблема идентичности // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 184.

Статья посвящена анализу нарратива как способа организации текста в культуре постмодерна и формы дискурса, относящейся к персональной жизни человека.

Ключевые слова: нарратив, проблема идентичности, культура постмодерна.

**Зайцев К. А.** Формирование светского морального сознания и его проблемы // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 187.

Статья посвящена актуальной для современного общества проблеме формирования и функционирования светского морального сознания, а также анализу проблем, с которыми современное светское моральное сознание сталкивается.

Ключевые слова: светское моральное сознание, религиозное сознание, секулярная культура.

**Никишина Н. В.** Проблема сублимации любви // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 189.

Статья посвящена одной из центральных проблем экзистенции – сублимации потребностей и ценностей, а именно, процессу сублимации любви как базовой ценности личности.

Ключевые слова: экзистенция, любовь, сублимация.

**Лисицына О. Ю.** Символика света и цвета в живописи Феофана Грека // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 190.

В статье рассматривается проблема символа как посредника между миром «горним» и «дольним». Проблема света и цвета как модификаций и реализации «прекрасного», игравшая особую роль в византийской эстетике, анализируется в статье на примере творчества величайшего иконописца, соединившего византийскую и древнерусскую традиции, Ф. Грека.

Ключевые слова: символ, иконопись, свет, цвет.

**Чупахина И. В.** Взаимодействия культуры и субкультур (ценостный уровень) // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 192.

В статье анализируется соотношение культуры и субкультур на основе аксиологического подхода в истолковании этой проблемы. Предлагается типология субкультур

тур на основании их отношения к мировоззрению, с одной стороны, и к действительности, с другой.

Ключевые слова: субкультура, субкультурная среда, ценности.

**Турпетко А. С. Любовь как этическая универсалия //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 195.

В статье в качестве этической универсалии рассматривается любовь к Богу, к людям и себялюбие. Автор утверждает, что любовь является этической универсалией, так как она неразрывно связана с областью морали и нравственности.

Ключевые слова: любовь, мораль, нравственность, этические универсалии.

#### IV секция. Политическая философия

**Малафеев Л. Ф., Лукаш В. Я. Социальные тупики неолиберализма //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 197.

В тезисах рассматриваются результаты реализации программ современного неолиберализма в Украине и развитых странах Запада, делается вывод о том, что неолиберализм привел к глубокому кризису общественного сознания и массовой социальной обездоленности населения.

Ключевые слова: неолиберализм, демократия, социальные ценности, отчуждение.

**Войтович Р. В. Цивилизационные стандарты и модернизационные концепты формирования принципа открытости в политической философии//** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 199.

В тезисах рассматриваются гносеологические возможности современной политической философии в условиях процессов глобализации и модернизации.

Ключевые слова: цивилизация, цивилизационные стандарты, глобализация, модернизация, политический концепт, диалог.

**Шрейдер В. Ф. Общественная экспертиза как форма гражданского действия //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 201.

Общественная экспертиза рассматривается как одна из форм гражданских инициатив, как базовое условие формирования гражданского согласия и становления гражданского общества

Ключевые слова: эксперт, общественная экспертиза, гражданская инициатива, гражданское согласие, гражданское действие

**Гонюкова Л. В. Открытость и прозрачность в создании политики как новая парадигма отечественной политической философии //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 207.

В тезисах исследуется содержание концептов «открытость» и «прозрачность» в политической философии ХХ в., а также их значение в политическом дискурсе современной Украины.

Ключевые слова: политический дискурс, открытость, прозрачность, коммуникация, ценности, система.

**Кузьмин Н. Н. Общество и культура: исследовательские абстракции или идеологические ориентации? //** Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 209.

В тезисах анализируются две модели исследовательских практик в социальных науках: социоцентризм и культуроцентризм, рассматриваются вопросы идеологического противостояния в методологических спорах.

Ключевые слова: социоцентризм, культуроцентризм, ценности, либерализм, консерватизм.

**Кузьмин И. В. Противоречия оппозиционной политической деятельности в современной Украине и некоторые пути их разрешения // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 212.**

В тезисах рассматриваются некоторые аспекты оппозиционной политической деятельности в период президентства В.А. Ющенко.

Ключевые слова: оппозиция, политическая деятельность, политический режим, авторитаризм, бюрократия.

**Николко М. В. Исследования современной политической культуры: актуализация образа Трикстера // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 214.**

В тезисах изучается образ Трикстера как современного типа культурного героя на постсоветском пространстве, формулируется вывод, что активизация данного образа знаменует собой факт завершения культурного перехода.

Ключевые слова: политическая культура, культурный герой, постсоветская и протодемократическая культура, культурный переход.

**Павлов Ю. В. Синергетические модели в современной политической философии // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 216.**

В тезисах рассматриваются методологические достижения теории самоорганизации в системном анализе политической жизни общества, что позволяет осмысливать и охарактеризовать микрофизику политического порядка, объяснить его закономерности.

Ключевые слова: синергетика, системный анализ, нелинейные процессы, структурная упорядоченность, бифуркация.

**Крылов В. С. Слово и поступок в политике: реализация некоторых врожденных программ социального поведения // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 218.**

В тезисах рассматриваются гносеологические возможности биополитики в изучении образования социальных структур и социальных процессов.

Ключевые слова: биополитика, этология, текст, доминантное положение, лидерство.

**Мезенцев Ю. Л., Мезенцева В. Д. Методологические основы нации и национальных отношений // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 223.**

В тезисах осуществляется анализ природы наций и национальных отношений с позиций «Философии развивающейся гармонии» В. Н. Сагатовского, обосновываются преимущества данного методологического подхода.

Ключевые слова: нация, национальные отношения, этнос, гражданское общество, культурная общность, ценности, гармония.

**Крет В. Н. Крым на путях глобального проникновения Запада к южным границам Украины и России // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 226.**

В тезисах рассматривается геополитическое положение Крыма с древнейших эпох до настоящего времени.

Ключевые слова: Крым, geopolитика, российская политика, национальные интересы, экспансия.

**Дюльберова Л. Я. Политическое развитие и национальная интеграция в Украине** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 227.

В тезисах изучаются тенденции развития украинской политической системы, особенное внимание уделяется содержанию взаимоотношений между государством и обществом.

Ключевые слова: гражданское общество, «теневизация» общества, диалог, национальная интеграция, социополитические трансформации.

**Гадеев А. В. Философский анализ гитлеровской доктрины национально-государственных интересов Германии** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 230.

В тезисах рассмотрена идеологическая база нацистского государства в Германии, проанализирована концепция «нового порядка» во внешней и внутренней политике А. Гитлера.

Ключевые слова: идеология, политика, национал-социализм, война, теория расового превосходства.

**Митина И. В. Концепции справедливого общества: ретроспектива двух традиций русской философии** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 232.

В тезисах анализируется концепт «справедливость» в истории русской философии, особое внимание уделено концепциям таких авторитетных философов как: В.Л. Соловьев, Н.Г. Чернышевский, Н.Н. Алексеев, Л. Шестов.

Ключевые слова: справедливость, справедливое общество, ценности, идеальный порядок, право.

**Мамченко Н. В. Правовые ценности и справедливость** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 236.

В статье рассмотрены основные правовые ценности как источник правосознания. Предложено разрешение конфликта между институциональной (политической) и персональной справедливостью на основе истолкования прав человека.

Ключевые слова: универсальная, институциональная и персональная справедливость, правовая ценность.

**Гончарова Н. И. Этическое и правовое осмысление проблемы виктимности в современном обществе** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 241.

В тезисах рассматривается становление новой отрасли знания виктимологии, выделяется ряд факторов, которые могут быть использованы в качестве оценочных характеристик социума, объективно отражающих уровень его виктимизированности.

Ключевые слова: виктимность, криминология, социум, конформизм, агрессивность.

**Курта А. А. Феномен преступления: социально-философский анализ** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 244.

В тезисах рассматривается правовой и законодательный статус преступления, аморального поступка, а также правонарушения, анализируются социальные причины роста преступности в Украине.

Ключевые слова: преступление, правонарушение, аморальный поступок, исправительная система, социальная адаптация.

**Супруненко О. С. Феномен насилия: утонченность проявлений** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 246.

В тезисах рассматривается концепт «насилие» в философских направлениях XIX–XX вв., особое внимание уделяется «информационному насилию», как особенности постиндустриального общества.

Ключевые слова: насилие, информационное общество, индивид, энергия тонкого тела.

**Гринь А. Н. Суверенитет личности в современной Украине** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 248.

В тезисах рассматривается роль суверенитета в системе социальных связей современной Украины.

Ключевые слова: суверенитет, свобода, права человека.

**Данилюк А. Л. Агрессия и ее роль в обществе** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 250.

В тезисах агрессия рассматривается как одна из главных движущих сил общественного, культурного и цивилизационного прогресса.

Ключевые слова: агрессия, прогресс, конфликт, власть, лидерство.

**Збрицкая Л. Г. Терроризм как мифологема современного общества** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 252.

В тезисах рассматривается эволюция терроризма как мифа, выявляются его функции в современном мире.

Ключевые слова: терроризм, миф, мифологема, мировой порядок.

**Михайлов А. Н. Государственный бюджет Украины как фактор развития демократических отношений** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 257.

В тезисах рассматривается роль государственных бюджетов в формировании демократической системы в Европе, делается вывод, что в современной Украине государственные бюджеты не способствуют развитию и укреплению демократических отношений.

Ключевые слова: государственный бюджет, демократия, средний класс, рыночная экономика.

**Бондаренко О. В. Особенности религиозной духовности в истории Украины и их влияние на состояние экономической ментальности современной Украины** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 258.

В тезисах рассматривается эволюция украинского религиозного мировоззрения и его роль в духовной жизни современной Украины.

Ключевые слова: мировоззрение, менталитет, духовность, язычество, атеизм.

**Семиколенов В. Н. Роль моральной рефлексии в информационном обществе** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 262.

В тезисах рассматриваются негативные аспекты развития информационных технологий и способы их преодоления.

Ключевые слова: общество, человек, СМИ, Интернет, информация, мораль, культура, ценности.

**Шавкун И. Г. Этические категории современного менеджмент-образования** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 264.

В тезисах рассматривается понятийный аппарат деловой этики с точки зрения современной корпоративной культуры организаций.

Ключевые слова: этика, деловая этика, социальный контракт, гипернормы, доверие, конфликт.

**Горбань А. В. Философия образования в контексте перехода к Болонскому процессу** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 266.

В тезисах рассматривается проблема органичного сочетания болонских стандартов образования и отечественных традиций в высшей школе.

Ключевые слова: образование, образовательные парадигмы, национальное образование, стандартизация, субъекты учебного процесса.

**Шевченко О. К. Специфика осуществления власти в современной Украине** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 268.

В тезисах рассматриваются факторы и условия осуществления власти в современной Украине, анализируются возможности украинской власти к системным трансформациям.

Ключевые слова: власть, национальное государство, гражданское общество, этно-культурный плюрализм.

**Ремез Л. В. Политический анекдот как социокультурный феномен** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 271.

В тезисах рассматриваются типы политических анекдотов, анализируется процесс их формирования и влияния на общественно-политическую жизнь страны.

Ключевые слова: политика, анекдот, юмор, фольклор, шарж, карикатура.

**Трубнякова Е. С. Принципы современной гендерной политики стран Запада (социокультурное обоснование)** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 274.

В тезисах рассматривается становление и развитие гендерной теории, особое внимание уделяется роли политики и общественно-политических институтов в обеспечении гендерного равенства.

Ключевые слова: гендер, равенство, справедливость, общественно-политические структуры.

#### Теоретический семинар «Современные типы логических задач»

**Тягло А. В. Расчет силы аргумента с независимыми резонами** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 277.

Задача нахождения силы аргумента с независимыми резонами рассматривается как имеющая практические истоки в юридической практике.

Ключевые слова: логическая вероятность, сила аргументов, истинность резонов.

**Быстров П. И. Типы логических задач и методы их решения** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 279.

Выделены пять типов логических задач и пять методов решения задач.

Ключевые слова: логическая задача, метод, обучение.

**Мануйлов В. Т. Логические задачи на определение отношений между понятиями по объему** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 281.

Предлагается решение задач на определение отношений между понятиями по объему с использованием языка кванторной логики.

Ключевые слова: понятие, объем понятия, отношение между объемами понятий.

**Коротченко Ю. М. Об одном подклассе класса примитивных логик** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 283.

Предлагается расширение класса задач примитивных логик за счет задания класса вербальных задач.

Ключевые слова: исчисление, примитивные логики, вербальная задача.

**Сарачева А. С. Формализация некоторых занимательных задач на определимость** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 285.

Решение задач В. Нормана, как задач сугубо логических, представлено в формализованном виде.

Ключевые слова: логическая задача, определимость, алгоритм решения задачи.

**Тарашилова Ю. А. Миры катастроф** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 288.

Построена логика, позволяющая определять факторы, приводящие к катастрофе, их взаимодействия и результаты этих взаимодействий.

Ключевые слова: правильная логика, возможный мир, привнесенное значение.

**Павленко С. В. Общая характеристика задач на программную определимость** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 291.

Дается характеристика и классификация задач на программную определимость.

Ключевые слова: аналитическая определимость, программная определимость, машина Поста.

**Николко В. Н. Классы задач на определимость** // Ученые записки ТНУ. Серия: Философия. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 293.

Выделены три класса задач: задачи на речевое или мыслительное выражение определяемого предмета, на онтологическую и на поисковую определимости. Приведены примеры.

Ключевые слова: определение, определимость, онтологическая определимость, поисковая определимость.

## АНОТАЦІЇ

### I секція. Метафізичні інтенції вітчизняної філософії

**Цвєтков О. П. Вітчизняна філософія як філософська проблема** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 4.

У статті зроблена спроба представити вітчизняну філософію у вигляді сукупності основних її концептів, розглянутих у формі антиномій. Вказані напрями і можливості вирішення описаних антиномій.

Ключові слова: антиномія статусу філософії, антиномія всеединства, антиномія свободи, антиномія смислу.

**Волкогонова О. Д. Філософія для суспільства або філософія для себе?** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 9.

У статті розглянута проблема самовизначення вітчизняної філософії. З цією метою здійснена коротка реконструкція вітчизняної філософії через зіставлення її зовнішньої та внутрішньої історії.

Ключові слова: філософія в духовному житті, внутрішній і соціальний аспекти філософії.

**Лазарєв Ф. В. Мудрість для слов'янського вибору** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 11.

У статті поставлено питання про можливість слов'янського світу висунути і реалізувати позитивну культурно-історичну ініціативу в умовах необхідності здійснення доленоенного вибору. Пропонується позитивний сценарій потрібного майбутнього.

Ключові слова: традиція, мудрість, стратегії виживання.

**Аляєв Г. Є. Про можливість і неможливість релігійної філософії (досвід С.Л.Франка)** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 14.

У статті досліджується феномен обґрунтовування С.Л.Франком статусу релігійної філософії на основі «логічно-інтуїтивної єдності логіки та інтуїції».

Ключові слова: релігійна інтуїція, інтуїтивні основи логічної думки, раціональне зображення раціонально незображеного.

**Степаненко І. В. Пізнавальні можливості віри і розуму у філософській концепції Л.Шестова** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 17.

У статті поставлена проблема інтерпретації шестовського співвіднесення розуму – необхідності і віри – свободи.

Ключові слова: віра, розум, свобода, необхідність.

**Возняк В. С. Проблема співвідношення розсудку і розуму у філософії С.М.Булгакова і В.Ф.Ерна** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 18.

У статті аналізуються тонкі відмінності і нюанси на теренах тих значень, що осягаються зусиллями розсудку і розуму.

Ключові слова: Ratio, Логос, розсудок, розум.

**Окороков В. Б.** Про «відкритість» сучасної свідомості (проблема «відкритості» мислення в творчості Л.Шестова і інших мислителів ХХ століття) // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 21.

У статті досліджується властивий сучасній західній філософії феномен «відкритості» свідомості, який, як показав автор, вперше був описаний Л.Шестовим.

Ключові слова: «відкритість» свідомості, правило «відкритості».

**Архангельська А. С., Трофимов А. А.** Співвідношення релігійного і світського світу в творчій долі Володимира Соловйова // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 23.

У статті поставлена проблема співвідношення релігійного і світського в житті і творчості В.Соловйова.

Ключові слова: релігійне і світське.

**Євтушенко Р. О., Пронякін В. І.** Християнство: богослів'я і філософія. Західно-східні паралелі // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 24.

У статті досліджується проблема «виживання» і адаптації християнської, головним чином, православної, філософії, а також богослів'я - в культурному середовищі постмодерна.

Ключові слова: віросповідний символізм, метафізика.

**Оленич Т. С.** Трансформація російського релігійного сектантства в творчості російських релігійних філософів (філософсько-культурологічний аспект) // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 27.

У статті розглядаються оцінки феномена російського релігійного сектантства, виказані В.Соловйовим, Ф.Достоєвським, М.Бердяєвим і В.Розановим.

Ключові слова: російське сектантство, «російська віра».

**Прокопенко В. В.** Лев Шестов про подолання метафізики // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 29.

У статті досліджується критика Л. Шестовим метафізичного розуму європейської філософії з позицій метафізики «безґрунтовності».

Ключові слова: метафізика, метафізичний розум, метафізична аксіоматика.

**Бесарабова М. Л.** Філософські прозріння Л.Шестова в контексті сучасної «філософії нестабільності» // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 31.

У статті обґрунтovується думка про виправданість нераціонального аргументування на шляху раціонального пізнання істини – з посиланням на позицію Л. Шестова.

Ключові слова: філософія нестабільності, філософія безґрунтовності, нова раціональність.

**Сацік І. К.** Проблема ім'ясловія, як некласичної передумови у Павла Флоренського // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 34.

У статті досліджується феномен ім'ясловія в інтерпретації Павла Флоренського за допомогою аналізу його філософії мови, що дозволило автору увійти до сфери ісихастических коннотацій.

Ключові слова: мовчання, ім'ясловіс, синергія, слово.

**Петрушин О. О. Філософія М.О.Бердяєва в метафізичній опозиції «Схід-Захід»** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 36.

У статті аналізуються когнітивні та гностичні крайнощі метафізичного універсалізму в руслі ідей М. Бердяєва.

Ключові слова: метафізичне мислення, світоглядні установки.

**Титаренко С. А. Релігійна філософія Миколи Бердяєва** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 39.

У статті досліджується спроба російської самосвідомості пояснити трансцендентну реальність із позицій християнства на прикладі релігійної філософії М.Бердяєва.

Ключові слова: трансцендентна реальність, містика і творчість.

**Океанська Ж. Л. Космологічний статус мови в «Філософії імені» С.М.Булгакова** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 41.

У статті обґрутується онтологічна концепція С.М.Булгакова про мову як про буттеву, а не просту знакову систему.

Ключові слова: антигностичний космологізм, мова і космос, антропокосмізм реальності.

**Шичаніна Ю. В. Іншомірна людина: вітчизняна філософія у пошуках антропологічної міри.** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 44.

У статті аналізуються декілька метаантропологічних моделей розуміння людини і міри людського, обґрутовується актуальність ідеї іншомірності.

Ключові слова: іншомірність, метаантропологія.

**Корабльова В. Н. Ідея поколінь у супраморалізмі М.Ф.Федорова: сучасний контекст** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 46.

У статті відтворюється актуальний контекст відомої ідеї М.Ф.Федорова про солідарність поколінь як єдину можливість досягнення реального бессмертя людства.

Ключові слова: супраморалізм, єдність поколінь.

**Кушнаренко Я. В. Аксіологія М. О. Лоського в контексті розрізнення класичної і некласичної раціональності** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 49.

У статті аналізується зміст поняття цінності в контексті сущого і належного на фоні класичної і некласичної раціональності.

Ключові слова: цінність, належне, належне і суще.

**Александрова О. С. Зміст категорії господарства у творчості С.М.Булгакова** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 54.

У статті розглядається булгаківське визначення поняття господарства в контексті його «Філософії господарства».

Ключові слова: господарство, онтологічне коріння господарства.

**Степаненко М. Д. Філософська антропологія Л.Шестова: можливості інтерпретації у творчому полі життєвої компетентності особи** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 53.

У статті проводиться дослідження рецепції філософсько-антропологічних ідей Л.Шестова в контексті проблемного поля життєвої компетентності особи.

Ключові слова: життєва компетентність особи.

**Лимаренко А. С. Проблема «богочеловечества» і смислу життя в російській філософії М.О.Бердяєва** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 55.

У статті аналізується філософська антропологія М.Бердяєва, в основі якої людина, що поєднує в самому собі Бога і свободу.

Ключові слова: «богочеловечество», свобода, творчість.

**Жук І. В. Інформаційне суспільство або «тьма» Просвітництва? (Після «Сутінків Просвітництва» В. В. Розанова) //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 57.

У статті досліджується сучасні колізії феномена регресу Освіти в тому смисловому контексті, який був заданий В.В.Розановим.

Ключові слова: міф Просвіти, інформаційне суспільство.

**Дубровіна К. О. Здатність духовного пізнання у філософських концепціях П. Юркевича та М. Бердяєва //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 62.

У статті аналізується можливість пізнання того, що знаходиться за межами людських відчуттів і розуму - з позицій П. Юркевича і М. Бердяєва.

Ключові слова: розум, інтуїція, віра, знання.

**Мінєєв Р. С. Войно-Ясенецький і Папюс: світоглядні альтернативи //** Вчені записи ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 64.

У статті проводиться порівняння двох різних за своєю спрямованістю і за змістом світоглядів.

Ключові слова: енергія, початок світу, воля, любов.

## II секція. Методологія і семіотика

**Шоркін А. Д. Генезис означування //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 67.

У статті досліджується феномен означування на тлі короткої реконструкції поглядів традиційної гносеології і феноменології. Пропонується власна ідея побудови процесів означування. Проблема у цілому формулюється як антропологічне і генетичне розширення гносеології.

Ключові слова: означування, міф, антропологічні і генетичні підстави гносеології.

**Бакуменко В. Д., Руденко О. М. Інноваційні фільтри як інструмент забезпечення новизни наукового дослідження //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 71.

В статті розглядається зв'язок рішення наукової проблеми з розробкою нової теорії, науковою новизною як способом виходу зі старого знання з метою відкриття, розробки або формування нового знання.

Ключові слова: новизна, наукове дослідження, інновація, фільтри.

**Загороднюк В. П. Російський космізм і філософія науки //** Вчені записи ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 73.

В статті робиться спроба довести, що російський космізм В. Вернадського, В. Докучаєва, К. Щолковського, А. Чижевського з'явився своєрідною передумовою нового постнекласичного образу науки.

Ключові слова: гносеологія, гуманізація науки, космізм, позитивізм.

**Кизима В. В. ХХІ століття: вичерпання науки як завершення метаісторично-го циклу соціуму //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 76.

В порівняльній перспективі розглядаються особливі характеристики класичної науки, некласичної науки, постнекласичної науки. Особливу увагу надається тотал-логії як перспективному напряму знання.

Ключові слова: наука, метафізика, тотальність, наукова картина світу, тоталлогія.

**Гусаченко В. В. Проблема унікальності в техногеній цивілізації і методології ХХІ століття //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 78.

За допомогою співвідношення філософської спадщини Л. Шестової з теорією пізнання і методологією науки ХХІ століття, автор аргументує свою позицію про те, що розум, смисл, інтуїція все більш домінують над методом, але зовсім не позбавля-ються від нього.

Ключові слова: розум, техногенна цивілізація, інтуїція, унікальність, пізнання.

**Ратніков В. С. Про статус синергетичного підходу в сучасній методологічній культурі //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 82.

Аналізується статус синергетичного підходу в сучасній методології науки, вияв-ляються внутрішні труднощі і зовнішні перешкоди в становленні синергетики як глобальної методології.

Ключові слова: синергетика, глобалізація, моделі, теорія самоорганізації.

**Смірнов Г. С. Ноосферна історія: філософський універсум В.І.Вернадсько-го //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 83.

Через освоєння ноосферної парадигми автор по-новому інтерпретує традиційні форми розуміння історичного процесу, історичної свідомості і історичної діяльності.

Ключові слова: ноосфера, історія, діяльність, інформація, парадигма.

**Смірнов Д. Г. Універсальна (ноосферна) семіотика //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 84.

Аналізується позиція знака в універсумній семіотиці. Відокремлюються чотири стапи історії людської цивілізації: онтологія знака, гносеологія знака, аксіологія знака і праксесологія знака.

Ключові слова: знак, семіотика, ноосфера, універсум, інформація.

**Кудряшова Т. Б. Про модифікації модусів свідомості: футурологічний ас-пект //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 87.

Досліджуються сучасні засоби комунікації, в яких все більш домінує синтетичний аудіо-відеозапис, що сполучає в собі різномірні вербальні та звукові знаки й сим-боли, що спричиняє модифікацію свідомості індивіда.

Ключові слова: модуси свідомості, знак, комунікація, символ.

**Нікітіна В. В. Методологічна цінність філософських роздумів Л.Шестової для пізнання сучасного суспільства //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 89.

Однією з ключових ідей в роботах Л.Шестової з методології можна вважати твердження про те, що необхідність трансцендентальної пізнавальної діяльності є основою джерел і стимулів активізації різних підходів у соціальному пізнанні.

Ключові слова: пізнання, істина, трансцендентальність, віра.

**Юркевич Є. Н. Феноменологія герменевтики і філософія мови Г.Шпета //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 92.

При порівнянні традицій герменевтичної феноменології М. Гайдегера і Г.Шпета, автор приходить до висновку, що Г.Шпет виправдовує існування особливої східнослов'янської герменевтики.

Ключові слова: феноменологія, герменевтика, значення, культура, мова.

**Кривцова Л. О. Щодо семіотичної специфіки образотворчого мистецтва //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 92.

Автор статті розглядає художній знак, як щось, що не повідомляє готового значення, а пропонує «відкритий» смисл, досягти якого можна лише через розуміння того, як використано твір, саме в цьому і міститься своєрідна логіка смислу.

Ключові слова: розуміння, значення, художній знак, текст.

**Кулікова Т. М. Негомогенність в мережах бінарних опозицій //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 96.

В статті розглядаються значущі культурні і філософські опозиції: релятивізм і універсалізм, індивідуалізм і колективізм. Авторка підкреслює недієвість такої методології для вивчення процесів сучасного світу.

Ключові слова: методологія, бінарні опозиції, гомогенність.

**Павлов В. Л. Про деякі особливості сучасної філософії //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 98.

Автор критикує модні напрями сучасної філософії за панування безсистемного і розмитого плюралізму, за недостатність вчену енциклопедичного характеру і зайву спеціалізацію філософських досліджень.

Ключові слова: плюралізм, методологія, енциклопедичність.

**Тарасенко І. В. Проблема символу у вітчизняній філософії //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 100.

В статті автор визначає вітчизняну традицію вивчення символів, особливий акцент робиться на символізмі Г. Сковороди і З. Аверінцева. Через дослідження символів можливо обґрунтовано тлумачити основи буття і знання людини, культури в цілому.

Ключові слова: символ, Біблія, Софія.

**Тимофієв М. Ю. Семіотика в національних дослідженнях //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 103.

За допомогою семантичних, синтаксичних і прагматичних характеристик аналізу практик соціального конструювання національного дискурсу будеться розуміння специфіки формування семіосфери нації.

Ключові слова: нація, семіосфера, конструювання, росіяни в Україні.

**Чудомех В. М. «Неоматеріалізм» і перспективи постнатурфілософії //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 104.

На основі «неоматеріалістичного підходу» до «Ідеї природи», автор прогнозує появу декількох різних картин світу: природничо-наукової, картини «ідеї Всесвіту» і «Бінарної картини всесвіту».

Ключові слова: істина, картина світу, неоматеріалізм, бінарність.

**Товарниченко В. О. Роль раціональності у філософії господарства та права //**  
Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 107.

В статті, за допомогою вивчення текстів С.М. Булгакова, формується висновок про те, що раціональність виявляється необхідною умовою успішної господарської діяльності держави.

Ключові слова: раціональність, мораль, право, господарство.

**Микитенець О. Ю.** Проблема методу в сучасній вітчизняній філософській антропології // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 109.

Аналіз вітчизняної методологічної традиції автор починає з вивчення «діалогічного підходу» М. М. Бахтіна, продовжує крізь призму аналізу інтервальної методології Ф. В. Лазарєва і концептує особливу увагу на маргінальній антропології С. П. Гуріна.

Ключові слова: гуманітарна методологія, інтервал, маргінальність, діалог.

**Овчerenko O. B.** Онтологічний релятивізм у філософії мови Уїлларда Куайна // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 111.

В статті за допомогою аналізу конкретного прикладу висловлюються головні концепції мови У. Куайна: принцип невизначеності перекладу, принцип невизначеності теорії досвіду, принцип невизначеності зазначення і принцип онтологічної відносності.

Ключові слова: мова, сегмент, схема, релятивізм.

**Кабачевська К. В.** До питання про визначення хвилювих процесів в суспільному розвитку // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 113.

Авторка стверджує, що деякі фізичні поняття й терміни, будучи коректно адаптованими щодо відповідних смыслових контекстів можуть бути використані при аналізі соціальних процесів.

Ключові слова: хвиля, соціум, тренд.

**Панасенко О. І.** Порівняльний семантико-етимологічний аналіз термінів «мудрість» і «Софія» // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 115.

Автор розводить ці філософські терміни на підставі базової різниці в стимології і філософських культурах Заходу і Сходу. Вітчизняна філософія вивчала софіологію, тоді як «мудрість» була словом повсякденної мови.

Ключові слова: мудрість, Софія, етимологія, значення.

**Амік А. А.** Мусульманський Схід і християнський Захід: дві парадигми взаємного сприйняття // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 118.

Авторка стверджує, що існуючі сьогодні образи культури «Іншого» є задалекими від адекватного сприйняття, вони обтяжені численністю негативних стереотипів. Змінити ситуацію можливо за допомогою трансформації імагінативної парадигми в когнітивну.

Ключові слова: Інший, імідж, парадигма сприйняття, ідентичність.

### III секція. Культура й етика

**Берестовська Д. С.** Естетика П. А. Флоренського // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 121.

В статті розглядаються естетичні переконання філософа ХХ століття П. Флоренського, які склалися під впливом ідей неоплатонізма і патристики і стали втілен-

ням духовного досвіду російського православ'я і староруської художньої традиції. В статті зроблено акцент на те, що естетичне у П. Флоренського пов'язане з поняттям духовності. З цієї позиції розглянута категорія символу П. Флоренського у феноменологічному і онтологічному розумінні та виділені художні символи як вершина прояву природи символізму.

Ключові слова: естетичне, символ, символізм.

**Воєводін О. П. Регулятивна функція естетичного** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 129.

В статті аналізується місце, яке займають естетичні процеси серед соціальних інститутів, керівників масовою поведінкою людей. Естетична діяльність представлена як спеціалізована сфера штучного збудження емоцій, що робить її найважливішим соціальним механізмом пізнання, відбору і культывування соціальних форм чуттєвості, що відповідають потребам соціального розвитку.

Ключові слова: естетична діяльність, соціальні інститути, регулятивна функція.

**Зіннуррова Л. І. Культуротворча функція православ'я у вітчизняній філософії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 130.

Стаття присвячена благотворно-усмирючому, ущляхетнюючому впливу православ'я на культуротворчий процес і руську філософську думку як виразу високого духу російської народної релігійності.

Ключові слова: російська філософія, православ'я, культуротворчий процес.

**Савельєва М. Ю. Міфічний характер «етичного повороту» у філософії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 133.

Стаття присвячена створенню у філософії постмодерна універсальної технології етичного мислення як технології поведінки, дискурс навколо якої утворює сферу прикладної стики і є одним із проявів загального «міфічного повороту» в раціональності.

Ключові слова: філософія постмодерна, прикладна стика, технології поведінки.

**Худякова Н. Л. Структурно-генетична концепція цінностей** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 136.

В статті розглянуті результати досліджень груп теорій цінностей, що мають відношення до груп теорій аксіологичного трансценденталізма, аксіологичного нормативізму та аксіологичного психологізму, які показали, що одержані дані в цілому не суперечать структурно-генетичній концепції цінностей, але указують на те, що достатньою підставою виникнення цінностей може вважатися тільки онтологічна підставка.

Ключові слова: концепція цінностей, структурно-генетична концепція, онтологічна підставка.

**Бельський І. С. Етичний універсалізм і абсолютні цінності** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 138.

В статті затверджується, що розвиток техногенної цивілізації привів до ситуації, коли поодиночний вчинок окремої людини може зумовити долю всього людського роду. Очевидна суперечність між різноманіттям окремих соціально-групових систем моральних норм і загальнолюдськими наслідками їх реалізації народжує потребу в попуку універсальних етичних норм. Представленій в статті підхід до аналізу феномена абсолютних цінностей можна розглядати як альтернативу традиційному етичному універсалізму.

Ключові слова: етичний універсалізм, абсолютні цінності, індивідуальні цінності.

**Кур'янова І. О. Життєтворчість: філософія реальності //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 141.

В статті затверджується, що сучасна філософія постнекласичного періоду виступає в основному в життєвій та ситуативній формі свідомості – у формі практичного філософствування суб'єктів. В ситуації нестабільного стану культури зростає роль філософської творчості суб'єктів як реального інструменту розвитку суспільства.

Ключові слова: філософія постнекласичного періоду, практичне філософствування суб'єктів, життєтворчість.

**Бистрова С. П. Поняття «гуманізм»: класична і культур-антропологічна інтерпретація //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 145.

В статті розглянуто поняття «гуманізм» в класичній, некласичній і етнологічній інтерпретаціях. Ці три вида гуманізму інтегрують і просувають людське пізнання в трьох напрямах: в просторовому відношенні; в наборі засобів дослідження; і в «демократичному».

Ключові слова: гуманізм, класичний вид гуманізму, етнологічний підхід.

**Макогонова В. В. Шестов та проблема взаємодії філософії і літератури в сучасній культурі //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 147.

Стаття присвячена аналізу актуальної проблеми взаємодії філософії та літератури і осмисленню ества філософії через визначення форм її взаємодії з мистецтвом на прикладі російської культури Срібного століття і, зокрема, творчості Л. Шестова – оригінального мислителя неакадемічного типу.

Ключові слова: філософія, література, творчість Л. Шестова.

**Наливайко І. М. Засоби тематизації повсякденності в російській та західній філософських традиціях //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 149.

В статті розглядається феномен повсякденності в діалозі різних культурних і філософських традицій, що дозволило автору виділити як онтологічний, так і культурологічний зразки проблеми. В центрі уваги – філософія повсякденності В. Розанова як найяскравіша версія даної теми в просторі російської культури.

Ключові слова: сучасна філософія, феномен повсякденності.

**Кулсарієва А. Т. Переклад як феномен діалогу культур //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 151.

В статті розглядається переклад як вид духовної діяльності людини, дається філософсько-культурологічний аналіз перекладу. Автор статті затверджує, що переклад – один із каналів комунікації культур, здатний стати засобом зближення національних культур, їх взаємного зображення.

Ключові слова: діалог культур, переклад, національна мова.

**Шевцов С. В. Міфологічні підстави трагедії Софокла «Цар Едіп» //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 152.

Стаття присвячена проясненню трансцендентально-антропологічних підстав поетичного мислення. На думку автора, міф про Едіпа задає одну з парадигм європейської культури: метафізичний зміст його трагічної долі – це трагедія самопізнання.

Ключові слова: міф, трагедія, самопізнання.

**Архангельська А. С. Інтегративна роль ціннісної функції філософії //** Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 155.

В статті розглядається проблема етики, як душі аксіології, а аксіології як найважливішої функції філософії, оскільки її належить об'єднувальна роль у всій культурі гуманітарного знання.

Ключові слова: цінності, етика, аксіологія.

**Бондар С. І., Бондар Т. О.** Категорія «благо» в утопічному часі: досвід (не)утіленості // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 157.

В статті автори показують, що утопічний час тісно пов'язаний з «чистою» позаісторичною дійсністю, яка безпосередньо впливає на інтерпретацію дійсності і, відповідно, на утіленість/неутіленість утопічного блага.

Ключові слова: благо, утопія, утіленість.

**Баєва Л. В.** Цінності людини як чинник свободи // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 159.

Стаття присвячена філософсько-антропологічному дослідженню відвертості природи людини і ціннісним підвалинам його діяльності. Всі види цінностей розглядаються автором як пов'язані з вирішенням ключових проблем існування. Створення екзистенціальної аксіології сприятиме, на думку автора, затвердженню духовної свободи індивіда.

Ключові слова: цінності, свобода, екзистенціальна аксіологія.

**Осєтрова О. О.** Проблема смерті та самогубства як наслідок ускладнення людської організації // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 162.

В статті важливим моментом виступає те, що самогубство – це сегмент феномену смерті в цілому, і один із шляхів подолання зростання кривої самогубств повинна стати одночасна націленість на духовне людини і суспільства, відкритих для взаємного діалогу, що припускає розуміння і участь обох сторін.

Ключові слова: безсмертя, смерть, суйцид.

**Парамонова С. П.** Творчість, прагматика і гедоніка як етичні універсалії в оцінці фаворитизму // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 164.

Стаття присвячена проблемі типологізації етичної свідомості, основою якої виступають етичні універсалії. Типи моральної свідомості – комунотарист, прагматик, гедоніст, на думку автора, є конструктами, які більш-менш адекватно відображають реальність.

Ключові слова: моральна свідомість, етичні універсалії, фаворитизм.

**Савостьянова М. В.** Наука як цінність, як ідея і як факт // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 167.

Стаття присвячена проблемі цінності науки в контексті осмислення кризи сучасної свідомості. Розглядаючи науку в системі гуманістичних цінностей, автор, визначаючи сутність гуманізму як певного типу світогляду, приходить до висловку про протистояння гуманізму і науки в умовах кризисогенного розвитку нашої цивілізації.

Ключові слова: цінність, гуманізм, наука.

**Барикін Ю. В.** Гуманізація суспільного розвитку як закономірність // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 169.

Стаття присвячена вирішенню філософією однієї з головних задач – пошуку гармонійної людини і людяності. В статті простежується історія розвитку гумані-

стичних ідей і робиться висновок про необхідність формування усвідомленого ціннісного відношення людей до природи, суспільства і до самих себе як умови справжнього людського існування.

Ключові слова: цінності, гуманізм, людяність.

**Ерофеєва К. Л. Родова та індивідуальна сутність людини: діалектика загального і одиничного** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 172.

В статті розглядається проблема людської суті у взаємозв'язку родового і індивідуального в ній. Автор робить висновок про мінливість індивідуальної і родової сутності людини, але вважає її осягнення все-таки можливим.

Ключові слова: індивідуальна сутність, родова сутність людини, мінливість.

**Казаницева С. А. Проблема духовного в контексті сучасної культури та цивілізації** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 175.

У статті аналізується стрімке згасання духовності внаслідок наступу цивілізації на культуру.

Ключові слова: цивілізація, культура, духовність.

**Переход С. О. Характеристика абсолютної Добра в російській релігійній філософії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 175.

Стаття присвячена дослідженню етичних аспектів людського буття в роботах російських релігійних філософів Срібного століття.

Ключові слова: добро, моральність, релігія.

**Брижань О. Ю. Російські філософи про умогляд у фарбах** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 178.

Стаття присвячена дослідженню російським релігійним філософом початку двадцятого століття П. Флоренським проблеми існування релігійного живопису і її особливостей.

Ключові слова: іконографія, пряма і зворотна перспектива.

**Куровська О. С. Символ як універсальна категорія розуміння культури** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 179.

В статті символ розглядається у зв'язку з проблемами культурного контексту, що дозволяє автору тлумачити його як специфічно людський, діяльнісно зорієнтований феномен.

Ключові слова: культура, універсальна категорія, символ.

**Могдальова І. В. Проблема суйциду: аксіологічний аналіз** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 181.

Стаття присвячена одній з основних проблем філософії – проблемі людини і його природи. В статті аналізується «типаж» самовбивці. Йдеться про вибір людиною власного «Я», тобто життевого стилю і системи цінностей.

Ключові слова: аксіологія, природа людини, суйцид.

**Сероштан С. І. Мaska і її місце в тріаді «лик-лицо-личина»** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 182.

Стаття присвячена аналізу сутності маски в культурі і вчення П. Флоренського про три рівні явлення абсолютноого в емпіричній особистості.

Ключові слова: культура, особистість, маска.

**Подольська Т. В. Філософія нарративу та проблема ідентичності** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 184.

Стаття присвячена аналізу нарратива як засобу організації тексту в культурі постмодерна та форми дискурсу, що має відношення до ієрсонального життя людини.

Ключові слова: нарратив, проблема ідентичності, культура постмодерна.

**Зайцев К. О. Формування світської моральної свідомості та його проблеми** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 187.

Стаття присвячена актуальній для сучасного суспільства проблемі формування і функціонування світської моральної свідомості, а також аналізу проблем, з якими сучасна світська моральна свідомість стикається.

Ключові слова: світська моральна свідомість, релігійна свідомість, ескулярина культура.

**Нікішина Н. В. Проблема сублімації любові** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 189.

Стаття присвячена одній з центральних проблем екзістенції – сублімації потреб і цінностей, а саме, процесу сублімації любові як базової цінності особистості.

Ключові слова: екзістенція, любов, сублімація.

**Лісіцина О. Ю. Символіка кольору і світла в живописі Феофана Грека** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 190.

В статті розглядається проблема символу як посередника між світом «горним» і «долінним». Проблема світла і кольору як модифікації і реалізації «прекрасного», що відігравала особливу роль у візантійській естетиці, аналізується в статті на прикладі творчості найвидатнішого іконописця, що з'єднав візантійську і староруську традиції, Ф. Грека.

Ключові слова: символ, іконопис, світло, колір.

**Чупахина І. В. Взаємодія культури і субкультур (ціннісний рівень)** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 192.

У статті аналізується співвідношення культури і субкультур на основі аксіологічного підходу щодо тлумачення цієї проблеми. Пропонується типологія субкультур на підставі їхніх відносин до світогляду, з одного боку, і до дійсності - з іншого.

Ключові слова: субкультура, субкультурне середовище, цінності.

**Турпетко А. С. Любов як етична універсалія** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 195.

В статті у якості етичної універсалії розглядається любов до Бога, до людей та себелюбство. Автор затверджує, що любов є етичною універсалією, оскільки вона нерозривно пов'язана з цариною моралі і моральності.

Ключові слова: любов, мораль, моральність, етичні універсалії.

#### IV секція. Політична філософія

**Малафєєв Л. Ф., Лукаш В. Я. Соціальна безвихідь неолібералізму** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 197.

В тезах розглядаються результати реалізації програм сучасного неолібералізму в Україні та розвинених країнах Заходу, робиться висновок про те, що неолібералізм привів до глибокої кризи суспільної свідомості та масової соціальної знедоленості населення.

Ключові слова: неолібералізм, демократія, соціальні цінності, відчуження.

**Войтович Р. В. Цивілізаційні стандарти та модернізаційні концепти формування принципу відкритості в політичній філософії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 199.

В тезах розглядаються гносеологічні можливості сучасної політичної філософії в умовах процесів глобалізації і модернізації.

Ключові слова: цивілізаційні стандарти, глобалізація, модернізація, політичний концепт, діалог.

**Шрейдер В. Ф. Суспільна експертиза як форма цивільної дії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 201.

Суспільна експертиза розглядається як одна з форм громадянських ініціатив, як базова умова формування громадянської згоди й становлення громадянського суспільства.

Ключові слова: експерт, суспільна експертиза, цивільна ініціатива, цивільна згода, цивільна дія.

**Гонюкова Л. В. Відкритість і прозорість у створенні політики як нова парадигма вітчизняної політичної філософії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 207.

В тезах досліджується зміст концептів «відкритість» і «прозорість» в політичній філософії ХХ в., а також їх значення в політичному дискурсі сучасної України.

Ключові слова: політичний дискурс, відвертість, прозорість, комунікація, цінності, система.

**Кузьмін М. М. Суспільство та культура: дослідження абстракції або ідеологічні орієнтації?** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 209.

В тезах аналізується дві моделі дослідницьких практик в соціальних науках: соціоцентризм і культуроцентризм, аналізуються питання ідеологічного протистояння в методологічних суперечках.

Ключові слова: соціоцентризм, культуроцентризм, цінності, лібералізм, консерватизм.

**Кузьмін П. В. Суперечності опозиційної політичної діяльності в сучасній Україні та деякі шляхи їх вирішення** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 212.

В тезах розглядаються деякі аспекти опозиційної політичної діяльності в період президентства В. А. Ющенко.

Ключові слова: опозиція, політична діяльність, політичний режим, авторитаризм, бюрократія.

**Ніколко М. В. Дослідження сучасної політичної культури: актуалізація образу Трікстера** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 214.

В тезах вивчається образ Трікстера як сучасного типу культурного героя на пострадянському просторі, формулюється висновок, що активізація даного образу знаменує собою факт завершення культурного переходу.

Ключові слова: політична культура, культурний герой, пострадянська і протодемократична культура, культурний переход.

**Павлов Ю. В. Синергетичні моделі в сучасній політичній філософії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 216.

В тезах розглядаються методологічні досягнення теорії самоорганізації в системному аналізі політичного життя суспільства, що дозволяє осмислити і охарактеризувати мікрофізику політичного порядку, пояснити його закономірності.

Ключові слова: синергетика, аналіз, пелінгійні процеси, структурна впорядкованість, біfurкація.

**Крилов В. С. Слово і вчинок у політиці: реалізація деяких природжених програм соціальної поведінки** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 218.

В тезах розглядаються гносеологічні можливості біополітики у вивчені утворення соціальних структур і соціальних процесів.

Ключові слова: біополітика, етологія, домінантне положення, лідерство.

**Мезенцев Ю. Л., Мезенцева В. Д. Методологічні основи нації і національних відносин** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 223.

В тезах здійснюється аналіз природи нації і національних відносин з позицій «Філософії гармонії» В. Н. Сагатовського. Обґрунтуються переваги даного методологічного підходу.

Ключові слова: нація, національні відносини, етнос, громадянське суспільство, культурна спільність, цінності, гармонія.

**Крем В. М. Крим на шляху глобального проникнення Заходу до південних кордонів України і Росії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 226.

В тезах розглядається геополітичне положення Криму з стародавніх епох до теперішнього часу.

Ключові слова: Крим, геополітика, російська політика, національні інтереси, експансія.

**Дюльберова Л. Я. Політичний розвиток і національна інтеграція в Україні** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 227.

В тезах вивчаються тенденції розвитку української політичної системи, особлива увага надається змісту взаємостосунків між державою і суспільством.

Ключові слова: громадянське суспільство, «тіньовизація» суспільства, діалог, національна інтеграція, соціополітичні трансформації.

**Гадеев А. В. Філософський аналіз гітлерівської доктрини національно-державних інтересів Німеччини** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 230.

В тезах розглянута ідеологічна база нацистської держави в Німеччині, проаналізована концепція «нового порядку» в зовнішній і внутрішній політиці А. Гітлера.

Ключові слова: ідеологія, політика, націонал-соціалізм, війна, теорія расової переваги.

**Мітіна І. В. Концепції справедливого суспільства: ретроспектива двох традицій російської філософії** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 233.

В тезах аналізується концепт «справедливість» в історії російської філософії, особливу увагу надано концепціям таких авторитетних філософів як Вл. Солов'йов, М.Г. Чернишевський, Н.Н. Алексеев, Л. Шестов.

Ключові слова: справедливість, справедливе суспільство, цінності, ідеальний порядок, право.

**Мамченко Н. В. Правові цінності і справедливість** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 236.

У статті розглянуто основні правові цінності як джерело правосвідомості. Запропоновано вирішення конфлікту між інституційною і персональною справедливістю на основі тлумачення прав людини.

Ключові слова: універсальна, інституційна і персональна справедливість, правова цінність.

**Гончарова Н. І. Етичне та правове осмислення проблеми вікимністі в сучасному суспільстві** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 241.

В тезах розглядається становлення нової галузі знання вікимології, виділяється низка чинників, які можуть бути використані як оцінні характеристики соціуму, що об'єктивно відображають рівень його вікимизованості.

Ключові слова: вікимність, кримінологія, соціум, конформізм, агресивність.

**Курта О. О. Феномен злочину: соціально-філософський аналіз** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 244.

В тезах розглядається правовий та законодавчий статус злочину, аморального вчинку, а також правопорушення, аналізуються соціальні причини зростання злочинності в Україні.

Ключові слова: злочин, правопорушення, аморальний вчинок, виправна система, соціальна адаптація.

**Супруненко О. С. Феномен насильства: витонченість проявів** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 246.

В тезах розглядається концепт «насильство» у філософських напрямах ХІХ-ХХ ст., особливу увагу надається «інформаційному насильству», як особливості постіндустріального суспільства.

Ключові слова: насильство, інформаційне суспільство, індивід, енергія тонкого тіла.

**Гринь О. Н. Суверенітет особистості в сучасній Україні** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 248.

В тезах розглядається роль суверенітету в системі соціальних зв'язків сучасної України.

Ключові слова: суверенітет, свобода, права людини.

**Данилюк А. Л. Агресія та її роль в суспільстві** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 250.

В тезах агресія розглядається як одна з головних рушійних сил суспільного, культурного і цивілізаційного прогресу.

Ключові слова: агресія, прогрес, конфлікт, влада, лідерство.

**Збрицька Л. Г. Тероризм як міфологема сучасного суспільства** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 252.

В тезах розглядається еволюція тероризму як міфу, виявляються його функції в сучасному світі.

Ключові слова: тероризм, міф, міфологема, світовий порядок.

**Михайлів О. М. Державний бюджет України як чинник розвитку демократичних відносин** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 254.

В тезах розглядається роль державних бюджетів у формуванні демократичної

системи в Європі, робиться висновок про те, що в сучасній Україні державні бюджети не сприяють розвитку і зміцненню демократичних відносин.

Ключові слова: державний бюджет, демократія, середній клас.

**Бондаренко О. В. Особливості релігійної духовності в історії України і їх вплив на стан економічної ментальності сучасної України** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 258.

В тезах розглядається еволюція українського релігійного світогляду і його роль в духовному житті сучасної України.

Ключові слова: світогляд, менталітет, духовність, язичество, атеїзм.

**Семиколенов В. М. Роль моральної рефлексії в інформаційному суспільстві** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 262.

В тезах розглядаються негативні аспекти розвитку інформаційних технологій та способи їх подолання.

Ключові слова: суспільство, людина, ЗМІ, Інтернет, інформація, мораль, культура, цінності.

**Шавкун І. Г. Етичні категорії сучасного менеджменту освіти** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 264.

В тезах розглядається понятійний апарат ділової етики з погляду сучасної корпоративної культури організацій.

Ключові слова: етика, ділова етика, соціальний контракт, гипернорми, конфлікт.

**Горбань О. В. Філософія освіти в контексті переходу до Болонського процесу** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 266.

В тезах розглядається проблема органічного поєднання болонських стандартів освіти і вітчизняних традицій вищої школі.

Ключові слова: освітні парадигми, національна освіта, стандартизація, суб'єкти учбового процесу.

**Шевченко О. К. Специфіка здійснення влади в сучасній Україні** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 268.

В тезах розглядаються чинники її умови здійснення влади в сучасній Україні, аналізуються можливості української влади щодо системних трансформацій.

Ключові слова: влада, національна держава, громадянське суспільство, етнокультурний плюралізм.

**Ремез Л. В. Політичний анекdot як соціокультурний феномен** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 271.

В тезах розглядаються типи політичних анекдотів, аналізується процес їх формування і вплив на суспільно-політичне життя країни.

Ключові слова: політика, анекdot, гумор, фольклор, шарж, карикатура.

**Трубнякова О. С. Принципи сучасної гендерної політики країн Західу (соціокультурне обґрунтування)** // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 274.

В тезах розглядається становлення і розвиток гендерної теорії, особливу увагу надається ролі політики і суспільно-політичних інститутів у забезпеченні гендерної рівності.

Ключові слова: гендер, рівність, справедливість, політика, соціум, суспільно-політичні структури.

**Теоретичний семінар «Сучасні типи логічних задач»**

**Тягло О. В.** Зваження сили аргументів з незалежними резонами // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 277.

Задача знаходження сили аргументів з незалежними резонами визначена як така, що має практичні витоки у юридичній практиці.

Ключові слова: логічна ймовірність, сила аргументів, істинність резонів.

**Бистров П. І.** Типи логічних задач та методи їх розв'язання // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 279.

Виділено п'ять типів логічних задач та п'ять методів їх розв'язання.

Ключові слова: логічна задача, метод, навчання.

**Мануйлов В. Т.** Логічні задачі на визначення відношень між поняттями за об'ємом // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 281.

Запропоновано розв'язання задач на визначення відношень між поняттями за об'ємом із використанням мови кванторної логіки.

Ключові слова: поняття, об'єм поняття, відношення між об'ємами понять.

**Коротченко Ю. М.** Про один підклас класу примітивних логік // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 283.

Запропоновано поширення класу задач примітивних логік за рахунок завдання класу вербальних задач.

Ключові слова: обчислення, примітивні логіки, вербальна задача.

**Сарачева А. С.** Формалізація деяких цікавих задач на означуваність // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 285.

Розв'язання задач В. Нормана, як таких, що є суттєвими логічними, представлено у формалізованому вигляді.

Ключові слова: логічна задача, означуваність, алгоритм розв'язання задачі.

**Тарашилова Ю. А.** Світи катастроф // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 288.

Запропоновано логіку, що надає можливість визначати чинники, які ведуть до катастрофи, їхні взаємодії та результати цих взаємодій.

Ключові слова: правильна логіка, можливий світ, привнесене значення.

**Павленко С. В.** Загальна характеристика задач на програмну означуваність // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 291.

Дається характеристика та класифікація задач на програмну означуваність.

Ключові слова: аналітична означуваність, програмна означуваність, машина Поста.

**Ніколко В. М.** Класи задач на означуваність // Вчені записки ТНУ. Серія: Філософія. 2006. – Т. 19 (58). № 1. С. 293.

Виділено три класи задач на означуваність: на мовний або мислений вираз предмета, що визначається, на онтологічну та на розшукову означуваність. Наведено приклади.

Ключові слова: визначення, означуваність, онтологічна означуваність, розшукова означуваність.

## SUMMARY

### **Panel I. The Metaphysical Intention of Native Philosophy**

**Tsvetkov A. P.** Native philosophy as philosophical problem // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 4.

An attempt to represent native philosophy as an summary of basic its conceptions considered in the form of antinomies is undertaken in the article. Directions and possibilities in permission of the described antinomies are indicated.

Keywords: antinomy of status of philosophy, antinomy of vsechninstva, antinomy of freedom, antinomy of sense.

**Volkogonova O. D.** Philosophy for the society or philosophy for selfness? // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 9.

The problem of self-determination of native philosophy is considered in the article. The short reconstruction of native philosophy through comparison of its external and internal history is carried out to that end.

Keywords: philosophy in the spiritual life, internal and social aspects of philosophy.

**Lazarev F. V.** Wisdom for the Slavonic choice // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 11.

A question about possibilities of Slavonic world to pull out and realize certain cultural and historical initiative in the conditions of necessity of realization of fate choice is put in the article. The positive scenario of the desired future is offered.

Keywords: tradition, wisdom, strategies of survival.

**Alyaev G. E.** About possibility and impossibility of religious philosophy (the issues of S. L. Frank) // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 14.

The phenomenon of ground of S. L. Frank's status of religious philosophy on the basis of «logical-intuitive unity of logic and intuition» is explored in the article.

Keywords: religious intuition, intuition bases of logical thought, rational understanding of rationally incomprehensible.

**Stepanenko I. V.** Cognitive possibilities of faith and reason in L.Shestov's philosophical conception // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 17.

In the article the problem of interpretation of Shestov's correlation of reason-necessity and faith-freedom is put.

Keywords: faith, reason, freedom, necessity.

**Voznyak V. S.** The Problem of correlation of reason and intelligence in S. N. Bulgakov's and V. F. Ern's philosophies // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 18.

Thin distinctions and nuances in area of the senses understood by efforts of reason and reason are analyzed in the article.

Keywords: Ratio, Logos, reason, intelligence.

**Okorokov V. B. About the «openness» of modern consciousness (the problem of «openness» of thought in the L. Shestov's works and other thinkers of a XX century) // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 21.**

The phenomenon of «openness» of consciousness inherent to modern western philosophy, and which, is explored in the article, as an author showed, L. Shestov was first described.

Keywords: «openness» of consciousness, rule of «openness».

**Arhangelskaya A. S., Trofimov A. A. Correlation of religious and secular world's in the creative fate of Vladimir Solov'ev // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 22.**

The problem of correlation of religious and secular in the V. Solov'ev's life and the creation is put in the article.

Keywords: religious and secular.

**Evtushenko R. A., Pronyakin V. I. Christianity: Theology and philosophy. Western-east parallels // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 24.**

In the article the problem of «survival» and adaptation is explored Christian, mainly, orthodoxial philosophy, and also theology - in the cultural environment of postmodern.

Keywords: religion symbolism, metaphysics.

**Olenich T. S. Transformation of Russian religious sects in of the Russian religious philosophers issues (the philosophical-cultural aspect) // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 27.**

Evaluations of the phenomenon of Russian religious sects are examined in the article, outspoken V. Solov'ev, F. Dostoevskiy, N. Berdyaev and V. Rozanov.

Keywords: Russian sects, «Russian faith».

**Prokopenko V. V. Lev Shestov about overcoming of metaphysics // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 29.**

In the article is explored the critic of L. Shestov of metaphysical reason of European philosophy from positions of metaphysics of «groundlessness».

Keywords: metaphysics, metaphysical reason, metaphysical axioms.

**Bessarabova M. L. Philosophical recoveries of sight of L. Shestov in the context of modern «philosophy of instability» // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 31.**

In the article the thought is grounded about justified of inefficient argumentation on the path of rational cognition of truth – with the pointer to position of Lev Shestov.

Keywords: philosophy of instability, philosophy of groundlessness, new rationality.

**Satsik I. K. The Problem of “imyaslaviya”, as nonclassic case of Pavel Florenskiy // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 34.**

The phenomenon of imyaslaviya in interpretation of Pavel Florenskiy by means of analysis of its philosophy of language is explored in the article, that allowed an author to enter in the region of isihasm connotation.

Keywords: silence, imyaslavic, synergy, word.

**Petrushin A. A. The Philosophy of N. A. Berdyaev in the metaphysical opposition «East- West»** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 36.

The kognitivnie and gnostic extremes of metaphysical universalizma in the riverbed of the N ideas are analysed in the article. Berdyaeva.

Keywords: metaphysical thought, world view options.

**Titarenko S. A. Religious philosophy of Nikolay Berdyaev** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 38.

The attempt of Russian consciousness to account for transcendent reality from positions of Christianity on the example of the religious philosophy of N. Berdyaev is explored in the article.

Keywords: transcendent reality, idea of Bogochelestva, mysticism and creation.

**Okeanskaya G. L. Cosmological status of language in S. N. Bulgakov's «Philosophy of the name»** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 41.

In the article the ontological conception of S. N. Bulgakov is grounded about a language as about existential, instead of it is not simple to the sign system.

Keywords: antignostic kosmologizm, language and space, antropokosmizm reality.

**Shichanina Yu. V. “Inomernyi” man: native philosophy in search of anthropological measure.** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 44.

A few meta-anthropological models of understanding of man and measure of human are analysed in the article, actuality of idea of a(others)-mesuared i is grounded.

Keywords: a(others)-mesuared, meta-anthropology.

**Korableva V. N. Idea of generations in the “supramoralizm” of N. F. Fedorov: modern context** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 46.

The actual context of the known idea of N. F. Fedorov about solidarity of generations as unique possibility of achievement of the real immortality of humanity is reproduced in the article.

Keywords: supramoralizm, unity of generations.

**Kushnarenko Ya. V. Axiology of N.O.Losskiy in the context of distinction of classic and nonclassical rationality** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 48.

In the article the maintenance is analyzed notion of value in the context of pure and due on a background classic and nonclassical rationality.

Keywords: value, debt, due and existence..

**Aleksandrova E. S. The content of category of economy in S.N.Bulgakov's issues** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 51.

The decision, which made by Bulgakov of notion of economy in the context of its «Philosophy of economy» is examined in the article.

Keywords: economy, ontological roots of economy.

**Stepanenko M. D. Philosophical anthropology of L.Shestov: possibility of interpretation in the theoretical field of vital competence of personality** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 52.

Research of reception of the philosophical-anthropological ideas of L. Shestov in the context of the problem field of vital competence of personality is conducted in the article.

Keywords: vital competence of personality.

**Limarenko A. S. The problem of "bogochelovechestvo" and sense of life in N. A. Berdyaev's philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 55.

The philosophical anthropology of N. Berdyaev, in the basis of which man combining in itself the God and freedom, is analyzed in the article.

Keywords: bogochelovechestvo, freedom, creation.

**Juk I. V. Information society or "darkness" of Enlightenment? (After «Twilight Of Enlightenment» of V. V. Rozanov)** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 58.

The modern collisions of the phenomenon of the Enlightenment regress in that semantic context which was set by V. V. Rozanov are explored in the article.

Keywords: myth of Enlightenment, informative company.

**Dubrovina K. O. Possibility of spiritual knowledge in philosophies of P. Yurkevich and N. Berdyaev** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 62.

Possibility of cognition of that is outside human senses reason from the P. Yurkevich and N. Berdyaev positions is analyzed in the article.

Keywords: reason, intuition, faith, knowledge.

**Mineev R. S. Voyno-Yasenetskiy and Papus: worldview alternatives** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 64.

In the article a comparison of two different is made on an orientation and on maintenance world views.

Keywords: energy, world origin, will, love.

## Panel II. Methodology and Semiotics

**Shorkin A. D. The genesis of the meaning** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 67.

The phenomenon of meaning via short reconstruction of traditional phenomenology and epistemology is considering. The new idea of process of meaning is constructing. Anthropological and genetic outcome to the problem is forming.

Keywords: about meaning, myth, anthropological and genetic basis of epistemology.

**Bakumenko V. D., Rudenko O. M. Innovative filters as an instrument of providing of novelty of scientific research** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 71.

In the article the link of decision of scientific problem with development of a new theory is examined, with a scientific novelty as a the method for scopes old knowledge with the target of opening, development or forming of a new knowledge.

Keywords: novelty, scientific research, innovation, filters.

**Zagorodnyuk V. P. Russian "cosmism" and philosophy of science** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 73.

In the article an attempt to prove is undertaken, that Russian cosmism of V. Vernadskiy, V. Dokuchaev, K. Tsiolkovksy, A. Chigevskiy was original pre-flows of a new post-non-classic appearance of science.

Keywords: epistemology, humanization of science, cosmism, positivism.

**Kizima V. V. XXI century: exhausting of science as completion of meta-historical cycle of society** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 76.

In a comparative perspective the special characteristics of classic science, non-classic science, post-non-classic science are examined. The special attention is spared totallogy as to perspective direction of knowledge.

Keywords: science, metaphysics, totality, scientific picture of the world, totallogy.

**Gusachenko V. V. The problem of uniqueness in industrial civilization and methodology of XXI century** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 79.

Via correlation of the philosophical ideas of L. Shestov with the theory of cognition and methodology of science of XXI century, an author argues the position about that reason, sense, intuition more prevail above a method, but are not quite delivered from it.

Keywords: reason, industrial civilization, intuition, uniqueness, cognition.

**Ratnikov V. S. About status of synergetic approach in a modern methodological culture** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 82.

Status of synergetic approach in modern methodology of science is analyzed, internal difficulties and external obstacles in becoming of synergetic as global methodology come to light.

Keywords: synergetic, globalization, models, theory of self-organization.

**Smirnov G. S. Noos-sphere history: philosophical universe of V.I. Vernadskiy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 82.

Through mastering of noos-sphere paradigm an author newly interprets the traditional forms of understanding of history process, history consciousness and history activity.

Keywords: noos-sphere, history, activity, information, paradigm.

**Smirnov D. G. The universal (noos-sphere) semiotic** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 84.

Position of sign in universal semiotic is analyzed. Four stages of history of human civilization are selected: ontology of sign, epistemology of sign, axiology sign and praxiology sign.

Keywords: sign, semiotic, noos-sphere, universe, information.

**Kudryashova T. B. About modifications of moduses of consciousness: futuristic view** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 87.

The modern methods of communication, in which the synthetic audio-visual tape connecting in itself opposite verbal and sound sign are explored. That results in modification of consciousness of individual.

Keywords: moduses of consciousness, sign, communication, symbol.

**Nikitina V. V. The methodological value of the philosophical reflections of L. Shestov for understanding of modern society** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 89.

One of key ideas in the L. Shestov's methodological works about that the necessity of transnational epistemological activity is the basis of sources of activation of different approaches in social cognition.

Keywords: cognition, truth, transnationality, faith.

**Yurkevich E. N. Hermeneutics phenomenology and G. Shpet's philosophy of the language** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 92.

In comparison of traditions of Hermeneutics phenomenology M. Heidegger and G. Shpet, an author comes to conclusion, that G. Shpet justifies special east-slavonic Hermeneutics.

Keywords: phenomenology, Hermeneutic; sense, culture, language.

**Krivtsova L. A. About the semiotic specific of fine art** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 93.

The author of the article examines an artistic sign, as something, that does not report the prepared denotation, and offers the «opened» sense, Exactly herein and there is original logic of sense.

Keywords: understanding, sense, artistic sign, text.

**Kulikova T. N. Non-homogeneity in the networks of binary oppositions** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 96.

In the article meaningful oppositions cultural and philosophical are examined: relativism and universalism, individualism and collectivism. An author underlines non-effectiveness of such methodology for the study of processes of modern world.

Keywords: methodology, binary oppositions, homogeneity.

**Pavlov V. L. About some features of modern philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 98.

An author criticizes fashionable directions of modern philosophy for domination of nonsystematic and pluralism washed out, lack of studies of encyclopedic character and superfluous specialization of philosophical researches.

Keywords: pluralism, methodology, encyclopaedia.

**Tarasenko I. V. The problem of symbol in native philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 100.

Native tradition of study of symbols interpreting in the article. The special accent is done on the G. Skovoroda's and S. Averintsev's symbolism. Through research of symbols possibly it is grounded to interpret bases of being and knowledge of man, culture on the whole.

Keywords: symbol, Bible, Sophia.

**Timofeev M. Yu. Semiotics in national studies** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 103.

By means the descriptions of analysis semantic, syntactic and pragmatic the practices of the social constructing of national discourse is constructing understanding of specific of forming of semio-sphere nation.

Keywords: Nation, semio-sphere, constructing, Russians in Ukraine.

**Chudomeh V. N. «Neomaterializm» and prospects of natural post-philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 104.

On the basis of «new -materialistic approach» to «Idea of nature» an author prepared

appearance of a few different pictures of world: scientific, picture of «idea of the Universe» and «Binary picture of the Universe».

Keywords: truth, world picture, neomaterialism, binary.

**Tovarnichenko V. A. Role of rationality in philosophy of economy and law /**  
 // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 107.

In the article, by the study of the texts S. Bulgakov, the conclusion about that rationality is the necessary condition of successful economic activity of the state is formed.

Keywords: rationality, moral, law, economy.

**Mikitenets A. Yu. The problem of method in modern native philosophical anthropology** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 109.

An author begins the analysis of native methodological tradition with the study of the «dialogic approach» of M. Bahtin, continues through the prism of analysis of the interval methodology F. Lazarev and especially attracts attention on the anthropology of marginality S. Gurin.

Keywords: humanitarian methodology, interval, marginality, dialog.

**Ovcherenko O. V. Ontological relativism in philosophy of language of U. Quine**  
 // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 111.

In the article on the analysis of concrete example main conceptions of language of U. Quine are expounded: principle of vagueness of translation, principle of vagueness of theory of experience, principle of vagueness of pointing and principle of ontological relativity.

Keywords: language, segment, scheme, relativism.

**Kabachevskaya K. V. To the question about description of waves processes in social development** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 113.

An author asserts that some physical notions and terms, being correctly adapted in the proper semantic context can be used for the analysis of social processes.

Keywords: wave, society, trend.

**Panasenko O. I. Comparative semantic-etymological analysis of terms "Wisdom" and "Sophia"** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 115.

An author conducts these philosophical terms on the ground of base difference in etymology and philosophical cultures of the West and the East. Native philosophy studied sophiology, while «wisdom» was the word of ordinary language.

Keywords: wisdom, Sophia, etymology, value.

**Atik A. A. The Moslem East and The Christian West: two paradigms of reciprocal perception** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 118.

An author asserts that appearances of culture of «Alter» existing today are distant from adequate perception, they are burdened in a number of negative stereotypes and prejudices. To change situation it is possible by means the transformation from imagination paradigm to cognitive one.

Keywords: Alter, image, paradigm of perception, identity.

**Panel III. Culture and Ethics**

**Berestovskaya D. S. Aesthetic of P. A. Florenskiy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 121.

In the article the aesthetic views of thinker of a XX century of Florenskiy P., which were folded under influencing of ideas of neoplatonism and patristics and become embodiment of spiritual experience of Russian orthodoxy and Old Russian artistic tradition, are examined. In the article an accent on that the aesthetic of P. Florenskiy is related to notion of spirituality is done. From this position a character category is considered of P. Florenskiy in understanding of phenomenological and ontological and artistic characters as top of display of nature of symbolism are selected.

Keywords: aesthetic, symbol, symbolism.

**Voevodin A. P. Regulative function of aesthetic** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 123.

In the article a place which are occupied by aesthetic processes among social institutes is analyzed, managers by the mass conduct of people. Aesthetic activity is represented as the specialized sphere of artificial excitation of emotions, that does it by the major social mechanism of cognition, selection and cultivation of answering the necessities of social development of social forms of sensuality.

Keywords: aesthetic activity, social institutes, regulative function.

**Zinnurova L. I. Cultural and creative functions of orthodoxy in native philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 130.

The article is devoted to influence of orthodoxy salutary-pacifying, ennobling on a cultural and creative processes and Russian philosophical thought as to expression of high spirit of the Russian religiousness.

Keywords: Russian philosophy, orthodoxy, cultural and creative process.

**Savelyeva M. Yu. Mythical character of «ethics turn» in philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 133.

The article is devoted to creation in philosophy of postmodern universal technology of ethics thought as technology of conduct, which forms discourse of the applied ethics and is one of displays of general «mythical turn» into rationality.

Keywords: philosophy of postmodern, applied ethics, technologies of conduct.

**Hudyakova N. L. The structure-genetic conception of values** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 136.

In the article the results of researches of groups of theories of the values, attributed to the groups of theories of axiological transcedentality, axiological normativism and axiological psychologizma, are considered, which showed that finding on the whole did not conflict with structural-genetic conception of values, but specify on that ontological foundation can be considered sufficient foundation of origin of values only.

Keywords: conception of values, structural-genetic conception, ontological foundation.

**Belskiy I. S. Ethics “universalism” and absolute values** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 138.

It becomes firmly established in the article, that development of technique civilization resulted in a situation, when the single act of separate man can predetermine the fate of all human family. Obvious contradiction between the variety of the separate social-group systems of moral norms and common to all mankind consequences of their

realization gives a necessity in the search of universal ethics norms. The approach to the analysis of the phenomenon of absolute values represented in the article can be examined as an alternative to traditional ethics universalism.

Keywords: ethics universalism, absolute values, individual values.

**Kuryanova I. A. "Giznetvorchestvo": philosophy of reality** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 141.

It becomes firmly established in the article, that modern philosophy of post-non-classic period comes forward mainly in existent and situate forms of consciousness – in the form of the practical philosophizing of subjects. The role of philosophical creation of subjects as the real instrument of development of company increases in the situation of the unstable state of culture.

Keywords: philosophy of post-non-classic period, practical philosophizing of subjects, "giznetvorchestvo".

**Bystrova S. P. Notion "humanism": classic and cultural-anthropological interpretation** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 145.

In the article the notion is considered "humanism" in classic, nonclassic and ethnologic interpretations. These three following in sequence type of humanism integrate and move forward human cognition in three directions: in the spatial relation; in the resource kit of research; and in «democratic».

Keywords: humanism, classic type of humanism, ethnologic approach.

**Makogonova V. V. Shestov and problem of co-operation of philosophy and literature in a modern culture** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 147.

The article is devoted to the analysis the issue of the day co-operation of philosophy and literature and comprehension of essence of philosophy through the decision of forms of its co-operation with the art on the example of the Russian culture of silver age and, in particular, the L. Shestov's creation – original thinker of nonacademic type.

Keywords: philosophy, literature, creation of L. Shestov.

**Nalivayko I. M. Methods of subfication in daily occurrence in Russian and Western philosophical traditions** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 149.

In the article the phenomenon of daily occurrence in the dialog of different traditions cultural and philosophical is examined, that allowed an author to select both ontological, and cultural cuts of problem. In a spotlight – philosophy of the daily occurrence of V. Rozanov as the brightest version of the given theme in space of the Russian culture.

Keywords: modern philosophy, phenomenon of daily occurrence, V. Rozanov.

**Kulsarieva A. T. Translation as the phenomenon of dialog of cultures** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 150.

In the article is examined translation as type of spiritual activity of man, the philosophy and cultural analysis of translation is given. The author of the article asserts that translation -as one of channels of communication of cultures, is able to become the tool of rapprochement of national cultures, their mutual enrichment.

Keywords: dialog of cultures, translation, national language.

**Shevtsov S. V. Mythological grounds of tragedy of Sophocle «King Oedipus»** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 153.

The article is devoted to clearing up of transcendental-anthropological grounds of poetic thought. In opinion of author, a myth about Oedipus sets one of paradigms of the European culture: metaphysical maintenance of its tragic fate – it is the tragedy of self-knowledge.

Keywords: myth, tragedy, self-knowledge.

**Arkhangelskaya A. S. Integrative role of the valued function of philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 155.

In the article the problem of ethics is examined, as souls of axiology, and axiology as a major function of philosophy, as an unifying role in all culture of humanitarian knowledge belongs to it.

Keywords: values, ethics, axiology.

**Bondar S. I., Bondar T. A. Category is «blessing» in utopian time: experience of (non) embody** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 157.

In the article the authors show that utopian time is linked with «net» nonhistorical the real, which directly affects interpretation of reality and, accordingly, on embody / (non) embody utopian blessing.

Keywords: blessing, utopia, embody.

**Baeva L. V. Man's values as a factor of freedom** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 159.

The article is devoted to philosophical-anthropological research of openness of nature of man and valued grounds of its activity. All types of values are examined by an author as related to permission of key problems of existence. Creation of existential axiology, will promote, in opinion of author, to claim of spiritual freedom of individual.

Keywords: values, freedom, existential axiology.

**Osetrova O. A. The problem of death and suicide as a result of complication of human organization** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 162.

In the article that suicide – it is the segment of the phenomenon of death on the whole and to one of paths of overcoming of growth of curve of suicides owes to become simultaneous aimed on spiritual man and company, opened for a mutual dialog supposing understanding and participation of both parties, comes forward an important moment.

Keywords: immortality, death, suicide.

**Paramonova S. P. Creation, pragmatist and hedonics as ethics universalies in estimation of favouritism** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 164.

The article is devoted to the problem of typology ethics consciousness, the basis of which come forward ethics universalies. Types of moral consciousness – communotarist, pragmatist, hedonist, in opinion of author, are constructions, which more or less adequately reflect reality.

Keywords: moral consciousness, ethics universalies, favouritism.

**Savostyanova M. V. Science as a value, as an idea and as a fact** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 167.

The article is devoted to the problem of value of science in the context of comprehension of crisis of modern consciousness. Examining science in the system of

humanism values, an author, determining the creature of humanism as a certain type of world view, comes to conclusion about opposition of humanism and science in the conditions of crises development of our civilization.

Keywords: value, humanism, science.

**Barykin Yu. V. Humanization of public development as conformity to the law** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 169.

The article is devoted to the decision by philosophy of one of main tasks – search of harmonious man and humanness. In the article the history of development of humanism ideas is traced and conclusion about the necessity of forming of the realized valued relation of people to nature is drawn, to the company and itself as to the condition of authentic human existence.

Keywords: values, humanism, humanness.

**Erofeeva K. L. Tribe and individual essence of man: dialectics of general and single** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 172.

In the article the problem of human essence in communication of family and individual in it is examined. An author draws conclusion about changeability of essence of man individual and family, but its understanding considers all the same possible.

Keywords: individual essence, family essence of man, changeability.

**Kazantseva S. A. The problem of spiritual in context of modern culture and civilization** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 173.

The article considered collapse of culture as a result of wining of civilization.

Keywords: civilization, culture, spirituality.

**Perehod S. O. Characteristic of absolute Good in Russian religious philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 175.

The article is devoted to research of moral aspects of human existence in works of the Russian religious philosophers of Silver Age.

Keywords: it is good, morality, religion.

**Brigan' E. Yu. Russian philosophers about speculation in paints** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 178.

The article is devoted to research by the Russian religious philosopher of beginning of the twentieth century of the P. Florenskiy problem of existence of the religious painting and its features.

Keywords: iconography, prospect direct and reverse, and Florenskiy P.

**Kurovskaya E. S. Symbol as an universal category of understanding of culture** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 179.

In the article a character is examined in connection with the problems of cultural context, that allows an author to interpret it as specifically human, actively oriented phenomenon.

Keywords: culture, universal category, character.

**Mogdaleva I. V. The problem of suicide: axiological analysis** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 181.

The article is devoted to one of basic problems of philosophy – to the problem of man and its nature. In the article the «model» of suicide is analyzed. The question is choice the man own «I», vital style and system of values.

Keywords: axiology, nature of man, suicide.

**Seroshtan S. I. Mask and its place in a triad “leech-face-guise”** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 182.

The article is devoted to the analysis of essence of mask in a culture and P. Florenskiy's study about three levels of the phenomenon of absolute in empiric personality.

Keywords: culture, personality, mask.

**Podolskaya T. V. Philosophy of narrative and problem of identity** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 184.

The article is devoted to the analysis of narrative as a method of organization of text in the culture of postmodern and form of discourse, related to the personal life of man.

Keywords: narrative, problem of identity, culture of postmodern.

**Zaytsev K. A. Forming of secular moral consciousness and its problem's** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 187.

The article is devoted of issue of modern society forming and functioning of secular moral consciousness, and also analysis of problems which modern secular moral consciousness clashes with.

Keywords: secular moral consciousness, religious consciousness, sekulyarnaya culture.

**Nikishina N. V. The problem of sublimation of love** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 189.

The article is devoted to one of central problems of human existence – sublimation of necessities and values, namely, to the process of sublimation of love as a base value of personality.

Keywords: existence, love, sublimation.

**Lisitsina O. Yu. Symbol of color and light in the F. Greek's painting** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 190.

In the article is examined a problem symbol as a mediator between the world of “gornim” and “dolnim”. The problem of light and color as modifications and realization of “wonderful”, acting special part in Byzantine aesthetics, is analyzed in the article on the example of creation of the greatest icon painter putting together Byzantine and Old Russian tradition, F. Greek.

Keywords: symbol, icon-painting, light, color, F. Greek.

**Chupahina I. V. The interaction of the culture and subculture** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 192.

Interaction of the culture and subculture on a basis of axiological is considering. The typology of subculture is proposed, from its relation to the worldview on one side and reality to another.

Keywords: subculture, subcultural sphere, values.

**Turpetko A. S. The love as ethics universal** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 195.

In the article as ethics universalities love to God, to the people and selfishness is examined. An author asserts that love is ethics universalities, because indissoluble is related to the region of moral and morality.

Keywords: love, moral, morality, ethics universalities.

#### Panel IV. Political Philosophy

**Malofeev L. F. Social deadlock of neoliberalism** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 197.

In thesis is considered results of programs' realization of modern neoliberalism in Ukraine and developed countries of West, and is disappeared that neoliberalism led to deep crisis social consciousness and mass social deprivation of population.

Keywords: neoliberalism, democracy, social values, alienation.

**Voitovich R. V. Civilization standards and modernization concepts of forming principle of openness in the political philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 199.

Thesis is considered epistemological opportunities of political philosophy in conditions processes of globalization and modernization.

Keywords: civilization, civilization standards, globalization, modernization, political concept dialogue.

**Shreyder V. P. Public expertise as a form of civil activity** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 201.

Public expertise is considered as one of the forms of civil initiatives, as base condition of forming civil concept and establishment of civil society.

Keywords: expert, public expertise, civil initiative, civil consent, civil activity.

**Gonucova L. V. Openness and transparation in creation of policy as a new pattern of native political philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 207.

The theses is investigated matter of concepts "openness" and "trasparation" in political philosophy of XX century, and their meaning in political discourse of modern Ukraine.

Keywords: political discourse, openness, transparaition, communication, values, system.

**Kuzmin N. N. Society and culture: investigation of abstractions or ideological orientations?** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 209.

Is analyzed two models of research practice of social sciences: social-centrism or culture-centrism, and is considered questions of ideological controversy in methodological debate.

Keywords: social-centrism, culture-centrism, values, liberalism, conservatism.

**Kuzmin P. V. Contradiction of opposition political activity in modern Ukraine and some ways of their decision** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 212.

In theses is considered some aspects of opposition activity at the time of president V. A. Ushenko.

Keywords: opposition, political activity, political regime, authoritarianism, bureaucracy.

**Nikolko M. V. Investigation of modern culture: actualization of Trickster** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 214.

In theses is studied the type of Trickster as modern type of cultural hero on the post soviet space, and is formulated issue, that making active this type means fact that culture transition has finished.

Keywords: political culture, cultural hero, post-soviet and pre-democracy culture, culture transition.

**Pavlov U. V. Synergy models in the modern political philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 216.

In theses is considered methodological achievements of theory of self-organization in the system analysis of political life of society, that permit to interpret and to characterize the micro-physics of political order, and to explain its regularity.

Keywords: synergy, system analysis, unlinear processes, structural regulation.

**Krilov V. S. Word and action in politics: realization of some native programs of social behavior** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 218.

In theses is considered epistemological possibility of bio-politics in the study of formation social structure, and social processes.

Keywords: bio-politics, text, dominant position, leadership.

**Mezencev U. L., Mezenceva V. D. Methodological basis of nation and national relations** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 223.

In theses is realized analysis of nature of nations and national relations from position "Philosophy of developed harmony" V. N. Sagansky, and settle down advantages of this methodological approach.

Keywords: nation, national realization, Ethnie, civil society, cultural society, values, harmony.

**Kret V. N. Crimea on a way of global penetration of West to South border of Ukraine and Russia** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 226.

In theses is considered geopolitical position of Crimea from ancient ages to modernity.

Keywords: Crimea, geopolitics, Russian politics, national interests, expansion.

**Dulberova L. Ya. Political development and national integration in Ukraine** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 227.

In theses is studied tendency of development of Ukraine political system, special attention gives to the content of interrelations via government and society.

Keywords: civil society, communication, communication, dialogue, national integration, social- political transportation, economics of shadow.

**Gardeev A. V. Philosophical analysis of Hitler's doctrine of national governmental interests of Germany** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 230.

In theses is considered ideological foundation of national government in Germany, and is analyzed concept of "new order" in foreign and internal policy of A. Hitler.

Keywords: ideology, politics, national-socialism, war, theory of racial superior.

**Mitina I. V. Concept of just society: retrospection of two traditions of Russian philosophy** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 232.

In theses is analyzed concept of "justice" in history of Russian philosophy, special attention is given concepts such authoritative philosophies as: V. Solov'ev, N. G. Chernisyevsky, N. N. Alekseev, L. Shestov.

Keywords: justice, truth, Russian philosophy.

**Mamchenko N. V. Legal values and justice** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 236.

Basic legal values as source of sense of justice are considered in the article. Permission of conflict between political and personal justice on the basis of interpretation of rights of man is offered.

Keywords: universal, political and personal justice, legal value.

**Goncharova N. I. Ethic and Juridical Consideration of Victimity Problem in Modern Society** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 241.

The genesis of victimology as a new branch of knowledge is considered here. A number of factors, which may be used as axiological characteristics of society that objectively express a level of its victimization is picked out.

Keywords: victim, criminology, society, conformism, aggressiveness.

**Kurta A. A. Phenomenon of Crime: socio- philosophical analysis** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 244.

**The author considers juridical and legal status of crime, immoral act and delinquency**, analyzes social reasons of criminality' rise in Ukraine.

Keywords: crime, delinquency, immoral act, social adaptation, improving system.

**Suprunenko O. S. Phenomenon of Violence: Refinement of Manifestations** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 246.

The paper describes concept of "violence" in philosophical approaches of XIX-XX cc. The main attention is paid to the "informational violence" as a specialty of postindustrial society.

Keywords: violence, informational society, individual, energy of thin thing.

**Grin' A. N. Sovereignty of Personality in Modern Ukraine** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 248.

The author examines role of sovereignty in the system of social relations in modern Ukraine.

Keywords: sovereignty, freedom, human rights.

**Daniluk A. L. Aggression and its Role in the Society** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 250.

Aggression is considered here as one of main motive forces of social, cultural and civilization progress.

Keywords: aggression, progress, conflict, authority, leadership.

**Zbritskaya L. G. Terrorism as Myth of Modern Society** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 252.

The author describes evolution of terrorism as myth and reveals its functions in modern world.

Keywords: terrorism, myth, world order.

**Mikhaylov A. N. Ukrainian State Budget as Factor of Democratic Development** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 254.

The author analyses role of state budgets in forming democratic system in Europe and makes conclusion, that state budgets in modern Ukraine don't promote the development and strengthen of democratic relations.

Keywords: state budget, democracy, middle class, market economics.

**Bondarenko O. V. Features of religious spirituality in histories of Ukraine and its influence on the content of economic mentality of modern Ukraine** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 258.

In theses the evolution of the Ukrainian religious world view and its role in the spiritual life of modern Ukraine is examined.

Keywords: world view, mentality, spirituality, paganism, atheism.

**Semikolenov V. N. The Role of Moral Reflection in the Informational Society** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 262.

The author observes negative aspects of informational technologies' development and ways of their overcoming.

Keywords: society, human being, mass-media, Internet, information, morality, culture, values.

**Shavkun I. G. Ethic Categories of Modern Educational Management** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 264.

The paper is based on examination of business ethics' operational definitions in context of modern corporative culture of organizations.

Keywords: ethics, business ethics, social contract, hyper norms, trust, conflict.

**Gorban' O. V. Philosophy of Education in Contest of Transition to the Bologna Process** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 266.

The problem how to combine Bologna standards with traditional approaches in native higher school in a proper way is considered here.

Keywords: education, educational paradigms, national education, standardization, subjects of educational process.

**Shevchenko O. K. Specification of Power Exercise in Modern Ukraine** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 268.

The author observes conditions and factors of power exercise in modern Ukraine, analyzing opportunities of Ukrainian authority for system transformations.

Keywords: authority, civil society, ethno cultural pluralism.

**Remez L. V. Political Anecdote as Sociocultural Phenomenon** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 271.

Different types of political anecdotes are described here. The author analyses the process of their forming and their influence on socio-political life of the country.

Keywords: politics, anecdote, humor, folk-lore, caricature.

**Trubnyakova E. S. Principles of Modern Western Gender Policy (socio-cultural ground)** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 274.

The origin and development of gender theory are considered here. The main attention is paid to the role of policy and socio-political institutions in the providing of gender equality.

Keywords: gender, equality, justice, socio-political structures.

#### Theoretical workshop "Modern types of logical issues"

**Tyaglo A. V. Calculating the Force of the Arguments with Independent Reasons** // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 277.

The task on calculating the Force of the Arguments with Independent Reasons is investigated as a task practically based on judiciary.

Keywords: logical probability, force of arguments, truth of reasons.

**Bystrov P. I.** Types of Logical Tasks and Methods of Solving Them // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 279.

Five types of logical tasks and five methods of solving them are given.

Keywords: logical task, methods, teaching.

**Manuylov V. T.** Logical Tasks on Detecting Relations between Volumes of Notions // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 281.

It's proposed to solve tasks on detecting relations between volumes of notions using language of quantified logic.

Keywords: notions, volume of notion, relations between volumes of notions.

**Korotchenko Yu. M.** On a Subclass of the Class of Primitive Logics // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 283.

It's proposed to increase the class of tasks of primitive logics on the base of class of verbal tasks.

Keywords: calculation, primitive logics, verbal task.

**Saracheva A. S.** Formalisation of Some Interesting Tasks on Definability // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 285.

Solution of the V. Norman's tasks which are interpreted as logical ones is given in formalized variant.

Keywords: logical task, definability, algorithm of solving task.

**Tarashilova Yu. A.** Worlds of catastrophes // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 288.

The logic which gives a possibility to reveal factors that lead to catastrophes, their interactions and the results of these interactions is proposed.

Keywords: right logic, possible world, brought meaning.

**Pavlenko S. V.** General characteristics of tasks on program definability // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 291.

The characteristics and classification of tasks on program definability are given.

Keywords: analytic definability, program definability, Post's machinery.

**Nikolko V. N.** Classes of the Tasks on Definability // Uchenye zapiski TNU, Series: Philosophy, 2006. – Vol. 19 (58). № 1. P. 293.

Three classes of the tasks on definability such as on language or mental expression of the object which is defined, on ontological and searching definability are represented. The examples are given.

Keywords: definition, definability, ontological definability, searching definability.

---

## **СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**

**Александрова Е. С.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Запорожского национального университета.

**Аляев Г. Е.** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, профессор кафедры истории философии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко.

**Архангельская А. С.** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Атик А. А.** – аспирант кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Баева Л. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Астраханского государственного университета.

**Бакуменко В. Д.** – доктор наук государственного управления, профессор, директор Института проблем государственного управления и местного самоуправления Национальной академии государственного управления при Президенте Украины.

**Барыкин Ю. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Бельский И. С.** – кафедра социологии и управления общественными отношениями факультета подготовки государственных и муниципальных служащих Уральской академии государственной службы.

**Берестовская Д. С.** – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой культурологии Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Бессарабова М. Л.** – ассистент кафедры украиноведения гуманитарного факультета Национального аэрокосмического университета им. Н.Е.Жуковского.

**Бондаренко О. В.** – кандидат социологических наук, доцент, заведующая кафедрой философии гуманитарного факультета экономико-гуманитарного института Запорожского национального технического университета.

**Бондарь Т. А.** – аспирант кафедры философии Полтавского государственного педагогического университета им. В.Г.Короленко

**Брижань Е. Ю.** – студентка 4 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «философия».

**Быстров П. И.** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора логики Института философии РАН.

**Быстрова С. П.** – кандидат философских наук, заведующая кафедрой философии и логики Института бизнеса и политики.

**Воеводин А. П.** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии культуры и культурологии Восточноукраинского национального университета им. Даля.

**Возняк В. С.** – кандидат философских наук, профессор кафедры философии отделения философии Дрогобычского государственного педагогического университета.

**Войтович Р. В.** – кандидат наук государственного управления, доцент кафедры философии и методологии государственного управления Национальной академии государственного управления при Президенте Украины.

**Волкогонова О. Д.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

**Гадеев А. В.** – кандидат философских наук, заведующий кафедрой общественных наук, проректор по учебной работе Керченского морского Технологического института.

**Гончарова Н. И.** – кандидат философских наук, доцент, ученый секретарь Одесского юридического института Национального университета внутренних дел.

**Гонюкова Л. В.** – кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии Национальной академии государственного управления при Президенте Украины.

**Горбань О. В.** – кандидат філософських наук, завідувач кафедри філософії та права Національної академії природоохоронного та курортного будівництва.

**Гринь А. Н.** – старший преподаватель кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Гусаченко В. В.** – доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии философского факультета Харьковского национального университета им. В. И. Каразина.

**Данилюк А. Л.** – кандидат философских наук, докторант Черкасского государственного технологического университета.

**Дубровина Е. А.** – аспирант кафедры украинской философии и культуры философского факультета Киевского национального университета им. Т. Г. Шевченко.

**Дюльберова Л. Я.** – аспирант Севастопольского национального технического университета.

**Евтушенко Р. А.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровского национального университета;

**Ерофеева К. Л.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного энергетического университета им. В. И. Ленина.

**Жук И. В.** – старший преподаватель кафедры философии и культурологии Республиканского института высшей школы Белорусского государственного университета.

**Загороднюк В. П.** – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии НАНУ.

**Зайцев К. А.** – выпускник ТНУ им. В. И. Вернадского.

**Збрицкая Л. Г.** – студентка 5 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «политология».

**Зиннурова Л. И.** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой культуры Южного филиала Крымского агротехнологического университета Национального аграрного университета.

**Кабачевская К. В.** – ассистент кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Казанцева С. А.** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора философии российской истории Института философии Российской Академии Наук.

**Кизима В. В.** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования НАН Украины.

**Кораблева В. Н.** – аспирант кафедры теории культуры и философии науки философского факультета Харьковского национального университета им. В. И. Каразина.

**Коротченко Ю. М.** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Крет В. Н.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Кривцова Л. А.** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры текстильного дизайна факультета дизайна и культурного сервиса Ивановской государственной текстильной академии.

**Крылов В. С.** – кандидат биологических наук, доцент кафедры информатики Крымского Государственного инженерно-педагогического университета.

**Кудряшова Т. Б.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Ивановской государственной архитектурно-строительной академии; докторант Ивановского государственного университета.

**Кузьмин Н. Н.** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Крымского факультета Запорожского национального университета.

**Кузьмин П. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Крымского государственного индустриально-педагогического университета.

**Куликова Т. Н.** – аспирант кафедры теоретической и практической философии философского факультета Харьковского национального университета им. В.И. Каразина.

**Кулсариева А. Т.** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культурологии факультета философии и политологии Казахского национального университета им. аль-Фараби.

**Куровская Е. С.** – аспирант кафедры украинской философии и культуры философского факультета Киевского национального университета им. Т. Г. Шевченко.

**Курта А. А.** – старший преподаватель правовых дисциплин Горловского филиала МАУП; соискатель кафедры философии и политологии Горловского государственного педагогического института иностранных языков.

**Курьянова И. А.** – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Кушнаренко Я. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики.

**Лазарев Ф. В.** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Лимаренко А. С.** – старший преподаватель кафедры социально-политических дисциплин исторического факультета Мариупольского государственного гуманитарного университета.

**Лисицина О. Ю.** – студентка 5 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «культурология».

**Макогонова В. В.** – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии Днепропетровского национального университета.

**Малафеев Л. Ф.** – доктор философских наук, профессор Крымского агротехнологического университета.

**Мамченко Н. В.** – соискатель кафедры истории и теории государства и права юридического факультета Киевского национального университета им. Т. Г. Шевченко.

**Мануйлов В. Т.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Курского государственного университета.

**Мезенцев Ю. Л.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Крымского агротехнологического университета.

**Микитинец А. Ю.** – студент 5 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «философия».

**Минеев Р. С.** – студент 3 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «философия».

**Митина И. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и теологии Ростовского государственного педагогического университета.

**Михайлов А. Н.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Могдалева И. В.** – аспирант кафедры философии и политологии Горловского государственного педагогического института иностранных языков.

**Наливайко И. М.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета.

**Никитина В. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и политологии Харьковского государственного университета питания и торговли; докторант кафедры социологии Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина.

**Никишина Н. В.** – аспирант кафедры философии и политологии Горловского государственного педагогического института иностранных языков.

**Николко В. Н.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Николко М. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Овчаренко О. В.** – магистр философии.

**Океанская Ж. Л.** – кандидат филологических наук, доцент кафедры иностранных языков Ивановской государственной архитектурно-строительной академии; доцент кафедры культурологии и профессиональной этики Ивановского института противопожарной безопасности МЧС РФ; докторант Шуйского государственного педагогического университета.

**Окороков В. Б.** – доктор философских наук, доцент кафедры философии Днепропетровского национального университета.

**Оленич Т. С.** – кандидат философских наук, проректор по науке, доцент кафедры социально-политических дисциплин исторического факультета Мариупольского государственного гуманитарного университета.

**Осетрова О. А.** – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии юридического факультета Днепропетровского национального университета.

**Павленко С. В.** – студент 5 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «философия».

**Павлов В. Л.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального университета пищевых технологий.

**Павлов Ю. В.** – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии и методологии науки Киевского национального университета им. Т. Г. Шевченко.

**Панасенко О. И.** – студентка 5 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «философия».

**Парамонова С. П.** – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социологии и политологии Пермского государственного технического университета.

**Переход С. О.** – кандидат философских наук, научный сотрудник библиотеки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Петрушин А. А.** – преподаватель кафедры философии Украинского государственного химико-технологического университета.

**Подольская Т. В.** – аспирант кафедры теоретической и практической философии Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина.

**Прокопенко В. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и практической философии философского факультета Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина.

**Проякин В. И.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Днепропетровского национального университета.

**Ратников В. С.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Винницкого национального технического университета.

**Ремез Л. В.** – студентка 5 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «политология».

**Руденко О. М.** – кандидат наук государственного управления, начальник отдела исследований государственного управления Института проблем государственного управления и местного самоуправления Национальной академии Государственного управления при Президенте Украины.

**Савельева М. Ю.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Национального университета пищевых технологий.

**Савостьянова М. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Сарачева А. С.** – аспирант кафедры философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Сацик И. К.** – аспирант кафедры этики, эстетики и культурологии философского факультета Киевского национального университета им. Т. Г. Шевченко.

**Семиколенов В. Н.** – старший преподаватель кафедры общественных дисциплин Крымского экономического института Киевского национального экономического университета.

**Сероштан С. И.** – аспирант кафедры теоретической и практической философии философского факультета Харьковского национального университета им. В.Н. Каразина.

**Смирнов Г. С.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Ивановского государственного университета.

**Смирнов Д. Г.** – аспирант кафедры философии Ивановского государственного университета.

**Степаненко И. В.** – доктор философских наук, профессор кафедры философии Харьковского национального педагогического университета им. Г. С. Сковороды.

**Степаненко М. Д.** – Украинская государственная академия железнодорожного транспорта, кафедра философии и социологии.

**Супруненко О. С.** – аспирант кафедры истории и теории социологии факультета социологии и психологии Киевского национального университета им. Т.Г.Шевченко.

**Тарасенко И. В.** – кандидат философских наук, доцент, преподаватель кафедры философии и политологии Харьковского национального экономического университета.

**Тарашилова Ю. А.** – студентка 3 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «философия».

**Тимофеев М. Ю.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ивановского государственного университета.

**Титаренко С. А.** – кандидат философских наук, доцент, докторант программ международного обмена Ростовского государственного университета кафедры истории философии и философской антропологии факультета философии и культурологии.

**Товарниченко В. А.** – кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии и права Национальной академии природоохранного и курортного строительства.

**Трофимов А. А.** – аспирант кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Трубнякова Е. С.** – студентка 5 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «политология».

**Турпетко А. С.** – студентка 2 курса философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского, специальность «философия».

**Тягло А. В.** – доктор философских наук, профессор, начальник кафедры философии и политологии Национального университета внутренних дел.

**Худякова Н. Л.** – доктор философских наук, доцент кафедры философии ГОУ ВПО «Челябинский государственный университет».

**Цветков А. П.** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Чудомех В. Н.** – кандидат философских наук, доцент Симферопольского экономико-гуманитарного института.

**Чупахина И. В.** – магистр, соискатель кафедры культурологии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Шавкун И. Г.** – кандидат филологических наук, доцент, декан факультета менеджмента Запорожского национального университета.

**Шевцов С. В.** – докторант кафедры философии Днепропетровского национального университета.

**Шевченко О. К.** – аспирант кафедры социальной философии философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Шичанина Ю. В.** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии философского факультета Южно-Российского гуманитарного института.

**Шоркин А. Д.** – доктор философских наук, профессор, декан философского факультета Таврического национального университета им. В. И. Вернадского.

**Шрейдер В. Ф.** – кандидат политических наук, выпускник академии народного хозяйства при Правительстве Российской Федерации.

**Юркевич Е. Н.** – кандидат философских наук, Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина.

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i> .....	3
<b>I секция. Метафизические интенции отечественной философии</b>	
<i>Цветков А. П.</i> Отечественная философия как философская проблема .....	4
<i>Волкогонова О. Д.</i> Философия для общества или философия для себя? .....	9
<i>Лазарев Ф. В.</i> Мудрость для славянского выбора .....	11
<i>Аляев Г. Е.</i> О возможности и невозможности религиозной философии (опыт С. Л. Франка) .....	14
<i>Степаненко И. В.</i> Познавательные возможности веры и разума в философской концепции Л. Шестова .....	17
<i>Возняк В. С.</i> Проблема соотношения рассудка и разума в философии С. Н. Булгакова и В. Ф. Эрна .....	18
<i>Окороков В. Б.</i> Об «открытости» современного сознания (проблема «открытости» мышления в творчестве Л. Шестова и других мыслителей XX века) .....	21
<i>Архангельская А. С., Трофимов А. А.</i> Соотношение религиозного и светского мира в творческой судьбе Владимира Соловьева .....	23
<i>Евтушенко Р. А., Пронякин В. И.</i> Христианство: богословие и философия. Западно-восточные параллели .....	24
<i>Оленич Т. С.</i> Трансформация русского религиозного сектантства в творчестве русских религиозных философов (философско-культурологический аспект) .....	27
<i>Прокопенко В. В.</i> Лев Шестов о преодолении метафизики .....	29
<i>Бессарабова М. Л.</i> Философские прозрения Л. Шестова в контексте современной «философии нестабильности» .....	31
<i>Сацик І. К.</i> Проблема імяславія, як некласичної філософської передумови у Павла Флоренського .....	34
<i>Петрушин А. А.</i> Философия Н. А. Бердяева в метафизической оппозиции «Восток – Запад» .....	36
<i>Титаренко С. А.</i> Религиозная философия Николая Бердяева .....	39
<i>Океанская Ж. Л.</i> Космологический статус языка в «философии имени» С. Н. Булгакова .....	41
<i>Шичанина Ю. В.</i> Иномерный человек: отечественная философия в поисках антропологической меры .....	44
<i>Кораблева В. Н.</i> Идея поколений в супраморализме Н. Ф. Федорова: современный контекст .....	46
<i>Кушнаренко Я. В.</i> Аксиология Н. О. Лосского в контексте различия классической и неклассической рациональности .....	48
<i>Александрова Е. С.</i> Содержание категории хозяйства в творчестве С.Н. Булгакова .....	51

<i>Степаненко М. Д.</i> Философская антропология Л. Шестова: возможности интерпретации в теоретическом поле жизненной компетентности личности ....	53
<i>Лимаренко А. С.</i> Проблема богочеловечества и смысла жизни в русской философии Н. А. Бердяева .....	55
<i>Жук И. В.</i> Информационное общество или «тьма» Просвещения? (После «Сумерек Просвещения» В. В. Розанова) .....	57
<i>Дубровіна К. О.</i> Здатність духовного пізнання в філософських концепціях П. Юркевича та М. Бердяєва .....	62
<i>Минеев Р. С.</i> Войно-Ясенецкий и Папюс: мировоззренческие альтернативы .	64

## II секция. Методология и семиотика

<i>Шоркин А. Д.</i> Генезис означения .....	67
<i>Бакуменко В. Д., Руденко О. М.</i> Инновационные фильтры как инструмент обеспечения новизны научного исследования .....	71
<i>Загороднюк В. П.</i> Русский космизм и философия науки .....	73
<i>Кизима В. В.</i> ХХI век: исчерпание науки как завершение метаисторического цикла социума .....	76
<i>Гусаченко В. В.</i> Проблема уникальности в техногенной цивилизации и методологии ХХI века .....	79
<i>Ратников В. С.</i> О статусе синергетического подхода в современной методологической культуре (на пути к более «мягкой» методологии) .	82
<i>Смирнов Г. С.</i> Ноосферная история: философский универсум В. И. Вернадского .....	83
<i>Смирнов Д. Г.</i> Универсальная (ноосферная) семиотика .....	84
<i>Кудряшова Т. Б.</i> О модификациях модусов сознания: футурологический аспект .....	87
<i>Никитина В. В.</i> Методологическая ценность философских размышлений Л. Шестова для познания современного общества .....	89
<i>Юркевич Е. Н.</i> Герменевтическая феноменология и философия языка Г. Шпета .....	92
<i>Кривцова Л. А.</i> О семиотической специфике изобразительного искусства ...	93
<i>Куликова Т. Н.</i> Негомогенность в сетях бинарных оппозиций .....	96
<i>Павлов В. Л.</i> О некоторых особенностях современной философии .....	98
<i>Тарасенко И. В.</i> Проблема символа в отечественной философии .....	100
<i>Тимофеев М. Ю.</i> Семиотика в национальных исследованиях .....	103
<i>Чудомех В. Н.</i> «Неоматериализм» и перспективы постнатурфилософии ....	104
<i>Товарниченко В. А.</i> Роль рациональности в философии хозяйства и права .	107
<i>Микитинец А. Ю.</i> Проблема метода в современной отечественной философской антропологии .....	109
<i>Овчаренко О. В.</i> Онтологический релятивизм в философии языка Уилларда Куайна .....	111
<i>Кабачевская К. В.</i> К вопросу об определении волновых процессов в общественном развитии .....	113
<i>Панасенко О. И.</i> Сравнительный семантико-этимологический анализ терминов «мудрость» и «София» .....	115
<i>Атик А. А.</i> Мусульманский Восток и христианский Запад: две парадигмы взаимного восприятия .....	118

**III секция. Культура и этика**

<i>Берестовская Д. С.</i> Эстетика П.А. Флоренского .....	121
<i>Воеводин А. П.</i> Регулятивная функция эстетического .....	123
<i>Зиннурова Л. И.</i> Культуротворческая функция православия в отечественной философии .....	130
<i>Савельева М. Ю.</i> Мифический характер «этического поворота» в философии ...	133
<i>Худякова Н. Л.</i> Структурно-генетическая концепция ценностей .....	136
<i>Бельский И. С.</i> Этический универсализм и абсолютные ценности .....	138
<i>Курьянова И. А.</i> Жизнетворчество: философия реальности .....	141
<i>Быстрова С. П.</i> Понятие «гуманизм»: классическая и культурантропологическая интерпретации .....	145
<i>Макогонова В. В.</i> Л. Шестов и проблема взаимодействия философии и литературы в современной культуре .....	147
<i>Наливайко И. М.</i> Способы тематизации повседневности в русской и западной философских традициях .....	149
<i>Култареева А. Т.</i> Перевод как феномен диалога культур .....	151
<i>Шевцов С. В.</i> Мифологические основания трагедии Софокла «Царь Эдип» ...	153
<i>Архангельская А. С.</i> Интегративная роль ценностной функции философии ....	155
<i>Бондарь С. И., Бондарь Т. А.</i> Категория «благо» в утопическом времени: опыт (не)воплощаемости .....	157
<i>Баева Л. В.</i> Ценности человека как фактор свободы .....	159
<i>Осетрова О. А.</i> Проблема смерти и самоубийства как следствие сложнения человеческой организации .....	162
<i>Парамонова С. П.</i> Творчество, прагматика и гедоника как этические универсалы в оценке фаворитизма .....	164
<i>Савостьянова М. В.</i> Наука как ценность, как идея и как факт .....	167
<i>Барыкин Ю. В.</i> Гуманизация общественного развития как закономерность .	169
<i>Ерофеева К. Л.</i> Родовая и индивидуальная сущность человека: диалектика общего и единичного .....	172
<i>Казанцева С. А.</i> Проблема духовного в контексте современной культуры и цивилизации .....	173
<i>Переход С. О.</i> Характеристика абсолютного Добра в русской религиозной философии .....	175
<i>Брижань Е. Ю.</i> Русские философы об «умозрении в красках» .....	178
<i>Куровська О. С.</i> Символ як універсальна категорія осягнення культури....	179
<i>Могдалева И. В.</i> Проблема суицида: аксиологический анализ .....	181
<i>Сероштан С. И.</i> Маска и ее место в триаде «лиц-лицо-личина» .....	182
<i>Подольська Т. В.</i> Філософія наративу та проблема ідентичності .....	184
<i>Зайцев К. А.</i> Формирование светского морального сознания и его проблемы ..	187
<i>Пикишина Н. В.</i> Проблема сублимации любви .....	189
<i>Лисицына О. Ю.</i> Символика света и цвета в живописи Феофана Грека ....	190
<i>Чупахина И. В.</i> Взаимодействия культуры и субкультур (ценностный уровень) .....	192
<i>Турпетко А. С.</i> Любовь как этическая универсальность .....	195

#### IV секція. Політическа філософія

<i>Малафеев Л. Ф., Лукаш В. Я.</i> Социальные тупики неолиберализма ..... 197 <i>Войтович Р. В.</i> Цивілізаційні стандарти та модернізаційні концепції формування принципу відкритості у політичній філософії ..... 199 <i>Шрейдер В. Ф.</i> Общественная экспертиза как форма гражданского действия ..... 201 <i>Гонюкова Л. В.</i> Відкритість і прозорість у творчості політики як нова парадигма вітчизняної політичної філософії ..... 207 <i>Кузьмин Н. Н.</i> Общество и культура: исследовательские абстракции или идеологические ориентации? ..... 209 <i>Кузьмин Н. В.</i> Противоречия оппозиционной политической деятельности в современной Украине и некоторые пути их разрешения ..... 212 <i>Николко М. В.</i> Исследования современной политической культуры: актуализация образа Трикстер ..... 214 <i>Павлов Ю. В.</i> Синергетические модели в современной политической философии ..... 216 <i>Крылов В. С.</i> Слово и поступок в политике: реализация некоторых враждебных программ социального поведения. Биополитический аспект ..... 218 <i>Мезенцев Ю. Л., Мезенцева В. Д.</i> Методологические основы нации и национальных отношений ..... 223 <i>Крет В. И.</i> Крым на путях глобального проникновения Запада к южным границам Украины и России ..... 226 <i>Дюльбера Л. Я.</i> Политическое развитие и национальная интеграция в Украине ..... 227 <i>Гадеев А. В.</i> Философский анализ гитлеровской доктрины национально-государственных интересов Германии ..... 230 <i>Митина И. В.</i> Концепции справедливого общества: ретроспектива двух традиций русской философии ..... 233 <i>Мамченко Н. В.</i> Правовые ценности и справедливость ..... 236 <i>Гончарова Н. И.</i> Этическое и правовое осмысление проблемы виктимности в современном обществе ..... 241 <i>Курта А. А.</i> Феномен преступления: социально-философский анализ ..... 244 <i>Супруненко О. С.</i> Феномен насилия: витонченість проявів ..... 246 <i>Гринь А. И.</i> Суверенитет личности в современной Украине ..... 248 <i>Данилюк А. Л.</i> Агрессия и ее роль в обществе ..... 250 <i>Збрицкая Л. Г.</i> Терроризм как мифологема современного общества ..... 252 <i>Михайлов А. И.</i> Государственный бюджет Украины как фактор развития демократии ..... 254 <i>Бондаренко О. В.</i> Особливості релігійної духовності в історії України та їх вплив на стан економічної ментальності сучасної України ..... 258 <i>Семиколенов В. И.</i> Роль моральной рефлексии в информационном обществе ..... 262 <i>Шавкун И. Г.</i> Этические категории современного менеджмент-образования ..... 264 <i>Горбань О. В.</i> Філософія освіти в контексті переходу до Болонського процесу ..... 266 <i>Шевченко О. К.</i> Специфика осуществления власти в современной Украине ..... 268 <i>Ремез Л. В.</i> Политический анекдот как социокультурный феномен ..... 271	197 199 201 207 209 212 214 216 218 223 226 227 230 233 236 241 244 246 248 250 252 254 258 262 264 266 268 271
--	--

## *Содержание*

---

<i>Трубнякова Е. С. Принципы современной гендерной политики стран Запада (социокультурное обоснование) .....</i>	274
<b>Теоретический семинар: «Современные типы логических задач»</b>	
<i>Тягло А. В. Расчет силы аргумента с независимыми резонами .....</i>	277
<i>Быстров П. И. Типы логических задач и методы их решения .....</i>	279
<i>Мануйлов В. Т. Логические задачи на определение отношений между понятиями по объёму .....</i>	281
<i>Коротченко Ю. М. Об одном подклассе класса примитивных логик .....</i>	283
<i>Сарачева А. С. Формализация некоторых занимательных задач на определимость .....</i>	285
<i>Тарашилова Ю. А. «Мирь катастроф» .....</i>	288
<i>Павленко С. В. Общая характеристика задач на программную определимость .....</i>	291
<i>Николко В. Н. Классы задач на определимость .....</i>	293
<i>Аннотации .....</i>	295
<i>Анотації .....</i>	313
<i>Summary .....</i>	330
<i>Сведения об авторах .....</i>	347

*Наукове видання*

**ВЧЕНІ ЗАПИСКИ ТАВРІЙСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО  
УНІВЕРСИТЕТУ ім. В. І. ВЕРНАДСЬКОГО**

*Науковий журнал*

Том 19 (58). № 1

Серія «Філософія»

Таврійський національний університет  
ім. В. І. Вернадського.

*Журнал заснований у 1918 р.*

Адреса редакції: пр. Вернадського, 4, м. Сімферополь, 95007.

Телефон: 8 (0652) 51-60-16 доб. 109  
E-mail: [anacharsis@rambler.ru](mailto:anacharsis@rambler.ru)

---

Підписано до друку з оригіналу-макету 19.04.06. Формат 70 x 100 1/16.  
Гарнітура «Петербург». Друк офсетний. Умовн. друк. арк. 29,3.  
Наклад 150 прим. Зам. № 156 . Ціна договірна

Видавнича фірма «Бізнес-Інформ»  
95034 м. Сімферополь, вул. Київська, 76.  
Офіс 520. Тел. 24-61-96.  
E-mail: [original@crimea.com](mailto:original@crimea.com)  
<http://bookcrimea.com>

Віддруковано з готових діапозитивів у фирмі «Піріт»