

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 39

**В. Г. ПУЗИКОВ
М. Н. ЯКОВЛЕВА**

Омский государственный
педагогический университет

Алтайский технологический
техникум сервиса

ЭТНИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ: ТЕОРИИ И ПОДХОДЫ

В современных условиях вопрос о причинах этнического своеобразия не имеет однозначного решения. Вместе с тем этот вопрос представляет не только академический интерес, но и становится актуальным в геополитическом отношении. Для его понимания важен анализ теорий этнического своеобразия.

Вопрос о причинах этнических различий, который ставился ещё в глубокой древности, до сих пор не имеет и, по-видимому, не может иметь однозначного решения. В современных условиях он представляет не только абстрактно-академический интерес, но и становится остро актуальным в социальном и геополитическом отношении. Для его адекватного понимания весьма важен критический анализ основных теорий этнического своеобразия в истории научной мысли.

Первая значимая школа теории эволюционизма в этнологии зародилась в конце XVIII века и получила широкое распространение в XIX. Её формирование связано с ведущей научной парадигмой — теорией развития, сформулированной Л. Оконом и развитой Ж. Ламарком. В классической форме теорию эволю-

ции и естественного отбора изложил Ч. Дарвин в вышедшей в 1859 году книге «Происхождение видов», которая стала теоретической базой этнологических исследований. Во Франции на основании эволюционистских теоретических посылок возникла социологическая теория О. Конта, имевшая последователями Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, Ж. Летурно.

Теория эволюционизма, изучая национальное своеобразие через призму «первобытного общества», имела целью открыть некий универсальный источник и универсальные законы развития человеческих культур. По мнению эволюционистов, развитие любого этнического элемента заранее предопределено, развитие происходит в соответствии с универсальными ступенями и стадиями, едиными для всех культур. Процесс этнического развития они

видели как непрерывный и прямолинейный, ведущий к непрерывному прогрессу общества. Коренные народы (бесписьменные) рассматривались как пережиток древних времен [8, с. 13-15].

Однако по мере развития этнографии, этнологии, социологии и накопления научных фактов к концу XIX века стали проявляться слабые стороны эволюционистской теории. Реалии вступали в противоречие с эволюционистскими схемами. Начались поиски новых путей развития, ученые обратились к эмпирическим исследованиям. Так, в начале XX века возникла теория диффузионизма, утверждающая развитие отдельных элементов культуры из одного или нескольких центров. Ее зарождение связано с именем немецкого этнографа и этнолога Ф. Ратцеля, издавшего в 1909 году свой труд «Антропогеография». По его мнению, ведущую роль в развитии этнической культуры играет географическая среда, в которой приспосабливаются и адаптируются человеческие общества. Все культуры исследовались с точки зрения преобладания в них самобытных или заимствованных элементов.

К 20-м годам стало очевидным несоответствие искусственно сконструированных «культурных кругов» и иных теоретических концептов эмпирическим наблюдениям. Стала приобретать заметное влияние теория функционализма. Ее основополагающие принципы были сформулированы ещё в 1895 году социологом Э. Дюркгеймом и состояли в изучении функций социальных явлений, их взаимосвязей, включая связи между различными сферами общественной жизни [7]. Теоретические основы функционализма в изучении этнических явлений разрабатывались в Германии Р. Турнвальдом и Б. Малиновским соответственно в 1931 и 1944-м годах. Параллельно теорию структурного функционализма развивал А. Радклифф-Браун (Структура и функции в примитивном обществе. М., 1952). Суть функционалистской теории в изучении этнических процессов в следующем: исторический процесс непознаваем, поэтому изучение длительной эволюции культурных элементов бессмысленно, задачи исследователей состоят в изучении функций культурных явлений, их взаимоотношенности в рамках каждой отдельной культуры вне связи с другими, этнология и этносоциология отталкиваются от концепции «социальных институций» — установленных и признанных норм и моделей поведения, которые формируют социальную-функциональную структуру общества.

С начала XX века в рамках этнологии развивается теория (школа) психологической антропологии Ф. Боаса. Отвергая теории эволюционизма и диффузионизма и психологической антропологии, он считал, что каждая культура имеет свой уникальный путь развития, провозглашая тем самым культурный плюрализм, основанный на психологической антропологии. К числу видных последователей Ф. Боаса относятся Р. Бенедикт и М. Мид, доказывающая уникальность различных культур [4, с. 36-37].

Психологическая антропология испытывала сильнейшее влияние психоанализа З. Фрейда. Создав учение о структуре человеческой психики, Фрейд и его последователи Э. Фромм, Г. Рэхайм, Э. Эриксон, Г. Деревс неоднократно обращались к проблемам антропологии (последний создал особое направление в психоанализе — этнопсихиатрию). Общую психоантропологическую теорию предложил А. Кардинер. Он определил взаимосвязь детского воспитания, типа личности, доминирующего в той или иной культуре, и социальных институций, ей

присущих. В качестве внутрикультурного интегратора им было предложено понятие «основная личностная структура», которая формируется на основе единого для всех членов данного общества опыта и включает в себя личностные характеристики, делающие индивида максимально восприимчивым к данной культуре, и дают ему возможность добиться в ней комфортного и безопасного состояния.

В теории личностного подхода этнологи А. Инкельс и Л. Левенсон пытались описать национальный характер через понятие «модальная личность», включающее в себя особенности, черты характера, психологические характеристики, присущие большинству членов данной нации (являющиеся для них модальными). «Модальной личностью» является этнотип, к которому относятся большинство членов данного общества. Он синонимичен понятию «национальный характер».

Одновременно формировалась теория ценностного подхода в изучении национального своеобразия, которая позволяла во многом объяснять существенные и порой резкие различия между национальными культурами. Первым дал определение понятию ценностей польский психолог и социолог Ф. Знанецкий. Он полагал, что вводимое им понятие может стать центральным для новой дисциплины — социальной психологии, объясняющей, по его мнению, как культурные основания проявляются в сознании человека. Среди этнологов определение понятию ценностей дал К. Клакхон, считавший, что «ценности — это осознанное или неосознанное, характерное для индивида или группы индивидов представление о желаемом, которое определяет выбор целей (индивидуальных или групповых) с учетом возможных средств и способов действия». К. Клакхон предложил аналитическую схему, которая могла применяться к сравнению ценностных ориентаций различных культур. Ценностный подход впервые в социологии и этнологии четко выявил существование межэтнических и межкультурных различий, то есть национального характера, но не смог научно разъяснить происхождение и динамику этих различий [8].

В 50-е годы основным направлением, конкурирующим с исследованием ценностей, было изучение «картины мира», из которого развилась когнитивная антропология. Ее концепция была сформулирована Р. Редфилдом и состоит в том, что «картина мира» — это видение мироздания, характерное для того или иного народа, представления членов конкретного этнического сообщества о себе, своих действиях и активности в мире. Это как бы комплекс ответов, даваемых той или иной культурой на вопросы бытия: Кто я такой и кто мы? Среди кого я существую? Каково мое отношение к тем или иным явлениям? Если в ценностном подходе ответы на них даются на универсальном языке, то концепция «картины мира» предполагает интерпретацию национальной культуры, выявление свойственных для нее оттенков.

60-е годы прошлого столетия характерны кризисом в этнологии и этносоциологии в направлении «Культура и личность». Ф. Хсю предложил переименовать его в психологическую антропологию. По его мнению, эта область исследований эквивалентна кросскультурному изучению личности и социокультурных систем. Он настаивал на неприменимости в психологической антропологии теорий личности в том виде, как они используются в психологии, объясняя это тем, что психологи интересуются уникальные особенности личности, а психоантропологи имеют дело со специфическими особенностями, выра-

жающими принадлежность к тем или иным социальным сообществам. Основной характеристикой этносоциологии и этнологии в 70-е, 80-е годы было интеллектуальное расщепление, выраженное в возрастающем различии культурных влияний и фрагментации научных теорий. Таким образом, концепции, зародившиеся в психологическом направлении этносоциологии и этнологии (этоса культуры, «основной личностной структуры», «модальной личностной структуры»), показав сущность и глубину этнического своеобразия (межэтнических и межкультурных различий), оказались недостаточными для того, чтобы объяснить их причины и сущность.

Отказ от психологизма в западных этносоциологии и этнографии вызвал увлечение структурализмом, основателем которого являлся К. Леви-Стросс [11]. Его главной задачей было показать, что все многообразные явления нашего мира есть модификация некой исходной единой модели, ее раскрытие, поэтому все они могут быть систематизированы и классифицированы. Исходя из модели языковых взаимосвязей, Леви Стросс устанавливает структуру родственных связей, создает теорию мышления, от нее переходит к теории мифов и созданию теории общества в целом.

В 80-е годы в этнологии появляется такое направление, как «постмодернистская критика». Оно характерно крайним релятивизмом и скептицизмом в отношении возможности надежного и объективного познания культуры, являясь результатом абсолютизации этнологической аксиомы об относительности культурного познания. Постмодернистская критика (Дж. Клиффорд, П. Смит, М. Бонд) сомневается в последовательности, связности, единстве культурно значимых систем. Культура начинает трактоваться как процесс, а не как смена культурных моделей. Постмодернистская критика выразила глубокий кризис, который переживали этнология и этносоциология в 80-х, начале 90-х годов. Он показал недостаточность для научного объяснения феномена этнической культуры всех концепций, принятых в них в настоящее время, и необходимость поиска выхода из глубокого теоретического тупика. Кризис этнологии и этносоциологии вызвал в 90-е годы XX века взлет релятивизма. Многие этнологи стали высказываться за возврат к психологизму (Ф. Барт, К. Гирц, Р. Киссинг). Начинает обсуждаться проблематика, поставленная несколько десятилетий назад школой «Культура и личность». По их мнению, культура всегда определялась в конечном счете и в ментальных представлениях, и в связанных с ними ценностях [2].

Отдельно ставился вопрос о взаимодействии личности с культурой и обществом. Широкий подход к психологической антропологии связан с именем Т. Шварца, считающего важным понимание сущности культуры, которую он рассматривает как процесс, в ходе которого человек взаимодействует с природным или социальным окружением. Он предложил «распределительную модель культуры», отражающую неравномерное распределение культуры среди населения.

Советский период не породил самостоятельных теоретических концепций изучения этнического своеобразия. Все существовавшие — в области этносоциологии, этнологии и этнопсихологии. Исключением стала культурно-историческая школа в этнопсихологии, во главе которой стоял А.С. Выготский, разработавший так называемый инструментальный метод [6]. С 30-х годов этнопсихология и этносоцио-

логия в России фактически отсутствовали. Начало их возрождения относится к концу 80-х годов. К числу современных российских представителей этнологии, этнографии и этносоциологии можно отнести Е.Ю. Гениеву, Г.Г. Дилигенского, В.Д. Шадрикова, Я.М. Бергера, С.В. Лурье, Э.С. Маркаряна, А.Г. Здравомыслова, В.Ю. Хотинца, Ю.В. Попкова, В.В. Мархина и других. К сожалению, их исследования базируются на западной модернистской методологической основе и носят не теоретический, а методический и фактологический (инструментальный) характер и проводятся в рамках мониторинга буржуазной социальной модернизации с определенной социальной заданностью.

Социологи начинают активно участвовать в изучении социальных процессов этнических сообществ со второй половины XX века. До начала 50-х годов лидирующей была теория социолога Чикагской школы Роберта Парка. Он считал, что в США этнические группы проходят периоды контактов, конкуренции, приспособления и ассимиляции. Этот анализ распространялся и на этнические группы в других странах [3]. Однако рост этнических движений в мире в 60-70-х годах нельзя было объяснить с помощью этой модели. Наиболее распространенной концепцией в изучении национального стал «культурный плюрализм» — признание мозаичности, своеобразия и поэтому своего рода автономности всех этнических групп, населяющих страну. Именно эта концепция в конце 60-х годов в США была взята в качестве основы национальной политики, которая строится по принципу «культурно-национальной автономии». Тем не менее расовый бунт в 1992 году в Лос-Анджелесе и беспорядки летом 1991 года в Нью-Йорке свидетельствуют, что и там до полного решения проблем далеко. Крупные расовые волнения произошли в 2006 году во Франции и коснулись Германии.

В целом исследователей этнического своеобразия в англо-американской общественной науке можно условно разделить на три группы: а) примордналисты, считающие этничность и национализм извечно присущими человечеству; б) модернисты (инструментальная теория), полагающие, что это явление сравнительно недавнего происхождения, этничность определяется экономическими, политическими и коммуникационными процессами; в) конструктивисты как разновидность модернистской теории).

К первым относятся Ван ден Берге, Э. Смит, считающие, что этнические корни народов настолько глубоки, что не могут сравниться с классовой или религиозной принадлежностью. Ван ден Берге, применяя социобиологический метод, объясняет происхождение этнических групп из генетического родства в прошлом [5]. Э. Смит считает, что корни национального чувства находятся на уровне «коллективного бессознательного» [10].

Вторая группа исследователей относит возникновение национализма к XVIII веку. Связанная с переходом к индустриальному обществу ломка патриархальных структур, системы ценностей ведет к психологическому и социальному вакууму, и идея нации выступает на первый план как защитная. Именно в этот период, по мнению модернистов, рождаются лозунги защиты человечества и патриотизм.

К третьей группе этнического своеобразия можно отнести концепцию «центр — периферия» Ч. Фуртадо, С.Н. Айзенштадта, М. Хектера и ее вариация — концепцию внутреннего колониализма. В

своем исследовании Айзенштадт показал, что на традиционную систему царской России наложилась «новая революционная империя». Мобилизация периферии произошла потому, что она в результате индустриализации сильно сблизилась с центром, но представители окраин редко допускались к верхам власти. В результате происходит объединение на этнической почве и рост национализма в коренных народах.

Американские и английские исследователи этничности отмечают прагматизм национализма. По мнению Э. Райс, «этническая самобытность может быть оружием, средством улучшения своего положения» [9]. Подобного мнения придерживается и Б. Андерсон [1]. Теория «прагматической» этничности предполагает, что новая современная этничность из прошлого культурного наследия отбирает только то, что необходимо использовать в конкурентной борьбе с другими группами.

Существуют и теории, занижающие место этнического своеобразия и национального вопроса в современном мире. Их представители считают, что национальный вопрос идет сегодня в мире по линии затухания. Такую позицию занимают как марксистские, так и либеральные исследователи. К их числу относятся Э. Хобсбаум, Д. Портер, В. Мархинин, Ю. Плюсин.

В целом этническое своеобразие западной социологической науки сегодня уже признается, при этом отмечается, что а) этнокультурное многообразие порой оказывается препятствием для политической интеграции общества, б) для сосуществования различных этнокультурных групп в рамках федерального государства необходима политическая и социальная толерантность. Научная литература относит к третьей группе версию о том, что все человеческие сообщества сами формируют среду, которая наиболее адекватна их интересам, сами рациональным образом избирают культурную парадигму, делающую членство в этнической группе не просто приемлемым, но и выгодным (Б. Харфф, Т. Гурр).

Каковы же в общем приближении материальные основания для возникновения этнического своеобразия? Согласно общепринятой этнографической теории народы (этноты) складываются в разные исторические периоды на определенной территории и экономической базе и существуют длительное время в качестве устойчивых культурно-языковых общностей со своим названием и выраженным самосознанием. Современная социология понимает этнос как исторически сложившуюся на определенной территории устойчивую совокупность людей, обладающую общими чертами, стабильными особенностями культуры и психологического склада, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием). К числу объективных оснований формирования этноса относятся: язык, национальная территория, экономическая база этноса (конкретное хозяйственное общение), культурно-бытовые особенности этноса, этническое самосознание.

Таким образом, анализ теорий этнического своеобразия позволяет выделить следующие основные направления:

а) вульгарно-материалистическое — ранние теории эволюционизма, структурализм (К. Леви-Стросс, Радклифф Брасун), отрицающие этническое своеобразие и на практике ведущие к игнорированию национальных особенностей, которые лежат в основе идеологии глобализма по-американски;

б) этнопсихологическое (психологическая антропология Ф. Бенедикт, психоанализ З. Фрейда и этнопсихиатрия Г. Дереза, психоантропологическая теория А. Кардинера; «широкий подход» Шварца, исследования национального характера М. Мид и Г. Горера и др.);

в) ценностный подход (Ф. Знанецкий, М. Смит, М. Рокич, Э. Муррей, Г. Олпорт, Д. Олберг, Ф. Клакхон), который сохраняет свои позиции в настоящее время;

г) культурно ориентированные теории (диффузионизм Ф. Гребнера и У. Риверса, функционализм и т.д.).

Теории «а», «б», «г» можно отнести к модернистскому направлению, «в» — к примордиалистскому. Тем не менее во всех теориях генезис этнического своеобразия так или иначе связывается с особенностями национального характера, психологического склада, сознанием своего единства и отличия от других подобных образований (самосознанием). Перечисленные субъективные факторы — необходимое условие формирования этнических групп. Однако они объективируются лишь посредством устойчивых, специфичных для каждой такой группы видов общественной практики — обычаев в форме обрядов как совокупности установленных традиций действий и ритуалов — установленного порядка этих действий. Критический анализ теорий этнического многообразия позволяет утверждать, что в них, несмотря на значительные различия, присутствует, так или иначе, естественный инвариантный ряд: этнос-национальный характер — этническая традиция — обычай — обряд. Именно регулятивная функция обычая обуславливает своеобразие социальных норм жизнедеятельности каждого этноса.

Библиографический список

1. Anderson B. Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London, 1983.
2. Барт Ф. Личный взгляд на культурные задачи и приоритеты культурной и социальной антропологии // Этнографическое обозрение. № 3. 1995. С. 43-51.
3. Del Baiso M.L. L'Assimilation et les etudes ethniques en Amerique du Nord // Cahiers de recherche sociologique. 1984. V. 2. N. 2. P. 49-73.
4. Benedict. Patterns of culture. Boston and New York. 1934.
5. Berghe P.L. Van den. The ethnic phenomenon. New York, 1981. P. 239.
6. Выготский Л.С. К вопросу о плане научно-исследовательской работы по педологии национальных меньшинств // Педология. № 3. 1929. С. 3-16.
7. Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, назначение. М.: Наука, 1995. 506 с.
8. Лурье С.В. Историческая этнология. М.: Мысль, 1997. 448 с.
9. Royce A.P. Ethnic identity. Strategies of diversity. Bloomington, 1982. P. 220.
10. Smith A.D. Theories of nationalism. P. 58, 92, 73; Avineri S. Marxism and nationalism // Journal of Contemporary history. 1991. V. 26. N. 3. P. 640-641.
11. Леви Стросс. Структурная антропология. М.: Наука, 1983. 307 с.

ПУЗИКОВ Владимир Георгиевич, доктор философских наук, профессор Омского государственного педагогического университета.

ЯКОВЛЕВА Марина Николаевна, директор Алтайского технологического техникума сервиса.

Статья поступила в редакцию 11.01.07 г.

© Пузиков В. Г., Яковлева М. Н.

К РАЗЛИЧЕНИЮ «ВСЕЕДИНСТВА» И «СОБОРНОСТИ» КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ПРИНЦИПОВ

В статье рассматривается вопрос о соотношении понятий «всеединство» и «соборность» в перспективе их онтологической значимости. Проведенный анализ позволяет обосновать вывод о принципиальном различии соответствующих этим понятиям онтологических интуиций.

В рамках этого уникального духовного явления, каким явилась русская философия 19-го и начала 20 века, очень важное место занимает понятие «соборность». Не имея прямых аналогов в других языках, оно, тем не менее, глубоко укоренено в общемировой интеллектуальной традиции и вполне способно не просто занять некоторое место в ряду других философских понятий, — оно могло бы стать основой для выработки универсального философского принципа. Именно философия соборности, имеющая онтологическим и гносеологическим принципом принцип соборного единства, видится нам как наиболее плодотворный путь развития философской мысли.

Стремление придать понятию «соборность» ясный философский статус сопряжено, конечно, с прояснением его взаимоотношений с другими близкими по смыслу и уже признанными философскими понятиями. И прежде всего, следует выяснить соотношение понятий «соборность» и «всеединство». Эта тема тем более важна, что понятие всеединства уже обрело статус философского принципа во влиятельном направлении русской философии рубежа XIX — XX веков. Кроме того, всеединство и соборность очень часто мыслятся в неразрывной связи, порой вообще отождествляясь. Например, весьма уважаемый нами С.С. Хоружий прямо рассматривает соборность как русский вариант выражения общемировой и общеправославной идеи всеединства, или, скорее, как некую смутную интуицию, которая после восприятия русской мыслью европейской традиции всеединства внесла национальный колорит в построение систем русской метафизики всеединства. «В своем философском содержании тема соборности выступает как одна из тем и линий в составе метафизики всеединства» [6, с. 25], — предельно ясно выражает он эту свою принципиальную позицию.

Имеются, однако, достаточно серьезные основания, не позволяющие свести соборность к частной разновидности или форме выражения идеи всеединства. При этом важен не просто сам факт размежевания, важно, прежде всего, то содержательное обоснование этого размежевания, которое позволит, в частности, лучше понять своеобразие и смысл как соборности, так и всеединства.

Как пишет С.С. Хоружий, идея всеединства в греческой философии выражалась «посредством особых полусимволических формул: *panta hen, hen kai pan, hen kai polla, panta en panti*» [6, с. 34]. В этих формулах — «всё одно», «одно и всё», «одно и многое», «всё во всём» — основным смыслообразующим словом является *paAn* (а также *pavnta*), остальные —

более или менее однозначны: *e{p* — означает «одно», *pollav* — «многое».

По-гречески *παῖς* (*παῖς* ж.р., *παῖς* с.р.) имеет смысл, прежде всего, *всякий, всякое, каждый*. Употребления этих слов, как нам их демонстрирует словарь древнегреческого языка А.Д. Вейсмана, связаны с *широтой охвата и полнотой перечня*: *paAV ajnh-vr* — «всякий муж», *paAa hJ duvnamiv* — «вся сила», *pantovV ejsti* — «(дело) всякого». Есть и еще возможный смысл — «цельности, существенного единства», например, в качестве самостоятельного существительного *to*; *paAn* (и во мн. ч. — *ta*; *pavnta*) переводится как «целое, всё, главное». В качестве наречия «*pavnta*», а также это слово, употребленное с предлогом — «*kaJa*; *pavnta*», значат — «во всем, во всех отношениях» [2, с. 962].

Идея всеединства предполагает, таким образом, утверждение того, что Все есть Одно, Одно есть Все, что каждое тождественно всему и Единому. В европейской философии метафизика всеединства обнаруживает явную тенденцию к пантеизму: если мыслить всё единым, то вполне логично сказать: «всё есть Бог, и Бог есть всё». С.С. Хоружий уточняет, правда, что «чисто пантеистических доктрин — весьма малое число, а вопросы о том, надо ли усматривать пантеизм, либо уклон к нему, в каких-то отдельно взятых деталях философской системы, как правило, очень спорны» [6, с. 40]. Более правильно, по его мнению, связывать идею всеединства с понятием *панентеизма*, согласно которому «мир, не будучи тождественен Богу, пребывает в Боге своей сущностью (*ens*)» [там же].

Буквально «панентеизм» означает: *paAn ejn tew* — «всё в Боге», понятие это ввел в философию Карл Христиан Фридрих Краузе (1781-1832). По его учению «божество находится вне мира: оно беспредельно, между тем как мир имеет пределы. Оно находится и в мире; иначе божество не было бы все Сущее. К пантеистическим атрибутам божества надо присоединить моральные. Это учение — не деизм и не пантеизм чистый, а *панентеизм* (все в Боге)» [8]. А вот как излагает и оценивает учение Краузе русский философ: божество, как предельная основа всего сущего, «заключает в себе различные определения: с одной стороны, внутреннее единство с собою, или Самость (*Selbheit*), проявляющуюся в самосознании, с другой стороны, Всецелость (*Ganzheit*), наконец, сочетание того и другого (*Vereinwesenheit*). Эти определения получают самостоятельное бытие в подчиненных мирах, которые являются откровениями божественной сущности. Как частные явления

Божества они существуют в Боге, как подчиненные формы — под Богом. Эти низшие миры суть разум, природа и, наконец, человечество, которое представляет сочетание двух первых. Все они, будучи самостоятельными, состоят, однако, в органической связи между собою и с Богом и живут общею жизнью. Краузе старается доказать, что это органическое общение не уничтожает самостоятельности отдельных миров и заключающихся в них существ. Но эта самостоятельность оказывается более в словах, нежели в понятиях. Оставаясь подчиненными и получаая жизнь от первоначальной основы, отдельные миры теряют всякое самобытное значение. Так же, как у Спинозы и у Шеллинга, они становятся просто явлениями Божества» [7, с. 402].

Как констатирует сам С.С. Хоружий, «очевидно, что панентеизм есть позиция, промежуточная между теизмом и пантеизмом; она легко может эволюционировать в направлении пантеизма, дальнейшего сближения мира и Бога (напротив, сдвиг в направлении теизма едва ли возможен без отказа от самой сути позиции). Но подобная эволюция почти неизбежно предполагает упрощение, огрубление философской схемы, когда различия трех онтологических горизонтов: Бог — мир в Боге (всеединство) — мир — умалются, смазываются или, в предельном случае, уничтожаются вовсе, так что на место всей онтологической структуры ставится неструктурированная, "онтологически сплошная" реальность, описываемая символическим принципом "все во всем"». При этом С.С. Хоружий полагает, что «собственно панентеистическая метафизика всеединства, сохраняющего определенную дистанцию между Богом и миром, — весьма плодотворное русло, вместившее в себя целый ряд крупных учений, от Платона до Соловьева и Франка. Движение же от панентеизма к пантеизму, при сохранении всеединства в роли центрального онтологического принципа, есть прямой путь соскальзывания к философской поверхностности, а затем и прямой некорректности» [6, с. 40-41].

Необходимо, однако, заметить, что отмеченное С.С. Хоружий движение в направлении пантеизма происходит в метафизике всеединства совершенно **закономерным образом**. «Сохранение дистанции между Богом и миром» в панентеистической метафизике противоречит принципу *всеединства*. «Различия трех онтологических горизонтов», указанных выше, сводит *всеединство* к *одному только* посредующему моменту, к некой «прослойке» между Богом и миром, которые, стало быть, уже *не есть всеединство*, а раз так, то, значит, и та «*прослойка всеединства*», которая между ними располагается и их связывает, не охватывает **всего** и *всеединством* не является. Стремление довести принцип всеединства до логического конца, избавиться от непоследовательности неизбежно влечет за собой сползание в пантеизм и, действительно, как это ни печально, — «соскальзывание к философской поверхностности, а затем и прямой некорректности».

Упомянутая же С.С. Хоружий «плодотворность собственно панентеистической метафизики всеединства» объясняется, на наш взгляд, как раз *неподчинением* указанных мыслителей логике всеединства, влиянием на них *другой* философской интуиции, интуиции **соборности**. Она похожа внешне на идею всеединства, но она существенно другая. Понятие «соборность» укоренено своим смыслом в христианской святоотеческой мысли. Изначально прилагательное «соборная» (kaJolikhv) является од-

ним из четырех ключевых слов, которыми в христианском Символе веры характеризуется Церковь. Именно *эксlesiология* (учение о Церкви) является исходным контекстом употребления этого понятия. Определяя кратко *эксlesiологический* смысл соборного единства, можно сказать, что в этом смысле соборность есть одна из основополагающих характеристик церковной жизни, выражающая **совершенную полноту и целостность** Церкви как свободного единства в любви, при этом совершенство, полнота и целостность этого свободного единства реализуются лишь через *множество* составляющих Церковь *индивидуальных личностей, возрастающих* в Ней до **совершенства, полноты и целостности** личного бытия.

Философское значение разработки идеи соборности Церкви выражается, прежде всего, в том, что она дает уникальный образец выстраивания отношений индивида и общности, части и целого на основе их *общей соотносительности* с **Высшим и Абсолютным** первоначалом их бытия. Притом это Высшее первоначало выступает как **Личность**, и соотносительность с ним имеет **личный** характер. Такая соотносительность имеет далеко идущие последствия. Прежде всего те, кто находится в соборном единстве друг с другом, *не являются и не становятся* одним и тем же именно потому, что это единство не безлично, а личностно. *Различие личностей* сохраняется даже и при их полном и совершенном соборном единстве.

Очень характерно различие смысловой основы понятий «соборность» и «всеединство». Греческое прилагательное kaJolikovV этимологически родственно с наречием kaJovlu (собственно — kaJ' o{lou) — «вообще, в целом» [2, с. 647]. Смыслообразующий корень здесь o{loV — «целый, весь», to; o{lon (c.p.) — «целое», ta; o{la (c.p., мн. ч.) — «целое, всё, государство, мир» [2, с. 879]. Выражение kaJ' o{la, которое также является этимологическим истоком слова kaJolikovV, буквально значит: «вдоль целого, соответственно целому, по всему».

«Соборность», таким образом, означает, что некое *это* вот бытие *выстроено по целому*. Речь не о единстве и тождестве всего и вся, а о *соответствии* отдельного целому, о некоем «параллелизме» ему (katav — «вдоль»). Никакого мотива универсализма, всеохватности («всё одно и всё во всем») здесь нет. Никакой унификации, безличности, нерасчлененности здесь быть не может. Имеет место не обезличенное единство, *обращенность лиц* к первоистoku, и не тождество с Ним, а *причастие* Ему, причем, как отмечает псевдо-Дионисий Ареопагит (вопреки логике всеединства), «само Оно оставляет неосознанным и не входит ни в какое сношение с тем, что ему *приобщается*» [4, с. 289]. Принцип соборности выражает глубочайшее причастие к Абсолютному бытию, жизнь, имеющую это бытие, своей основой, но подчеркивает отличие от Него, говоря о «*приобщении неприобщимому*». Соборность ни в коем случае не описывается словами Платина: «ты сам стал Всем. Ты и раньше Им был» (цитируем по П. Адо [1, с. 47]). Обращаясь к *эксlesiологическим* истокам понятия соборность, надо сказать: *Церковь — не есть Христос*. Она может быть названа Его мистическим *Телом, вместилищем и органом* Его Духа, *Невестой* Его, *Домом* Его (таковы традиционные *эксlesiологические* образы, выделенные, например, П.А. Флоренским [5, с.449]), но она не есть *Сам Он*.

И вся в целом Церковь (соборное единство), и каждый из тех, кто составляет это единство, *не есть*

Христос, не есть и *часть* (!) Его, что было бы вовсе нелепо. Каждый член соборной общности есть именно член ее, то есть *орган* Тела Христова. Если использовать образный язык и прибегнуть при этом к новозаветным образам, то каждый член Церкви есть *ветвь привитая*. Апостол Павел, употребляя этот образ, под «природными ветвями маслины» имеет в виду иудеев, а под прививкой «ветвей дикой маслины» подразумевает вхождение язычников в Церковь: «Если же некоторые из ветвей отломились, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносишься перед ветвями. Если же превозносишься, [то] [вспомни, что] не ты корень держишь, но корень тебя... Но и те, если не пребудут в неверии, привьются, потому что Бог силен опять привить их. Ибо если ты отсечен от дикой по природе маслины и не по природе привился к хорошей маслине, то тем более сии природные привьются к своей маслине» (Рим. 11, 17-24). Этот образ, иллюстрирующий у апостола исторические судьбы иудейства, его место в Церкви и взаимоотношения с обращающимися в христианство другими народами, может быть, на наш взгляд, отнесен более широко к пониманию сути церковного единства.

То есть, может быть, евреи и могут считаться *прирожденными* членами Церкви, «природными ветвями», но уж все остальные — точно *прививка*. Если же учесть, что и евреи «отломились» и должны быть теперь заново «привиты», то «ветвь привитая» есть образ, выражающий характер присутствия в Церкви всякого вообще человека. «Дикая ветвь не по природе привита к хорошей маслине», — пишет апостол Павел, но дело-то в том, что вообще нельзя быть членом Церкви «по природе», по закону, — нет, только по благодати и «через усыновление» входит человек в нее.

В отличие от метафизики всеединства, развивающей тему *природного* единства и построенной на мистике равенства части целому, на мистике присутствия всего во всем, соборность строится на *согласовании*, — на *со* отнесенности и *со* образовании друг с другом личностных *гласов*. Соборное единство не есть *тождество природы*, оно есть единство жизни раз личающихся личностей, единство их дыхания, единство их служения, их слаженный хор, — во исполнение последних слов книги Псалмов: «Всякое дыхание да хвалит Господа!»

Если стараться быть максимально точным, то и образ «ветви привитой» является здесь не вполне адекватным. В растительном образе «привоя» и «подвоя» заключается все-таки момент именно *природного*, органического соединения, при котором все и каждый не являются личностями, а составляют лишь момент жизни целого. Соборность, как уже было сказано выше, есть тоже *единство жизни*, но единство жизни не безличных органов, а личностей, обретающих в этом единстве *полноту личностного самораскрытия*.

Соборное единство тоже *преображает* природу вступающих в него индивидов, но создается оно не общностью природы, а общением личностей. Именно *нечувствием* глубины темы личности, *смещением* личности и природы человека, личностных и природных проявлений объясняется уклон тех или иных философов в метафизику всеединства, отождествление ими идей всеединства и соборности. Особенно ярко и болезненно это смещение и печальные его последствия проявляются в рамках русской философии всеединства и в русском космизме. Здесь философия становится одновременно и предельно

научнообразной, и предельно мистичной, вырождаясь то в бесплодную заумь, то в позитивистское прожектерство.

Действительно, можно сказать, что в некотором смысле «весь организм каким-то образом *присутствует* в каждом своем органе», можно сказать и то, что «каждый орган живет жизнью всего целостного организма, чувствует его и связан со всем им». В этом и состоит то *органическое* единство, то взаимопроникновение природных проявлений, логики которого мыслит философия всеединства. Но **личность** ни в каком-либо органе, ни *даже* в организме, целиком взятом, не *присутствует*, она не тождественна ничему вообще, она есть *Иное* в абсолютном смысле. Но при этом она как-то связана с телом (с организмом), тело оживотворяется душой (на природном, то есть, уровне), но *в качестве человека* оно живет именно через личность и только через личность.

Очень важный момент церковной соборности выделяет архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) в своем докладе на Богословской конференции Русской православной церкви «Православное учение о Церкви». Этот чисто, казалось бы, богословский анализ проясняет основу размежевания идей всеединства и соборности на философском уровне.

Говоря о том, что Церковь в посланиях ап. Павла именуется *телом Христовым* (1 Кор. 12, 27) или *телом во Христе* (Рим. 12, 5), отец архимандрит пишет: «эта метафора выражает как ее единство, так и основание, ее происхождение, которое лежит за пределами воли и действий отдельных лиц... Церковь — не группа пневматиков, каждый из которых имеет свое индивидуальное отношение ко Христу и им себя улаживает. Апостол Павел резко выступает именно против такого заблуждения, которое возникло в Коринфе (1 Кор. 12, 12-30). Но у него Церковь также не обозначается как просто некое тело, то есть как организм (такой образ тела для органически растущего и замкнутого общества был характерен для античной традиции). Увы, в нашей догматической традиции с некоторых пор утвердилось это очень ограниченное понимание Церкви как «организма». Мысль о Церкви как об организме у Апостола выступает как нечто **вторичное** (1 Кор. 12, 14-26). На первом же месте Церковь у него обозначена как **тело Христово**. Его основная мысль — не та, что отдельные члены тела, будучи различными, образуют целое и таким образом в своем различии равны по значению для всего тела. Нет, основная мысль в том, что члены Тела равны, поскольку и насколько они принадлежат Христу, так, что всякие различия перестают иметь значение (1 Кор. 12, 12-13). **Тело формируется не членами, но Христом (так же и в Рим. 12, 5). Таким образом, Тело онтологически до членов и над членами, а не через члены и не в членах** [3, с. 19] (Выделения жирным шрифтом наши. — А.А.).

В том-то и дело, что «организмизм» лишь отчасти выражает картину соборного единства, вовсе не раскрывая его основания и сути. Не *взаимопринадлежность* членов образует соборность, а принадлежность каждого члена — Христу. Несмотря на многочисленные «иерархии», метафизика всеединства, по большому счету, имеет «плоскостной» и статичный характер, не знает по-настоящему *вертикали*, — ни *схождения* Бога к человеку, ни *восхождения* человека к Богу.

Соборность же имеет не «горизонтальную», а именно «вертикальную» структуру. Соборное единство не может устроиться из сочетания неких *индивидов, монад*, какую бы тесную кооперацию

между ними ни предполагать. Соборное единство также не может образоваться из *дифференциации* некой *тотальности*, сколь бы глубокое *внутреннее саморазличение* ни предполагалось в этом случае. Принцип соборности не является ни «компромиссом», ни «смешением» идей атомарной множественности и бытийного единства, персонализма и социальности, самобытности и включенности в объемлющее целое. Соборность есть выражение глубочайшего бытийного опыта, в котором указанные крайности являются только моментами и из разложения которого возникают указанные абстрактные подходы и понятия.

Для некоторых целей может хватить и односторонних абстрактных понятий, но наиболее значимые и дорогие для человека проявления его бытия не могут быть поняты сколько-нибудь глубоко ни с позиций атомарного индивидуализма, ни с позиций тотального всеединства.

Ни *творение*, ни *преображение*, ни сама история, в ходе которой должно быть обретено нечто изначально не бывшее, — ничто из этого невозможно в метафизике всеединства. **Ни личность, ни любовь, ни свобода не могут быть поняты, если оставаться на почве рационалистических спекуляций о том, что Всё есть Одно.** Могут же они быть по-настоящему поняты на основе идеи соборности, взятой как онтологический и гносеологический принцип, *философией соборности* они могут быть поняты.

В том случае, если исходить из «горизонтальных» отношений индивидов, либо игнорируя тему Абсолюта, либо мысля его имманентным миру, то тогда неизбежно *противоречие* между личностью и общностью, между свободой и единством. И это вовсе не какое-то «плодотворное» *диалектическое* противоречие, разрешающееся в некоем «высшем синтезе», — это противоречие *никуда не разрешается*, оставаясь ахиллесовой пятой всех систем рационалистического всеединства. Понятия личности и свободы не получают в рамках такого дискурса какой-либо новой глубины, их понимание не углубляется, а напротив, и «личность», и «свобода» теряют свой *собственный смысл, превращаясь* в нечто другое: *личность* — в «сложную (возможно, диалектическую) функцию (только функцию) Всеединого», а *свобода* — в «осознанную необходимость».

Итак, еще раз вкратце сформулируем наши выводы. Идея соборности и идея всеединства имеют разные истоки, они предполагают существенно разное видение мира, отношений человека с миром, соотношения времени и вечности, Абсолютного Бытия и природы вещей. Идея соборности имеет основания в опыте новой жизни во Христе, в опыте церковного единства. Идея же всеединства имеет своим истоком рационалистическое умозрение и некий мистический опыт единства всего сущего, «растворения» человека в этом единстве. Не оспаривая права каждого свободного индивидуума иметь тот мистический опыт, который он имеет, мы преследовали

только цель показать реальное различие опыта соборной Церкви и опыта всеединого Космоса.

Впрочем, как уже было сказано, мы считаем возможным мыслить идею всеединства как, во-первых, предвосхищение и интуитивный поиск соборного единства, а во-вторых, как некоторое искажение, своеобразное, — в аспекте рационализма — понимание смысла соборного единства. Связь между этими понятиями может быть, на наш взгляд, прослежена, однако эта связь *обратна* той, которую предполагает С.С. Хоружий («тема соборности выступает как одна из тем и линий в составе метафизики всеединства»). На самом же деле наоборот, — метафизика всеединства выступает как одна из (не вполне удачных) попыток философского осмысления соборного характера бытия человека и общества, мира и Бога.

Более того, на наш взгляд, метафизика всеединства, будучи вдохновлена во всех своих прозрениях именно причастностью философствующего духа (большей или меньшей причастностью, осознаваемой в меру возможностей этого духа) к соборным основам бытия как такового, оказывается неспособна эти соборные основы бытия по-настоящему понять, она во всех своих построениях утрачивает нечто принципиально существенное, поскольку не имеет настоящего глубокого опыта соборности.

Библиографический список

1. Адо Пьер. Плотин, или Простота взгляда / Пьер Адо; пер. с фр. Е. Штофф. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. — 142 с.
2. Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь / А. Д. Вейсман. — Репринт пятого издания, СПб., 1899 г. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. — 1370 с.
3. Ианнуарий (Ивлиев). Церковь Христова в посланиях святого апостола Павла / архимандрит Ианнуарий (Ивлиев) // Альфа и Омега. — 2004. — № 1(39). — С. 13–24.
4. Мейендорф И. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / прот. Иоанн Мейендорф; пер. с англ. Л. Волохонской. — Вильнюс; М.: Весть, 1992. — 359 с.
5. Флоренский П. А. Соч. в 4 т. / Флоренский П. А. — М.: Мысль, 1994. — Т. 1. — 797 с.
6. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии / С. С. Хоружий. — СПб.: Алетейя, 1994. — 447 с.
7. Чичерин Б. Н. Наука и религия / Б. Н. Чичерин. — М.: Республика, 1999. — 456 с.
8. Энциклопедия Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. — М.: Мультимедиа-издательство «Адепт», 2002. — 1 электрон. опт. диск (DVD).

АНИСИН Андрей Леонидович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, истории, социологии и экономики.

Статья поступила в редакцию 09.12.06 г.

© Анисин А. А.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ЭТИКИ: МОРАЛЬ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

В статье рассматривается возможность использования этики в аспекте социальной философии. В работе анализируется этическая проблематика в социальной философии и принципы взаимодействия морали и общества. Делается вывод о том, что анализ моральной системы общества позволяет характеризовать это самое общество.

Общественное бытие всегда опирается на определенный корпус предписаний, законов. В отношении морального закона мы можем говорить об универсальности его принципов: принципах справедливости, взаимности и равенства человеческих прав, принципах уважения достоинства людей как индивидуальных личностей.

Этика изучает мораль как целостное явление, в отличие от других наук, которые изучают в морали какую-либо одну сторону (воспитательную, психологическую, нормативную, социальную). Однако этика, будучи знанием о морали и в качестве знания о ней, является также частью самой морали. Она поэтому и является нормативной наукой, что ее суждения не исчерпываются эпистемологическим содержанием; они имеют также морально обязывающий смысл. Мы же попытались вывести мораль из границ только этики и рассмотреть ее в аспекте социальной философии. Следовательно, нас не занимают сугубо этические аспекты морали как то: проблема обоснования морали, морального выбора и пр. Нашей целью является показать общественную роль морали. То есть мы рассматриваем этическое учение в качестве социализирующего фактора. Связано это, прежде всего, с социализирующей функцией, которую несет мораль. То есть мы рассматриваем ее нормативную сторону и поэтому намеренно отказываемся от решения проблем морали в этическом ключе.

Целью данной статьи является попытка показать, что мораль является не просто частью общественной жизни, но надиндивидуальной областью, которая путем использования своих инструментов — долга и закона — воздействует на общество. Таким образом, рассматривается возможность использования этики в аспекте социальной философии.

Мораль входит в состав всех областей деятельности людей. Нет ничего в человеческих отношениях и поступках, что нельзя было бы оценить в понятиях морали. При этом мораль не является обособленным видом человеческой деятельности. Она присутствует как аспект во всех видах человеческой деятельности. Мораль не имеет своих социальных институтов, но она опирается на деятельность других социальных институтов (милиция, суд, церковь, театр).

В отличие от простого обычая или традиции нравственные нормы получают идейное обоснование в виде идеалов добра и зла, должного, справедливости.

В отличие от права, исполнение требований морали санкционируется лишь формами духовного воздействия (общественной оценки, одобрения или осуждения). Наряду с общечеловеческими элементами мораль включает исторически преходящие нормы, принципы, идеалы.

Итак, в рамках традиций социальной философии этика выступает как детерминированная извне область. В качестве внешних детерминант морали рассматриваются: традиции национальной культуры, сложившиеся социальные отношения, уровень интеллектуального и духовного развития, характерный для субъекта морали и социального организма в целом. Однако в любом случае — в системе отсчета субъекта — этика, с одной стороны, полагает наличие нормативной системы должного (социальный аспект), с другой же — оставляет за индивидуальным субъектом прерогативу морального выбора (индивидуальный аспект). В этом отношении свобода как таковая выступает в качестве необходимого условия возможности моральной ответственности.

Мораль строится на оппозиции добро — зло. Эта область этики, а именно то, как решается эта оппозиция, помогает нам понять состояние общества. То есть мы рассматриваем этику как практическую область, в которой отражаются общественные представления о добре и зле. Другими словами, акцент делается не на самой этой оппозиции, которая является областью этики, а на том, какие общественные проявления попадают в эту оппозицию.

К центральным проблемам этики относятся проблема соотношения блага и должного, проблема соотношения мотивации нравственного поступка и его последствий, проблема взаимоотношения индивидуальной и социальной нравственных систем. И именно рассмотрение этих проблем этики с точки зрения социальной философии поможет нам решить следующую задачу: выявить социальную проблематику, зафиксированную в моральном законе.

Мораль представляет собой систему ценностей в том или ином конкретном обществе, и правила поведения членов этого общества основываются на этих ценностях. Общество мыслит категориями над-индивидуальными и преследует цели, стоящие над отдельными лицами, и поэтому не может в такой степени, как индивидуальная этика, учитывать интересы счастья и жизни отдельного человека. Общественная мораль антигуманна с точки зрения ин-

дива, так как обладает репрессивными чертами. «Всякие ценности и нормы религии, морали и права являются репрессивными, сковывающими абсолютную свободу личности» [4, с. 49]. Однако именно нормы морали, накладывающие запреты и ограничения на поведение индивида, обеспечивают общественное событие моральным кодексом в дополнение к кодексу юридическому.

По поводу репрессивного характера морали Назарчук А.В. в своей работе «Этика глобализующегося общества» пишет: «С точки зрения философского идеала правильной и счастливой жизни «категорический императив» оказывается или пустым, или даже репрессивным в смысле подавления эмоционально-нравственных мотивов. Но и конкретно-исторические этические представления — как показывают утопии — легко становятся репрессивными, если институционализируются в форме «идеального морального порядка». Без универсального этического критерия нельзя даже судить о моральном качестве таких этических систем» [3, с. 58]. То есть он считает, что индивидуальная самореализация должна быть передана индивиду коллективными жизненными формами, к которым, несомненно, относится мораль и ее материальное выражение — моральный кодекс. Соответственно, репрессивный характер морали накладывает на индивида определенные обязательства, которые, в свою очередь, диктуются обществом через моральный закон. Инструментами морали как репрессивного инструмента общества выступают моральный долг и моральный закон, имеющий форму категорического императива.

Репрессивный характер морали отсылает нас к процессам социального дисциплинирования. Усиление контроля над индивидом и обществом со стороны государственных и церковных властей приводит не только к формированию новых социальных связей, но также моделей поведения и менталитета. Контроль охватывает практически все сферы жизнедеятельности человека: семейную жизнь, социальные связи и общение (введение многочисленных запретов, появление новых, более строгих правил в области функционирования целых социальных групп), религиозную жизнь и область профессиональной деятельности. Понятие дисциплины выражается не только в новой организации общественного пространства, в установлении нового типа отношений государства со своими гражданами, но и в методичном преобразовании окружающей человека природной среды.

«Общественное мнение и на уровне повседневного сознания, и на уровне лиц, имеющих явные или неявные полномочия говорить от имени общества, признает высокую (можно даже сказать первостепенную) значимость морали» [2, с. 19]. Итак, общественная мораль — это, прежде всего, форма общественного сознания, регулирующая отношения и поведение людей в обществе, особый способ освоения мира человеком. Мораль одновременно является: характеристикой индивида (его убеждений, намерений, качеств), совокупностью представлений людей о ценностях в человеческих взаимоотношениях, характеристикой поступков людей в обществе и их взаимоотношений [5, с. 409]. Именно с последней характеристикой морали и связано наше дальнейшее исследование. Прежде всего, социально-философские аспекты выделяют мораль в качестве характеристики состояния общества.

Мораль как общественное явление выполняет в жизни общества и индивидов важнейшие функции,

к числу которых относят в качестве основных: регулятивную, познавательную, воспитательную, ценностно-ориентирующую, коммуникативную. Мораль в отличие от других способов социальной регуляции, таких, как право, политика и образование, является, по сути, самым совершенным способом регуляции, т.к. опирается не на физическую, материально-экономическую или какую-то иную внешнюю силу, не на принуждение, а на долженствование: определенные этические установки, имеющие форму закона в обществе. Она апеллирует к разуму человека и является сугубо духовным способом регуляции отношений и поведения людей в обществе.

В качестве регулятивной (регулирующей) функции выступает этический закон, имеющий в большинстве случаев форму категорического императива. Он устанавливает принципы и нормы поведения в обществе, которые отражаются в моральном кодексе. «Все многообразие человеческой деятельности, в том числе нравственной, находит свое воплощение в опыте жизни, который становится основой любой системы знаний и кодексов поведения» [4, с. 30]. Как правило, кодекс морали, составленный определенным автором, отражает нравственные требования, которые уже стихийно выработало до него моральное сознание общества. И в этих моральных установках зафиксирована социальная проблематика, существующая в обществе на данном этапе развития. В моральном кодексе охватываются не только те нормы и правила, которые практикуются большинством людей, но и те, которые, хотя и нарушаются, считаются не менее обязательными.

Еще одной важной составляющей морали как характеристики общественной жизни является моральный долг. «Моральный долг как долг есть принуждение к поступкам, а как моральный он есть принуждение к таким поступкам, которые соответствуют моральным критериям» [1, с. 7]. Именно в качестве морального долг не может ограничиваться внешней стороной поступков, не может не распространяться также на чувства, желания, помыслы — все то, что составляет их субъективную основу. «Долг не может подчинить себе желания, и он не может считаться моральным, пока он этого не делает» [1, с. 8]. Таким образом, моральный долг имеет исключительно общественную характеристику, наполняется смыслом только после появления в нем общественной проблематики. «Моральный долг не существует вне и помимо конкретных обязанностей (семейных, социальных, профессиональных, гражданских и т.д.), но не существует и в форме конкретных обязанностей, ибо, с одной стороны, конкретные обязанности могут обходиться без морального долга, а с другой стороны, моральный долг, соединенный с конкретными обязанностями, теряет в своей моральной чистоте» [1, с. 10]. Таким образом, долг имеет дело с поступками, поскольку они объективны, общезначимы.

Однако не только мораль влияет на общество, мораль — прежде всего продукт этого самого общества и находится в прямой зависимости от состояния этого самого общества. Моральные нормы формируются, вырабатываются непосредственно в процессе жизнедеятельности и общения людей и поддерживаются силой общественного мнения.

Подчеркнутый нормативизм приводит этику как объект социальной философии к тесному соприкосновению с областью права, хотя и не все ее нормы могут и должны быть оформлены в виде законодательных актов. При наиболее широком понимании этика совпадает с единой нормативной областью

закона и обычая, за исключением некоторых сугубо процедурных или ритуальных предписаний и запретов. В более узком смысле она представляет собой совокупность ценностных оснований законодательства. Но в любом из приведенных случаев традиционный обычай или гарантированный аппаратом государственного принуждения закон выступают как важные и вполне оправданные рычаги достижения социальной этикой ее регулятивных целей.

Таким образом, исследование этики в аспекте социальной философии вполне обосновано. Любая моральная система в любой период обязательно содержит в себе черты общественной жизни. Это утверждение не случайно, так как в любом случае моральная система является не только характеристикой общественной жизни, но и фактором, влияющим на нее. Также мораль обладает репрессивным характером, который накладывает на индивида моральные обязательства в дополнение к правовым обязательствам и приводит к социальному дисциплинированию. Инструментами морали как репрессивного инструмента общества выступают моральный долг и моральный закон, имеющий форму категорического императива. Так как мораль не имеет своих социальных институтов, то опирается на деятельность других социальных институтов, где и применяются ее инструменты.

Следовательно, рассмотрение этики в аспекте социальной философии приносит определенные плоды. Анализ моральной системы позволяет характеризовать общественную картину мира любого исследуемого периода.

Библиографический список

1. Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали. / А.А. Гусейнов // Вопросы философии. — 2001. — № 5. — С. 3-32.
2. Гусейнов А.А. Этика и мораль в современном мире / А.А. Гусейнов // Вестник Московского университета, серия 7, Философия. — 2001. — № 1. — С. 18-26.
3. Назарчук А.В. Этика глобализующегося общества / А.В. Назарчук. — М.: 2004.
4. Сапунов Б.М., Мисюров Н.Н. Этика православия / Б.М. Сапунов, Н.Н. Мисюров. — Омск: 2003.
5. Современный философский словарь. М.: 2004.

ГРУДИНИН Сергей Юрьевич, аспирант кафедры философии.

Статья поступила в редакцию 29.12.06 г.

© Грудинин С. Ю.

УДК 1 (091)

И. Ф. ФИСЕНКО

Омский государственный
технический университет

СТРУКТУРА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

В статье дана структура и характеристики гражданского общества.

Любое общество (в том числе и гражданское как особое состояние общества), будучи целостным, в то же время является и системным, многократно расчлененным по горизонтали и вертикали на отдельные взаимосвязанные и взаимозависимые элементы, которые разнятся по значимости, функции, роли в жизни общества, типу финансирования и по многим другим параметрам.

В качестве основных элементов общества, наиболее влиятельных, от слаженности функционирования которых зависит его переход в стадию гражданского, имеющих реальные возможности для создания и обеспечения условий для самореализации интересов личности и достойного уровня жизни для каждого, а главное — ставящих перед собой такие задачи, можно выделить прежде всего государство, политические партии и общественные организации, которые включены в правовые, политические, этнические и конфессиональные отношения.

Осуществляя движение по пути прогресса, общество создало государство как некий механизм управления. В настоящее время государство является основной управляющей системой и, как следствие, значимым и весомым структурным элементом любого общества, тем более — гражданского.

Именно оно организует общество; создает предпосылки для развития всех форм собственности; располагает государственным аппаратом, органы которого наделены властными полномочиями; имеет полномочия по изданию законодательных актов, обязательных к исполнению всеми гражданами и организациями данного государства; контролирует исполнение нормативно-правовых актов; обладает суверенитетом, верховенством государственной власти, которая имеет следующие характеристики: универсальность (властная сила распространяется на всех), прерогативами (может отменить любое проявление любой общественной власти), наличием средств и механизмов воздействия.

Современное отдельное общество находится в эпицентре глобалистических тенденций, не обособлено от прошлого и устремлено в будущее, в котором есть единый эталон — правовое государство. Именно сейчас цивилизованные государства, воплощая и сохраняя в себе разносторонние тенденции прошлого, избавляются от отжившего, выделяют перспективное в своем развитии, закладывают фундамент будущего, который многократно описан и изучен. Рассуждая о государстве как о структурном элементе гражданского общества, еще раз отмечу, что гражданским можно будет назвать такое общество, которое, при

прочих иных условиях, управляется правовым государством, поскольку роль государства в обществе и для каждого конкретного человека крайне велика.

«...Идея правового государства вошла в обиход современных цивилизованных обществ, — писал С.А. Котляревский, — в совокупность тех ожиданий, которые обращает член государственного союза к руководителям этого последнего. Правовое государство стало одним из основных политических заданий. Много раз отмеченный кризис правосознания, утрата веры во всемогущество права и учреждений, наличие периодически переживаемых здесь разочарований не отнимает у данных стремлений настойчивости и выразительности: убеждение, что государство должно принять облик правового, остается непоколебленным».¹ Здесь можно только добавить, что в России разочарование подавляющего большинства населения в отдельных нормах действующего законодательства, высокий уровень преступности, подорванный авторитет судебной системы и т.п. только усиливает стремление к преобразованию государства в правовое, наглядно показывая, что сложившаяся неблагоприятная обстановка может быть преодолена совместными усилиями всего общества прежде всего через становление правового государства и, как следствие, воспитание правовой культуры граждан в большей мере «сверху», через государственные же механизмы и с помощью, в том числе, государственных инструментов. То есть свободе (еще А. де Токвиль констатировал: «Искусство жить свободными способно творить чудеса, но в то же время нет ничего труднее, чем учиться жить свободными»²), гармоничной личностной автономии, грамотной самореализации, ответственности людей надо научить; воспитать чувство гражданского и личностного достоинства; культивировать гражданскую активность, осознание личности как активного субъекта общества; повысить уровень образования и культуры (и не только правовой), нравственности и мышления. Для этого должны быть выработаны правовые, политические, экономические, административные и иные возможные методы воздействия со стороны государства, стратегия, осуществить которую под силу только государству в правовом его состоянии.

Существует несколько мнений относительно возникновения теории правового государства. Основные из них заключаются в понимании последнего как продукта нового времени (приверженцы данной теории считают, что правового государства не знали ни в древности, ни в средние века), а также в констатации того факта, что идеал правового государства уходит корнями в античное общество и получает свое дальнейшее развитие во всей последующей философской, политической и юридической мысли.

Твердо придерживаясь второй из обозначенных позиций, считаю, что отдельные идеи, предшествующие формированию стройной теории правового государства, были высказаны в том числе и в античные времена. Другое дело, что сам термин сформировался в немецкой юридической литературе в конце VIII — начале XI веков в трудах Р. Фон Моля, К.Т. Вельнера и др.

Неудивительно, что основные положения концепции были развиты во время буржуазных революций, поскольку это был период преобразования традиционных государств в конституционные. Активно переосмысливались и пересматривались существовавшие принципы взаимоотношений государства и

личности, соблюдения прав человека при осуществлении государством своей деятельности. Следует отметить, что именно в этот исторический период правовое государство зачастую отождествлялось с конституционным.

В дореволюционной России идеи правового государства развивались в трудах Н.И. Палиенко, П.И. Новгородцева, П.А. Покровского, В.М. Гессена, Б.А. Кистяковского и др. В начале XX века активно высказывались общие суждения о праве, в том числе по отношению к государству, политическим партиям и политике как таковой, предпринималась попытка дать определение правового государства. Например, Б. Кистяковский писал: «Право должно действовать и иметь силу совершенно независимо от того, какие политические направления господствуют в стране и в правительстве. Право по самому своему существованию стоит над другими партиями, и поэтому создавать для него подчиненное положение по отношению к тем или другим партиям — это значит извращать его природу»³; видел главное назначение правового государства в обеспечении справедливости для всех при всех недостатках человеческой природы и считал его «высшей формой государственности»⁴, а конституционное государство — лишь промежуточной стадией в развитии государства как правового.

Кистяковский также выделил системообразующие признаки исследуемого понятия, такие как безличность власти (господствуют не лица, они лишь исполнители законов, а правовые нормы), ограничение и регламентация ее законами и оправдание властных действий связующей и одобренной общественной идеей (идея эта также должна быть закреплена правовыми нормами). Предложил способ соотношения реальной жизни с законом для постепенного, ненасильственного построения правового государства, а именно — фактически существующие общественные отношения урегулировать нормами права. Таким образом, должны отношения постепенно возобладать над фактическими, а фактические в то же самое время приспособятся к должным, достигнут согласия с ними в правовом отношении.

Он впервые в отечественной юридической мысли констатировал, что в любом обществе имеется сфера самоопределения и самовыражения личности, в которую государство вторгаться не должно, и вывел основной признак правового государства: государственная власть должна быть ограничена интересами личности. «В правовом государстве власти положены известные пределы, которых она не должна и не может переступить»⁵, — пишет Кистяковский и уточняет: — Благодаря неотъемлемым правам и неприкосновенности личности государственная власть... не только ограничена, но и строго подзаконна»⁶. Следует отметить, что столь очевидный и, казалось бы, неоспоримый признак правового государства, как строгая подзаконность государственной власти, в научных кругах имеет своих противников. Н.В. Устрялов так обозначает свою позицию: «Даже нарушая право, поскольку этого временно требует исключительная обстановка, государство продолжает оставаться самим собою. В своей жизни и деятельности оно может руководствоваться не только правовыми началами, но и нравственными, более высокими, чем правовые. Большие исторические движения допускают непосредственное «оформление» именно нравственными, эстетическими и религиозными категориями в

гораздо большей степени, нежели правовыми. Нередко движет ими любовь, «которая и жжет, и губит», но которая так же созидает и животворит. Право становится тогда орудием, инструментом высших жизненных целей и ценностей, обретает подлинную свою инструментальную природу»⁷. Сторонниками данного подхода приводятся примеры, которые не могут оставить людей равнодушными: Совет Федерации обратился в Конституционный суд с просьбой проверить конституционность указа президента России Б. Ельцина «О начале военных действий в Чеченской Республике». Конституционный же суд, согласно регламенту, рассматривает обращения (вне зависимости от статуса лица либо органа, его направившего) в порядке очереди. И столь важное обращение Совета Федерации было рассмотрено в порядке очереди, т.е. через длительный промежуток времени. Соглашусь с тем, что путем нарушения регламента Конституционным судом можно было бы спасти огромное количество человеческих жизней.

Но хочу отметить, что вместо подталкивания к нарушению действующих и принятых в установленном порядке нормативных актов следует бросить все силы и ресурсы на то, чтобы пересмотреть и упорядочить законодательство, основной упор в характере законов сделать на обеспечение суверенитета личности, с тем чтобы исключить в принципе возникновение ситуаций, срочно требующих нарушения законодательства для их благополучного разрешения.

При подходе, изложенном Н.В. Устряловым, государство, конечно, останется таковым, но будет антиправовым по своей сути, а последствия безответственного нарушения законов, мотивированных нравственными соображениями (даже при строго очерченном перечне исключительных обстоятельств, допускающих такое нарушение), могут быть глобальными, непредсказуемыми и страшными.

Свобода личности, по Кистяковскому, должна быть гарантирована такой организацией власти, при которой непоколебим суверенитет личности, исключена возможность ее подавления и в полной мере реализуется право на достойное человеческое существование (данное название впервые было применено философом Соловьевым для обозначения общего субъективного права, включающего в себя всю совокупность публичных прав и общегражданских свобод).

Правовое государство Кистяковский видел на базе социалистического. Многие исследователи ставят данное обстоятельство ему в вину, мотивируя тем, что опыт построения социализма в России был неудачен. Но то, что социалистический строй в одной конкретной стране потерпел крах, вовсе не означает, что на базе социалистического государства невозможно построить правовое. И такую возможность отвергать нельзя.

С.И. Гессен, последователь Кистяковского, объединил имевшиеся учения о правовом государстве, развил их и дополнил.

Гессен, рассуждая о правовом государстве, главным считал верховенство закона: «Правовым называется государство, которое признает обязательным для себя как представительства создаваемые им же как законодателем юридические нормы. Правовое государство в своей деятельности, в осуществлении своих правительственных и судебных функций связано и ограничено правом, стоит под правом, а не вне и над ним»⁸.

Являясь сторонником четкого разделения органов, исполняющих функции законотворчества и правоисполнения, считал, что правовое государство как исполнительный орган должно подчиняться себе как органу законодательному. Таким образом, он настаивает на свободе законодательной деятельности без ограничения законодательной власти законом, обосновывая данный тезис тем, что не существует вечных обычаев и законов, а следовательно, законы должны соответствовать уровню зрелости общества, отражать происходящие изменения во всех сферах общества и отвечать объективным потребностям его развития.

Основную идею, на которой базируется теория правового государства, идею разделения властей, Гессен раскрывает как «обособление властей», при котором «...говорить о деспотизме большинства невозможно, ибо те права, которые большинство желает для себя, оно принуждено признавать и, действительно, признает за меньшинством»⁹. В связи с этим наряду с такими характеристиками правового государства, как обособление властей и ограничение правительственных и судебных полномочий правом, Гессен выделяет административную юстицию и представительную форму правления. Такое расширение привычных признаков правового государства обосновывается тем, что при господстве права правительственная власть должна строго и последовательно подчиняться закону. Наличие сверхзаконных полномочий, например, у главы государства, выводит государство из правового поля. Следовательно, необходимо административное законодательство, которое минимизировало бы дискреционный характер властных полномочий правительства, административная юстиция (такая организация судебной власти, которая будет гарантом неприкосновенности публичных прав личности, путем контроля над административной властью и, в случае необходимости, отмены ее незаконных распоряжений), а также крайне важная составляющая правового государства — народное представительство (равноправный партнер государственной власти).

О народном представительстве Гессен пишет так: «Придет время — и всеобщее избирательное право во всех без исключения конституционных государствах станет реальным фактором политической жизни. Тогда — и только тогда — парламент явится действенным выразителем народной воли — воли народного большинства. Тогда народные демократические партии будут обладать достаточной силой для того, чтобы именем народа править страной»¹⁰.

Говоря о построении правового государства в России, И. Цион считал, что, учитывая территориальную и иную специфику нашей страны, она нуждается в грамотной децентрализации правительственных органов и «умелом их применении к потребностям столь разнообразных местностей и народностей»¹¹.

Наиболее органичной мне представляется концепция правления права П.И. Новгородцева. Он, безусловно, был сторонником обязательности норм права как для государства, так и для граждан. Под принципом разделения властей он понимал разграничение функций, благодаря которому возможен взаимный контроль властных структур друг за другом и невозможна абсолютизация полномочий одной из них.

«В пределах данного государства, — отмечает Новгородцев, — могут уживаться разные веры и

могут бороться политические воззрения; в нем могут существовать рядом разные народности и наречия; но для того, чтобы государство представляло собою прочное духовное единство, оно должно утверждаться на общем уважении и общей любви к общенародному достоянию»¹². Человек, по Новгородцеву, должен быть уважаем и как гражданин, и как личность, а государство существует для человека, а не наоборот. Заслугой указанного юриста было и то, что он предпринял попытку совместить идеальную модель правового государства с реальной действительностью, показать, что стабильность в обществе достигается не за счет формального разделения властей, а зависит от совокупности множества других факторов.

Резюмируя вышеизложенное, можно выделить следующие значимые принципы правового государства:

1. Принцип законности (господство закона во всех сферах общественной жизни, безусловное верховенство закона).

Мне импонирует предложенная В.Д. Зорькиным¹³ характеристика указанного принципа путем сравнения с пирамидой. Правовая пирамида имеет своей вершиной Конституцию, в которой в имеющихся высшую юридическую власть нормами зафиксированы цели, идеалы общества, основные векторы его развития. Далее пирамида идет вниз, расширяясь в виде последовательных, иерархически выстроенных законов, затем следуют подзаконные акты, судебная практика.

При этом должна соблюдаться жесткая иерархия; понимание, толкование (недопустимо вкладывать в содержание нормативных актов такой смысл, который не был предусмотрен законодателем), и применение законов и подзаконных актов должно быть единообразным; недопустимым должно стать нарушение закона, мотивируемое целесообразностью или нравственностью; законы же должны предоставлять возможность принятия альтернативного решения в случаях крайней необходимости (которые должны быть четко обозначены); неотвратимой должна стать ответственность за нарушение норм права (кем бы оно не было допущено); презумпция невиновности должна соблюдаться свято и повсеместно (согласно ст. 49 Конституции РФ виновным может быть признан только тот гражданин, в отношении которого имеется вступивший в законную силу приговор суда).

Что касается соблюдения данного принципа в современной России, то, на мой взгляд, отечественная правовая пирамида имеет перевернутый вид (с вершиной — Конституцией — внизу). Одной из причин этого я вижу недостаточную степень уважения и почитания Конституции, которая провоцируется иногда самими работниками судебной системы (крайне редко судом достойно принимаются ссылки на Конституцию, зачастую мотивировка судебного решения опирается на формулировки подзаконных актов; при противоречиях между законом и иным правовым актом положения ст. 15 Конституции судами игнорируются). Поясню: п. 2 ст. 15 Конституции РФ обязывает органы государственной власти, органы местного самоуправления, должностных лиц, граждан и их объединения соблюдать Конституцию Российской Федерации и законы. Вчитайтесь в текст. Он не подлежит расширительному толкованию. Только

Конституция и законы. Все остальные правовые акты являются по замыслу законодателя лишь актами конкретизации положений законов, которые изданы на основании Конституции, имеющей высшую юридическую силу.

Что же происходит в реальной судебной практике? Имеется Закон РФ «Об образовании» № 3266-1 от 10.07.1992 года, который в п. 3 ст. 40 гласит: «Образовательные учреждения независимо от их организационно-правовых форм в части предпринимательской деятельности, предусмотренной уставом этих образовательных учреждений, освобождаются от уплаты всех видов налогов, в том числе платы за землю». Данная правовая норма освобождает образовательные учреждения от уплаты налога на прибыль. Налоговый же кодекс обязывает платить указанный налог все организации и учреждения. Налицо противоречие, которое судами решается на основании Кодекса: образовательные учреждения налог на прибыль платить обязывают. Но что такое Кодекс? В Конституции РФ нет указания на его роль в законодательной системе РФ, а роль закона определена (его место в пирамиде — следом за Конституцией), Кодекс же в законодательном акте, высшей юридической силы не поименован, следовательно, он относится к иным правовым актам, и в правовой пирамиде его место не может быть выше законов.

Вышеуказанный пример характеризует также несоблюдение в нашем отечестве и следующего принципа правового государства, логично вытекающего из данного.

2. Принцип верховенства и прямого действия конституционного закона.

Данный принцип является органичным дополнением, я бы даже сказала — основной составляющей предыдущего (но настолько важной, что требует отдельного выделения) и закреплён в п. 1 ст. 15 Конституции: «Конституция Российской Федерации имеет высшую юридическую силу, прямое действие и применяется на всей территории Российской Федерации. Законы и иные правовые акты, принимаемые в Российской Федерации, не должны противоречить Конституции Российской Федерации»¹⁴.

Верховенство Конституции понимается как наделение ее наивысшей юридической силой, при том, что юридическая сила — это степень подчиненности нормативно-правового акта, указывающая его место в иерархии правовых актов.

Согласно данному принципу Конституция закрепляет фундаментальные основы жизнедеятельности общества; законы, которые по юридической силе следуют за Конституцией, развивают и конкретизируют ее положения; все остальные нормативно-правовые акты издаются на основании и во исполнение законов и подлежат утверждению только со стороны высшего представительного органа.

На практике и по большому счету важна не сама Конституция, поскольку она носит декларативный характер, а конституционная система, в которой, помимо добросовестной работы судебной системы конституционного надзора, должны широко применяться все возможные технологии по преодолению правового нигилизма в массовом сознании; вырабатываться высокая правовая грамотность у населения и отношение почитания Конституции как законодательного акта высшей юридической силы; развиваться и поддерживаться действенная способ-

ность противостоять любому произволу. Данный вывод подтверждается элементарным сравнением: в Конституции РФ провозглашено, например, что каждый имеет право на жилище, но механизма реализации данного права (такого, который бы действительно обеспечивал получение каждым нуждающимся гражданином жилья в собственность) у нас в стране нет, а жилищный вопрос является одним из наиболее остро стоящих. В Англии законодательного акта под названием «Конституция» нет в принципе, тем не менее механизм обеспечения граждан жильем разработан и жилищная проблема первоочередной не является.

Рассматриваемый принцип подразумевает, что в правовом государстве должна существовать система контроля за тем, чтобы в законах была выражена общенародная воля, а не индивидуальная или групповая, а также за тем, чтобы общенародная воля не нарушалась ни государственными органами, ни должностными лицами, ни коллективными и общественными организациями, ни физическими лицами. Эти функции, функции контроля, возложены на суд, который должен быть проводником Конституции. Причем деятельность Конституционного суда и обычных судов различается по отношению к Конституции.

В деятельности Конституционного суда Конституция является объектом толкования, а в деятельности обычных судов она должна быть основой при разрешении судебного спора. При этом обычный суд вправе обратиться в Конституционный с вопросом о соответствии того или иного закона Конституции и тем самым предотвратить применение правонарушающего закона.

Само создание Конституционного суда многие ученые (например, М.Н. Марченко) считают зачатком правового государства, необходимым его атрибутом. Судебная практика этого суда говорит сама за себя: Конституционным судом выносятся решения, «невзирая на лица», пресекаются нарушения законов на самом высоком уровне.

Показателен такой случай из судебной практики: «Правительство РФ в нарушение требований ст.ст. 168-169 ГК РФ отсрочило без достаточных оснований исполнение своих договорных обязательств, в одностороннем порядке изменило их условия. Оно необоснованно предоставило преимущества подчиненным ему органам, на которые возлагалось исполнение обязательств по отовариванию чеков на легковые автомобили. В период действия отсрочки Президент РФ издал Указ «О мерах по либерализации цен» от 03.12.1991 года, которым со 2.01.1992 года отменено государственное регулирование цен на многие товары, в том числе и на автомобили. Убытки выразились в многократном обесценении стоимости целевых вкладов и невозможности получения автомобилей по целевым чекам по первоначальной цене, являющейся существенным условием договорного обязательства государства перед гражданами. Частичная индексация целевых вкладов и целевых чеков (Постановление Правительства РФ от 24.01.92 г.), по мнению Конституционного суда, не отвечала требованиям Закона РСФСР «Об индексации доходов и сбережений граждан» от 24.10.1991 г. Конституционный суд признал: «Правительство действовало противоправно... нарушив имущественные права и интересы граждан, оно вышло за предмет компетенции, предусмотренной Конституцией РФ»¹⁵.

Приведенный пример характеризует не только

принцип верховенства Конституции, но показателен также и при рассмотрении следующего принципа правового государства. Показателен тем, что в данном случае судебная ветвь власти (в лице Конституционного суда) четко определила степень компетенции Правительства РФ, не допустив превышения полномочий.

3. Принцип разделения властей.

Идея, лежащая в основе данного принципа — разграничить законодательную, исполнительную и судебную власть, витала в трудах древнегреческих философов и сформулирована на достаточно подготовленной теоретической базе Ш. Монтескье.

В России она была впервые описана М.М. Сперанским (1772-1839 гг.) в «Проектах и записках» и базировалась на конституционной монархии. В проекте Сперанского были предусмотрены не только сдерживающие факторы при разделении властей, но и механизм их согласованного взаимодействия. «Законодательная власть должна быть вручена двухпалатной Думе, которая обсуждает и принимает законы... Глава исполнительной власти — монарх участвует в деятельности Думы, но «никакой новый закон не может быть издан без уважения Думы. Установление налогов и повинностей уважаются в Думе». Мнение Думы свободно, и поэтому монарх не может «ни уничтожить законов, ни обезобразить их», так как в своих действиях исполнительная власть подконтрольна представительному органу. Судебная власть реализуется судебной системой, включающей суд присяжных и завершающейся высшим судебным органом — сенатом. Три власти управляют государством подобно тому, как человек своим организмом: обращаясь к закону, воле и исполнению»¹⁶.

Интересна также организация принципа разделения властей, предложенная П.И. Пестелем (1793-1826 гг.), которая базируется на республике как на форме государственного правления. По Пестелю законодательная власть сосредоточена в руках Народного вече (однопалатный орган, который избирается на 5 лет и ежегодно переизбирает пятую свою часть). Исполнительную власть представляет Державная дума, которая избирается на пять лет и состоит из пяти человек. «Ежегодно из Думы выходит один и заменяется другим выбором. Все министры и вообще все правительственные места состоят под ведомством и начальством Державной думы»¹⁷. Верховный собор олицетворяет собой блюстительную власть (120 человек, назначаемые пожизненно и не принимающие участия ни в законодательной, ни в исполнительной власти), но тщательно проверяющий соблюдение всех необходимых формальностей при издании законов и имеющий иные серьезные контрольные функции.

На изложенных позициях базировались дальнейшие отечественные разработки основополагающего принципа правового государства, но его реализация в нашей стране стала возможной только в конце XX века.

Следует отметить, что механизмов реализации принципа разделения властей может быть множество вариантов, но общее его содержание достаточно четко и полно выразил В.Н. Хлопанюк:

«Законодательная власть обладает верховенством, поскольку она устанавливает правовые начала государственной и общественной жизни, основные направления внутренней и внешней политики страны, а следовательно, определяет в конечном счете

правовую организацию и формы деятельности исполнительной и судебной властей. Главенствующее положение законодательных органов в механизме правового государства обуславливает высшую юридическую силу принимаемых ими законов, придает общеобязательный характер нормам права, выраженных в них. Однако верховенство законодательной власти не носит абсолютного характера. Пределы ее действия ограничены принципами права, естественными правами человека, идеями свободы и справедливости. Она находится под контролем народа и специальных конституционных органов, с помощью которых обеспечивается соответствие законов действующей конституции.

Исполнительная власть в лице своих органов занимается непосредственной реализацией правовых норм, принятых законодателем. Ее деятельность должна быть основана на законе, осуществляться в рамках закона. Исполнительные органы и государственные должностные лица не имеют права издавать общеобязательные акты, устанавливающие новые, не предусмотренные законом права или обязанности граждан и организаций. Исполнительная власть носит правовой характер лишь в том случае, если она является подзаконной властью, действует на началах законности. Сдерживание исполнительной власти достигается также посредством ее подотчетности и ответственности перед представительными органами государственной власти. В правовом государстве каждый гражданин может обжаловать любые незаконные действия исполнительных органов и должностных лиц в судебном порядке.

Судебная власть призвана охранять право, правовые устои государственной и общественной жизни от любых нарушений, кто бы их ни совершал. Правосудие в правовом государстве осуществляется только судебными органами. Никто не может присвоить себе функции суда. В своей правоохранительной деятельности суд руководствуется только законом, правом и не зависит от субъективных влияний законодательной и исполнительной власти. Независимость и законность правосудия являются важнейшей гарантией прав и свобод граждан, правовой государственности в целом. С одной стороны, суд не может присваивать себе функции законодательной или исполнительной власти, с другой — его важнейшей задачей является организационно-правовой контроль за нормативными актами этих властей. Судебная власть, таким образом, выступает сдерживающим фактором, предупреждающим нарушение правовых установлений, и прежде всего конституционных, как со стороны законодательных, так и исполнительных органов государственной власти, обеспечивая тем самым реальное разделение властей¹⁸. Совершенно очевидно, что в наше время важно одновременно зафиксировать недопустимость фикции толкования законов.

В нашей стране впервые закрепление принципа разделения властей произошло в Декларации о государственном суверенитете РСФСР, а действующая Конституция фиксирует этот принцип конституционного строя как базовый: «Государственная власть в Российской Федерации осуществляется на основе разделения на законодательную, исполнительную и судебную. Органы законодательной, исполнительной и судебной власти самостоятельны»¹⁹. Затем в главах «Президент Российской Федерации», «Федеральное Собрание» и др., а также в Федеральных законах, определяющих полномочия государственных органов, закреплены специфиче-

ские особенности действия данного принципа в нашей стране.

Ученые, избравшие темой своего исследования правовое государство, такие как В.Н. Кудрявцев, Е.А. Лукашева, В.Д. Зорькин, М.Н. Марченко и др., едины во мнении о том, что помимо вышеозначенных, еще одним основополагающим его принципом является представление о правах и свободах гражданина как о главном критерии характера действующего законодательства и характеристики государства как правового.

4. Принцип гарантированности прав и свобод граждан, непреложности обязанностей и взаимной ответственности гражданина и государства.

Идея прав человека зародилась примерно в V веке до н.э. в древних полисах (Афинах, Риме) и прошла трудный и длительный путь становления: в 1215 г. в Англии была принята «Великая Хартия Вольностей», которая ограничивала произвол чиновников; в 1628 г. «Петиция о праве» предписывала королю защищать права подданных; в 1679 г. «Хабеас корпус акт» установил гарантии неприкосновенности личности и понятие презумпции невиновности; в 1689 г. «Биль о правах» внес свою лепту в процесс регулирования законодательной их защиты; в 1776 г. свободу и право на жизнь провозгласила «Декларация прав Вирджинии»; в 1789 г. Конституция США закрепила перечень прав и свобод, а также была принята «Декларация прав человека и гражданина».

Современное воплощение идеи прав человека отражено во «Всеобщей декларации прав человека» (1948 г.), «Европейской конвенции прав человека» (1956 г.), «Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах» (1976 г.), «Международном пакте о гражданских и политических правах» (1976 г.), современные национальные декларации о правах человека и Конституции развитых стран.

Характерной чертой развития России в настоящее время является желание соответствовать международным стандартам правового положения личности в государстве. Новые приоритеты в отношениях между человеком и государством закреплены в Конституции России 1993 года, которая к тому же является законодательным актом прямого действия.

По мнению А.Н. Аринина, обозначенный принцип «в современном мире имеет как внутрисударственное, так и внешнее значение. Национальные институты защиты прав и свобод человека дополняются институтами международно-правовыми, т.е. человек становится субъектом международного права. Эти процессы свидетельствуют об осознании мировым сообществом огромной роли, которую играют права и свободы человека в обеспечении эффективного национального и международного развития государства. Вот почему они представляют и главную цель, и важнейший инструмент любого демократического правового государства, стремящегося обеспечить свободу, благосостояние, достоинство, безопасность общества, высокую конкурентоспособность страны в мировом сообществе»²⁰.

Если сделать краткий обзор, то все права, закрепленные в Конституции, делятся на личные (являющиеся в большинстве своем не только неотъемлемыми, но и не подлежащими ограничению), политические (дающие возможность участия в общественной и политической жизни; обладание которыми строго связывается с принадлежностью к

гражданству определенного государства), социально-экономические (возможности личности в сфере производства и распределения материальных благ) и культурные.

Кроме провозглашения прав и свобод личности, которые в новой Российской Конституции действительно максимально полно закреплены, в обществе должны существовать конкретные механизмы их реализации, то есть должна быть реальная возможность положительных действий государства в интересах гражданина.

Вышеназванные принципы являются базовыми и практически неоспоримыми в научной литературе, когда речь идет о правовом государстве. В остальном мнения ученых расходятся и в дополнение к изложенным называются принципы обеспечения существования и функционирования институтов демократии (М.Н. Марченко) и наличия развитого гражданского общества (Б.М. Лазарев); а также уже указанные принципы дробятся: из них выделяются в самостоятельные принцип наличия Конституционного суда, принцип ответственности государства перед гражданами, принцип единства права и закона, принцип равенства всех перед законом и судом.

Анализируя состояние современного российского общества, переосмысливая изложенное и соотнося его с отечественной действительностью, мне видится еще один принцип, соблюдение которого крайне необходимо для того, чтобы Россия достигла провозглашенного в ст. 1 Конституции РФ статуса демократического федеративного правового государства. Считаю необходимым выделить предлагаемый принцип в качестве самостоятельного по той причине, что он прямо не вытекает из вышеприведенных, но при его соблюдении будет создан для них солидный обеспечивающий фон. Речь идет о борьбе с коррупцией. Следует отметить это потому, что данный принцип безусловно актуален не только для нашей страны (в связи с ее особенностями и менталитетом), но также и для идеи правового государства в принципе. Общеизвестно то, что с 80-х годов XX века проблема борьбы с коррупцией стала одной из главных забот международной политики и что в отдельно взятой стране самостоятельно с коррупцией справиться невозможно. Следовательно, учитывая интеграционные процессы в мире, можно предполагать, что поскольку идея правового государства является универсальной (она присуща политической и правовой идеологии государств в мировом масштабе), а идея борьбы с коррупцией также носит глобальный характер, то оформление и конституирование последней как принципа правового государства не только уместна, но и необходима. И потому рассмотренные выше принципы правового государства следует дополнить еще одним — принципом искоренения коррупции в государственных органах.

5. Принцип искоренения коррупции в государственных органах.

В развитие вышеизложенной мотивации включения данного направления в качестве равноправного принципа в перечень общеизвестных принципов правового государства необходимо привести статистику, свидетельствующую о том, что коррупция в той или иной степени присуща деятельности любого централизованного государства.

Указанную статистику нам дает некоммерческая, неправительственная, влиятельная международная организация по изучению коррупции и борьбе с нею

Transparency International. Начиная с 1995 года она ежегодно рассчитывает так называемый индекс восприятия коррупции по 10-балльной шкале (где 10 баллов означает отсутствие коррупции, а 0 баллов — самая высокая степень коррумпированности государственных органов). В 2003 году индекс восприятия коррупции для наиболее показательных стран выглядел следующим образом: Финляндия — 9,7; Дания — 9,5; США — 7,5 (при показателе 7,8 в 1995 году); Япония — 7,0; Италия — 5,3 (при показателе 3,0 в 1995 году); Россия — 2,7 (причем в постсоветской России уровень коррупции значительно превышает уровень коррумпированности бывшей советской номенклатуры).

В средствах массовой информации и в научной литературе приводится внушительный перечень последствий коррупции с упором на экономические. Мне бы хотелось выделить и подчеркнуть ее социальные негативные последствия — она ведет к несправедливости, к несправедливому перераспределению доходов граждан, а также подрывает веру в законы и судебную систему, в само государство как в эффективный механизм управления обществом.

Считаю, что данный принцип не охватывается в полной мере принципом законности, поскольку принятие соответствующего законодательства хоть и крайне важная мера, но сама по себе не гарантирующая достижения положительного результата в борьбе с коррупцией. Необходимо именно специально обособленное оформление этого рода законодательства и деятельности. Подтверждением тому может служить пример законодательных действий США и их крайне незначительных на сегодняшний день последствий по факту грандиозного коррупционного скандала международного масштаба в 1977 году.

Как выяснилось в ходе масштабного расследования, которое было затеяно Японией, американская компания по производству военных самолетов «Локхид» давала взятки высокопоставленным чиновникам во многих странах мира за то, чтобы этими странами были закуплены небезопасные самолеты «Старфайтер F104», от закупки которых отказались ВВС США. В результате самолеты были приобретены ФРГ, Италией, Канадой, Голландией, Бельгией, Японией, Данией, Грецией, Испанией, Норвегией, Турцией, Пакистаном и др. Истребитель постоянно падал, летчики гибли десятками (в Канаде из 238 приобретенных самолетов разбилось 112). Судебное разбирательство международного масштаба по данному делу длилось 19 лет, а сама ситуация послужила толчком к принятию в США в 1977 году закона «О коррупции за рубежом», согласно которому американские служащие несли суровое наказание за дачу взяток служащим других государств.

Принимая указанный закон, США выражали надежду, что их примеру последуют и другие страны, но только в 1999 году 35 государств подписали и ратифицировали Конвенцию ОЭСР против взяточничества, запрещающую подкуп при совершении зарубежных сделок. Причем ратификация Конвенции некоторыми странами необоснованно затягивалась, а информация о ней после ее вступления в законную силу распространялась крайне медленно: по итогам опроса менеджеров стран «третьего мира», активно работающих с зарубежными партнерами, всего 7% респондентов были хорошо осведомлены о содержании Конвенции, в то время как 42% даже не знали о ее существовании.

Вышеизложенные мысли косвенно подтверждаются разразившимися в декабре 2007 года в России коррупционными скандалами (в Томске взяли под стражу мэра, который, по версии следствия, злоупотреблял служебным положением и вымогал взятки. В Москве возбуждено уголовное дело в отношении руководителей Пенсионного фонда, которые злоупотребляли должностными полномочиями при закупке оргтехники), а главное — прозвучавшими комментариями по их факту из уст российских государственных чиновников. А именно: А. Чекалин, первый заместитель министра внутренних дел РФ, в телевизионном интервью сказал буквально следующее: «Коррупции способствует отсутствие экспертизы законопроектов на коррупциозность или коррупцигенность»²¹. В моем понимании из этой фразы вытекает то, что при строгом соблюдении законов и принципа разделения властей при их принятии и реализации есть большая вероятность, что следить за их соблюдением и принимать их будут коррумпированные чиновники, что изначально подрывает идею правового государства при кажущемся соблюдении его принципов, мною раскрытых под номерами 1 — 4.

Безусловно, следует учитывать годами сформировавшуюся российскую специфику в части коррупции, которая затрудняет антикоррупционную деятельность, снижает ее эффективность, тем не менее наша страна делает активные шаги в этом направлении. По словам председателя комиссии по противодействию коррупции, первого заместителя председателя комитета Госдумы по безопасности Михаила Гришанкова, «...за последнее время созданы все необходимые предпосылки для того, чтобы деятельность государства в этом направлении обрела должную динамику и стройность. Во-первых, наличие политической воли. ... озвученный 10 мая 2006 года в Послании Президента Российской Федерации В.В. Путина Федеральному Собранию призыв к устранению коррупции как одного из самых серьезных препятствий на пути развития России в сочетании с тезисом о том, что основой деятельности и чиновников, и представителей бизнеса должна быть социальная ответственность, а также его недавнее заявление на эту тему на экономическом форуме в Санкт-Петербурге, не оставляют сомнений в том, что эта проблематика выходит на первый план в числе национальных приоритетов. Во-вторых, у России скоро появится эффективный набор инструментов в сфере противодействия коррупции: недавно мы ратифицировали Конвенцию ООН против коррупции, в ближайшем будущем ожидается внесение на ратификацию в Государственную думу Конвенции Совета Европы об уголовной ответственности за коррупцию. В этих и других международно-правовых документах прописаны механизмы противодействия коррупции, многие из которых позитивно зарекомендовали себя в других странах. В-третьих, началась работа над имплементацией в российское законодательство положений, предусмотренных подписанными Россией международными конвенциями, что предполагает внесение в российское законодательство норм, отвечающих общепринятым международным стандартам»²².

Изложенное можно резюмировать таким образом: для претворения принципа борьбы с коррупцией в жизнь, помимо обозначенных М. Гришанковым мер, которые могут быть рассмотрены как законодательные действия государства, необходимо прове-

дение двусторонних долгосрочных институциональных реформ: с одной стороны, по упорядочению (возможно, и сокращению) госаппарата; с другой — созданию уполномоченных государственных и негосударственных независимых структур по расследованию дел об обвинении в коррупции; созданию экспертной комиссии по антикоррупционной проверке законодательства (в том числе — законопроектов); введение системы этических стандартов для государственных служащих и повышение их общего культурного уровня; воспитание у граждан воли и решимости к борьбе с коррупцией.

Возможно внедрение и ряда других мер, успешно применяемых в странах с низким уровнем государственной коррумпированности, использование их опыта (например, в США добровольный осведомитель получает до 30% от стоимости выявленного по его доносу материального ущерба и защищен специальной государственной программой от каких бы то ни было посягательств со стороны лиц, о которых он предоставил информацию). И, вне всякого сомнения, тот факт, что и для каждой отдельно взятой страны, и в международном масштабе проблема коррупции может быть разрешена только в сотрудничестве и только с опорой на международные организации, такие как ООН, Европейский союз и т.п.

Таким образом, правовое государство как структурный элемент гражданского общества предполагает взаимодополняющее действие обозначенных принципов, в том числе и последнего из изложенных, новаторски рассмотренных автором именно в таком контексте.

Библиографический список

1. Котляревский С.А. Власть и право. Проблема правового государства. М., 1915 г., С. 4, 5.
2. Токвиль А. Демократия в Америке. М., 1992 г., С. 188.
3. Кистяковский Б.А. Социальные науки и право. М., 1916 г., С. 654.
4. Кистяковский Б.А. Государство правовое и социалистическое // Вопросы философии. 1990 г., № 6, С. 144.
5. Кистяковский Б.А. Сущность государственной власти. Ярославль, 1913 г., С. 474.
6. Там же. С. 477.
7. Устрялов Н.В. Понятие государства. М., 2000 г., С. 10.
8. Гессен В.М. Теория правового государства. СПб., 1913 г., С. 283.
9. Гессен В.М. Теория конституционного государства. М., 1914 г., С. 255.
10. Гессен В.М. Теория правового государства. СПб., 1913 г., С. 58.
11. Цион И.Ф. Как установить в России правовой государственный строй? Лейпциг, 1905 г., Энциклопедический словарь. СПб., 1893 г., С. 18.
12. Денильханов А.Х. П.И. Новгородцев о правовом государстве и демократии // Социально-политические вопросы, 1996 г., № 4, С. 201.
13. Правовое государство в России: Замысел и реальность: Круглый стол юристов. - М., 1995. - С. 31.
14. Конституция РФ., М., Юридическая литература, 1993 г., С. 7.
15. Бойцова В.В., Бойцова Л.В. Интерпретация принципа ответственности за ущерб, причиненный гражданам в практике Конституционного суда. М., Государство и право. № 4, 1996 г., С. 52.
16. Исаев И.А., Золотухина М.Н., История политических и правовых учений России. М., Юрист, 1995 г., С. 209.

17. Там же. С. 221.
18. Хлопанюк В.Н. Теория государства и права. М., ДТД, 1996 г., С. 84-85.
19. Конституция РФ. М., Юридическая литература, 1993 г., С. 7, ст. 10.
20. Аринин А.Н. Права и свободы человека и эффективное развитие России. Общественные науки и современность. 2002 г., № 1, С. 68.

21. События. НТВ. 10.12.2006 г. 23:02.

ФИСЕНКО Ирина Федоровна, начальник центра дополнительного образования.

Статья поступила в редакцию 01.12.06 г.

© Фисенко И. Ф.

Календарь научных мероприятий

**ОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН
ОМСКИЙ ФИЛИАЛ ОБЪЕДИНЕННОГО ИНСТИТУТА ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН
СИБИРСКИЙ ФИЛИАЛ РОССИЙСКОГО ИНСТИТУТА КУЛЬТУРОЛОГИИ
ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ТОРУНЬСКОГО УНИВЕРСИТЕТА им. НИКОЛАЯ КОПЕРНИКА
(ПОЛЬША)**

**VII Международная научно-практическая конференция
«Сибирская деревня: история, современное состояние
и перспективы развития
27-28 марта 2008 г., г. Омск**

Направления:

- Актуальные проблемы современного российского крестьяноведения: теоретические и методологические аспекты;
- Сибирская деревня в истории и культуре польского народа;
- Историография и источниковедение истории сибирской деревни;
- История сельскохозяйственной науки в Сибири;
- Старейший в Сибири: к 90-летию со дня основания Омского государственного аграрного университета;
- История сельских населенных пунктов Сибири;
- Исторический опыт крестьянской колонизации в Сибири;
- Этнокультурные и демографические процессы в сибирской деревне;
- Проблемы художественной культуры и народного искусства;
- Культурологические исследования современного села;
- Аграрный вопрос в общественно-политической жизни Сибири;
- Современная сибирская деревня через призму социологических исследований;
- Проблемы становления самоуправления на селе в современных условиях;
- Аграрная экономика Сибири в контексте процессов глобализации;
- Место и роль государства в развитии аграрного сектора экономики;
- Кластерная политика регионального развития;
- Трансакционные издержки и рыночное регулирование;
- Аграрное законодательство России и правовые вопросы земельных отношений;
- Экологические основы развития АПК.

Для включения доклада в программу конференции необходимо прислать до **1 декабря 2007 г.** заявку, указав фамилию, имя и отчество (полностью), место работы, должность, ученое звание, ученую степень, адрес, телефон, e-mail, тему доклада.

Адрес: 644008, г. Омск, Институтская площадь, д. 2, Омский государственный аграрный университет, гуманитарный факультет, Слабодцкому Владимиру Васильевичу.

Тел. (3812) 651744, факс (3812) 651735, e-mail: adm@omgau.ru (для Слабодцкого) или по адресу:

644077, г. Омск, ул. Андрианова, 28, СФ РИК, Золотовой Татьяне Николаевне.

Тел. (3812) 285602, e-mail: tnz2002@rambler.ru Этот адрес e-mail защищен от спам-ботов. Чтобы увидеть его, у вас должен быть включен Java-Script

КРИТИКА В ОНТОЛОГИЧЕСКОМ ПОНИМАНИИ

В статье рассматривается критика в онтологическом понимании, исследуется экспликация сознания путём разворачивания модусов критики. Новизна данной работы заключается в нестандартном подходе к пониманию критики.

Существует много способов понимания сознания и его экспликации. Критика определяется как тотальный и необходимый способ всякого философствования.

Новизна и актуальность данной работы состоит в изучении критики как вопрошания, трансценденцию, бытийность, в условиях экспликации сознания в онтическом аспекте. Критика в философских работах расценивается с позиции разума, рационально. На примере Канта и Хайдеггера проследим онтологический характер критики.

Критика выступает как возможность обоснования стратегии мышления, критика служит отправной точкой зарождения нового, раскрывая сознание, чтобы сделать его целостным. Примером тому служит деление клетки, для продолжения жизни она должна делиться надвое, оставаясь тем самым целостным организмом, так и критика, разделяя сознание, не дробит его, а способствует развитию и становлению. Понятие критики выступает как рефлексия, предоставляя новые возможности осуществления сознанию. Основания этого понятия всегда можно также подвергнуть критике.

Критику можно определить как «форму нашего познания — это, с одной стороны, обуславливается, с другой же — осуществляется благодаря сознанию, через которое и для которого существует мир; эта форма — единство. Содержание моего сознания переживается мною, как принадлежавшее одной личности, как ощущения и мысли, активность и пассивность одного и того же «я», сознающего своё тождество между собой и во всякой точке этого многообразия и не могущего быть разрушенным вследствие разлада, поскольку он переживается, только и возможно на основе единства «я», ибо иначе не было бы разрывов, а лишь простое сосуществование соответствующих содержаний, ...и благодаря целостности и единства дух получает доступ к целостности бытия» [1, с. 237].

Критика задаёт ориентиры сознанию, её можно определить как интенциональность сознания, направленная на бытие, стремление к онтологической самодостаточности. Критика способствует сознанию увидеть вечное в себе, всё то, что «убеждает нас, что нечто есть в подлинном смысле этого слова, тогда как всё остальное, на что мы переносим это слово, только является. Оно отличается от всякого чувственного созерцания тем, что сознаётся только свободой» [2, с. 68].

Критика позволяет человеку творить самого себя, утверждать себя в мире бытия, а не в мире вещей.

Критика в онтологическом ключе выступает как «акт, посредством которого мыслящее непосредственно становится для себя объектом, и, наоборот, именно этот акт, и никакой другой, есть самопознание» [3, с. 254]. Критика является для сознания способом самовозрастания.

«Я вижу очень ясно, что для того, чтобы мыслить, нужно быть» [4, с. 282]. Критика вливается в бытие как условие рефлексии. Критика «может быть понята только через себя» [5, с. 102], мышление мышления, эксплицирующее посредством критики.

Критика является условием раскрытия содержания сознания, условием вхождения в бытие. И именно благодаря этому сознание может обретать единство само с собой, а также может быть опосредовано. Критика позволяет рождаться новым способам мышления, новому знанию, позволяет осуществлять «вертикальный», сущностный рост мышления человека, способствует преодолению предшествующего опыта, выводит на новый уровень бытия. Трансценденция позволяет этот «рост Я» поддерживать в бытии.

Трансцендентальная философия предполагает критику использования традиционных понятий, задаётся вопросом о возможном использовании для объяснения нашего опыта. Трансцендентальная философия влечёт за собой критику любого непроверенного использования понятий, посредством которых мы достигаем понимания нашего мира. Феномен критического мышления — это модус сознания, который делает возможным наш доступ к определённого рода предметностям, смыслам и значениям. Нормативным основанием всякого феноменологического исследования является обращение к самоочевидной данности. Очевидность — это специфический акт сознания. Установка сознания, в которой осуществляются очевидные акты сознания, называется феноменологической; а достижима она при помощи феноменологической редукции, т.е. через «регрессию» от объективного коррелята акта сознания к его имманентному способу данности сознания. Очевидность как специфический акт сознания Гуссерль определяет через интенциональность, т.е. сознание всегда предметно и оно осуществляется как направленность на свои объекты. Каждый акт сознания, имеющий свой объект, составляет один из этапов сознания; в совокупности эти акты (интенциональные) формируют непрерывный поток сознания (интенциональный) [6, с. 366].

Априорной структурой сознания является его «направленность на», или интенциональность, конституирующую трансцендентальные условия воз-

возможности всякого переживания и всякого содержания сознания. Критика способствует становлению человека как существа мыслящего, развивающегося, осуществляет человека в бытии, являясь по сути своей феноменом экспликации сознания.

Самосознание заключается в обнаружении онтологической сущности сознания (обоснование этого феномена дано у Мамардашвили) [7]. Самосознание «замечает», что, несмотря на все попытки очистить сознание от инородных влияний, непрозрачность сознания полностью элиминировать нельзя. Сознание не просто отражает, пропускает нечто идущее извне, но и преломляет, искажает это нечто благодаря своей плотности, не сводимой к плотности «телесного» тела, а выражает мир.

«Вслед за М. Мамардашвили можно ввести образ экрана сознания, который обладает собственной онтологией. Оказывается, что человек непрозрачен (загадочен) не только потому, что его сознание детерминировано внешними структурами, «загадка» человека заключена в нем самом, внутри него.

Сознание человека обладает плотностью, не сводимой к размерностям детерминаций сознания: сознание иномразмерно» [8, с. 23].

Иномирность человека позволяет придать понятию критики онтологический статус. Так как человек иномирен, «проявлен» в этом мире, поэтому он способен к критике.

Критика направлена на прояснение проблем, выявление подлинных оснований сознания. Очищение путём критики имеет двойную направленность: рациональную и сущностную. Прежде всего, оно трансцендентальное, когда сознание освобождается от установок. Трансцендентально очищенное сознание (сознание вне установок) выступает как индивидуальный поток переживаний, требующий эйдетического очищения, для достижения в отношении сознания сущностного знания в строго интересубъективной значимости. А «я» предстаёт в самостно-экстатической разомкнутости (экзистенции), простираясь в бытие сущего.

Критика состоит в изучении сущего в том бытийном модусе, скрывающем подлинный способ бытия. Критика являет собой открытое мышление, не принимающее догм, развивающееся путем наложения новой информации на жизненный личный опыт.

Критика, таким образом, способствует развитию сознания, его активизации, позволяет осмыслять действительность, рефлексировать. Критика возможна через вопрошание к бытию, выпрашивание бытия, опрашивание бытия, т.е. через трансценденцию, бытийствование и экспликацию.

Критику составляют важные компоненты:

- 1) критический анализ содержательных и логических аспектов внешней информации;
- 2) выявление степени соответствия различных утверждений принципу достаточного основания;
- 3) пояснение предлагаемой информации фактов не критического соединения разнородных, внутренне не связанных, несоместимых идей;
- 4) обоснование различных нелогичных несообразностей — поспешных обобщений, смешивание необходимых и достаточных условий и т. п.;
- 5) утверждение степени достаточности аргументов, приводимых в обоснование доказываемого тезиса;
- 6) умение использовать антитезу для выявления истинности приводимых утверждений.

Критика позволяет ставить новые, полные смысла проблемные вопросы для решения мировоззрен-

ческих проблем гуманизации культуры. Критика позволяет обеспечить продуктивность мышления, принятия решений, противостояние пропаганде идеологии. Критика позволяет творчески мыслить.

Понятие критики для раскрытия сознания чаще всего используют как рациональное основание сознания. Изучение онтологических оснований критики и их роль в раскрытии сознания позволяют проследить экспликацию сознания.

На примере второй главы второго раздела «Бытия и Времени» Мартина Хайдеггера «Присутствие — размерное свидетельство собственной способности быть и решимость», посвященной экзистенциальной аналитике феномена совести как одной из онтологических структур Присутствия, проследим выстраивание онтологии возврата человека к самому себе, органически встраиваемую в свою концепцию бытия.

Присутствие потеряно в людях, и прежде чем себя найти, оно должно получить свидетельство своей способности быть собой, которая есть в возможности и которую надлежит наверстать в выборе. Т.е. человек должен сначала удостовериться, что его сущность не такова, каковой он привык ее считать, потерявшись в мире и мирской суете, покорившись авторитету толков, мнений и выводов эмпирических наук. Таким свидетельством Хайдеггер полагает голос совести. При этом он предлагает рассмотреть совесть как исходный феномен Присутствия, а не как реальность, поскольку именно фактичность совести нередко опровергают в рамках обыденного толкования или самотолкования Присутствия. Хайдеггер далее рассматривает совесть не этически, но онтологически.

«Таким образом, совесть обнаруживает себя тем самым как принадлежащее к бытию Присутствия свидетельство, в котором она зовет само его к его самой своей способности быть» [9, с. 289].

Осуществляется воля иметь совесть в решимости, критике, которая вводит бытие в ситуацию, где Присутствие может бросить себя на определенные фактичные возможности, обнаруживая тем самым свою способность быть. Решимость очерчивает экзистенциальную структуру засвидетельствованной в совести собственной способности быть, воли иметь совесть.

Выделим два основания феноменологической критики: 1) редуцирование сознания; 2) конституирование.

Эти основания критики показывают на внутреннюю критику открытия новых выгодных смыслов, связанных с проблемой экспликации сознания через критику. Прежде всего, оба основания направлены на экспликацию сознания. «Трудно до конца понять существо собственной самости без установления её места в космосе других субъектов» [9, с. 123]. Критика способствует нахождению самости своего места благодаря приведению сознания к целостности — редуцированию, а также конституированию сознания. Критика проецируется на интеллигибельный разум, открывая ему новые возможности.

Феномен критики подчёркивает сильное влияние знания, сознание которого коренится в осознанном становлении, делании мысли и, как следствие, в поведении человека.

Философию на протяжении всего существования интересовали проблемы сознания, так как оно является условием цельного знания. Цельное сознание служит основанием для самого себя. Философия ставит вопрос: как возможна организация сознания

в качестве целого? В философии сознание исследует само себя, что позволяет выйти на уровень бытия.

«Смысл бытия (сознания) — это предельный для здесь-бытия смысл целого, внутри которого оно себя осуществляет и исходя из которого себя понимает» [14, с. 130].

Выход на уровень бытия является обретением целостного, собранного сознания, а это возможно благодаря трансценденции. Собранное сознание является интенциональностью, то есть сознанием, вопрошающим к бытию, явленному в потоке переживаний. Изменение направленности сознания на те или иные явления раскрывает его. «Переживания суть не только сознания чего-нибудь, но они сами составляют сознание, так что даже если на них не направляется рефлектирующий взор, то всё же нереллектировано они составляют задний план сознания и всегда готовы быть воспринятыми» [15, с. 46].

Сознание всегда имеет содержание, «трудность обнаружения сознания состоит в том, что всякий раз успевает произойти замещение сознания его же образованиями, и мы всегда думаем вслед бытию...» [14, с. 127].

Критика является условием раскрытия содержания сознания, условием вхождения в бытие. И именно благодаря ей сознание может обретать единство само с собой, а также может быть опосредовано. Критика позволяет рождаться новым способам мышления, новому знанию, позволяет осуществлять «вертикальный», сущностный рост мышления человека, способствует преодолению предшествующего опыта, выводит на новый уровень бытия.

Критика порождает трансформацию сознания, то есть позволяет преодолеть прежний опыт и содержание мышления, показывая тем самым трагичность сознания. Трагичность, в свою очередь, открывает путь к бытию.

«Решающее значение для человека имеет то, каким образом он испытывает эту ситуацию крушения: остаётся ли оно для человека скрытым и только в самом конце захватывает его, или же человек в состоянии видеть его неприкрытым как постоянную границу своего существования в каждый данный момент: хватается ли он за иллюзорные решения и успокоения, или же честно хранит молчание перед тем, что не поддаётся объяснению. То, как испытывает он своё крушение, лежит в основании того, кем становится человек. В пограничных ситуациях или обнаруживается Ничто, или становится ощутимым то, что подлинно...» [11, с. 24-25].

То есть критика либо осуществляет трансценденцию сознания, либо опускает человека в мышление на поверхности явлений — «глупость».

Основания критики были заложены Кантом, «Критики Канта» позволяют увидеть возможности мышления, но Кант не исключает и творческого воображения, что охватывает всё сознание. Кант заложил онтическую культуру познания, благодаря которой строили свои философские построения все западно-европейские мыслители.

Кант предопределил Хайдеггера принципиально, хотя стоит отметить новизну Хайдеггера по содержанию, определяя критику как процесс, возводящий сознание в единицу.

Кантовская философия обращает наше внимание на метафизическую тенденцию, которая внутренне присуща Гуссерлевской феноменологии. При установлении различия между используемым методом и его философской интерпретацией выделяют феноменологическую редукцию, но это не значит, что все

переживания человеческой жизни можно свести к феноменологии. В акте редукции происходит методологическая интерпретация, знание порождает новое знание. Редукция в интенции выступает преобразованием, которое заставляет в каждом онтическом полагании проявиться для нового сознания «я». Критика делает возможным это преобразование, она не сдерживает и не ограничивает сознание, а открывает целостное отношение к целостному миру сознания.

В «Критике способности суждения» сам Кант говорит о том, что имеется единство воображения и рассудка и некое единство субъектов до объекта, что в опыте прекрасного, к примеру, я испытываю согласованность между чувственным и понятийным, между моим «я» и «другим», которая сама по себе лишена понятия. Здесь субъект — уже не тот универсальный мыслитель, имеющий дело с системой строго связанных объектов, не могущество полагания, подчиняющее многообразие закону разума, если ему необходимо дать миру форму, — он открывает себя и любит себя собой как природа, стихийно сообразная закону разума» [12, с. 16].

Сознание выступает проектом мира, назначением мира, хотя его не охватывает, но непрестанно к нему направляется, чтобы признать мир этой предобъективной индивидуальностью, властное единство которой предписывает цель познанию. Подобно пониманию критика разворачивается во всех своих планах. Феноменологический мир есть не мир чистого бытия, но являет собой смысл, который проявляется на пересечении опытов сознания с опытами другого. Критика пытается мыслить мир, другого и себя самого, постигать их отношения.

Хайдеггер понимает критику как критику способности человеческого существования. Особенно важно подчеркнуть, что, согласно замыслу Хайдеггера, эта критика не есть критика какого-либо определенного способа человеческого существования или «бытия-в-мире». У Хайдеггера речь идет о критике бытия человека, которое с необходимостью приводит к «забвению бытия». Критика должна, таким образом, указать особый вид опыта, в котором обнаруживается или открывается бытие. Хайдеггер прорабатывает содержательно понятие критики, истоки критики мы находим в совести.

С одной стороны, у Хайдеггера имеет место кантовская схема критики: вопрос о бытии, или понятие бытия, должно быть приведено к определенному виду опыта. Но с другой стороны, опыт оказывается у Хайдеггера двойственным: во-первых, это опыт повседневности, который есть опыт если не в кантовском, то, по крайней мере, в гуссерлевском смысле; во-вторых, это «опыт» экзистенциальной модификации, который как бы выходит за пределы всякого опыта и который Хайдеггер называет «решимостью». Кантовская схема претерпевает двойную инверсию: критика нацелена не на то, чтобы привести понятия к опыту, но на то, чтобы указать «опыт», который выходит за пределы любых понятий. При этом, однако, сохраняется существенная черта кантовской схемы: так же, как критика разума должна отыскать свою основу в самом разуме, так и критика бытия должна быть фундирована в самом бытии. Такой основой, которая создает возможность критики бытия, является сама структура бытия, истолковываемая Хайдеггером как трансценденция.

Таким образом, в онтологическом смысле критика проходит путь от вопрошания к трансценденции, к бытийности, как нить, связывающая бытие с человеком, и способствует экспликации сознания.

Проблема Присутствия в мире осуществляется как сознание Бытия сущности, бытия как целостности. Присутствие выражает себя в раскрытии сознания через модусы феномена критики: 1) критика — отказ, 2) критика — неприятие, 3) критика — очищение от любого «несобственного», 4) критика — призыв [13, с. 423].

Таким образом, феномен критики выступает как Присутствие бытия, вопрошание к сознанию, способствующее становлению нового «Я».

Библиографический список

1. Зиммель Г. Сущность философии: Сб. Вопросы теории и психологии творчества. — Харьков, 1916. — Т. 7.
2. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критicisme // Сочинения в 2 томах. — М., 1987. — Т. 1. — С. 68.
3. Шеллинг Ф. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения: В 2 т. — М., 1987. — Т. 2. — С. 254.
4. Декарт Р. Рассуждение о методе: В 2-х томах // Философское наследие. — М., 1989. — Ч. 4., Т. 106. — С. 282.
5. Лейбниц. Сочинения // Размышления о познании, истине и идеях. — М.: «Мысль», 1984. — Т. 3. — С. 102.
6. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. — 752 с. — (Классическая философская мысль).

7. См. М.К. Мамардашвили. Как я понимаю философию. — Москва, 1990.

8. Катречко С.А. Человек, Мир, Иномирность // «Кризис цивилизации»; Гуманитарный фонд им. А.С. Пушкина, март 1990 г. — С. 23.

9. См. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Бибихина. — Харьков: «Фолио», 2003. — 503, 9 с. — (Philosophy). — С. 289.

10. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. — 1994. — № 10. — С. 123.

11. Ясперс К. Введение в философию. — Минск, 2000. — С. 24-25.

12. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — М.: Наука, 1999. — С. 16.

13. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt am M., 1975. S. 423.

14. Бондаренко И.А. Феноменология бытийственного сознания. — М., 2000. — С. 127.

15. Шпет Г. Явление и смысл. — М., 1914. — С.46.

БОНДАРЬ Лилия Михайловна, преподаватель кафедры философии Сибирской автомобильно-дорожной академии.

Статья поступила в редакцию 12.01.07 г.

© Бондарь Л. М.

УДК 128

В. Ю. ЕНА
Ю. О. МАЗУР

Омская государственная
медицинская академия

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА. КОРРЕЛЯЦИЯ ИММАНЕНТНОГО И ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

В статье рассматривается смысл как основание жизни человека. Устанавливается связь смысла с иерархией ценностей человека. Снимается разрыв между имманентной и трансцендентной реальностью посредством построения пирамиды жизненных целей.

Вопросы, связанные с нахождением и реализацией смысла жизни, осознанно или неосознанно возникают у каждого человека. Сложность в том, что решение этих вопросов представляет собой колоссальный личностный труд, который далеко не каждый готов осуществлять. Обычно следствием отказа от этой внутренней работы является *метанатология*, проявляющаяся в опустошенности, депрессии, повышенной агрессии и враждебности к миру, бегстве в мнимый успех и суррогатные эмоции. В нашей работе мы рассмотрим смысл как трансцендентное основание жизни человека, существующее на различных онтологических уровнях. Установим связь смысла с иерархией ценностей человека и интегрируем имманентную действительность и ее трансцендентное основание в целостное представление через иерархию жизненных целей.

Проблема в том, что человек существует в трех модусах — биологическом, социальном и духовном. Трагедийность человеческого существования выражена в том, что стремления, соответствующие модусам существования, часто противоречат друг другу. У человека возникает сложность в обретении внутреннего основания, которое, преодолев разрыв между модусами, позволит удерживать целостность собственного существования и запустит процесс реализации внутреннего потенциала личности.

В современном мире стало больше выбора, больше возможностей и перспектив, но парадоксальным образом люди стали ощущать дефицит осмысленности своего существования. В отличие от животных, инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно делать. А в отличие от человека вчерашнего дня традиции не детерминируют его поведение. Не зная ни

того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек утратил ясное представление о том, что он хочет. В итоге он хочет того же, чего и другие (конформизм), либо делает то, что другие хотят от него (тоталитаризм) [1].

Мы живем в обществе потребления, когда техника избавляет человека от мобилизации способностей и усилий, направленных на повышение качества жизни. Государство же гарантирует сохранение жизни без личных усилий. Таким образом, технизация жизни порождает избыток свободного времени. Современное общество удовлетворяет базовые потребности человека, но вопросы, связанные со смыслом жизни, самореализацией и целеполаганием, либо не ставятся, либо остаются нерешенными.

Научно-технический прогресс физически воплощает структуру «воли к воле», которая в сущности своей есть постоянно воспроизводящееся самоутверждение абсолютизированной субъективности. Все сущее становится объектом использования. Земля из обители превращается в сырье, а человек — в человеческий материал. Технологическое мышление характеризуется отношением к сущему как артефакту, человек же понимается как вещь среди вещей. Отсюда и критерий исполненности личности — соответствие предписанным статусно-ролевым позициям, понимаемое как «пригодность».

Средства массовой информации заливают нас потоком событий, обесценивая и девальвируя значение каждого из них. Если мы не хотим утонуть в этом потоке, погрузиться в тотальное отсутствие смысла, то мы должны научиться различать, что существенно, а что нет, что имеет смысл, а что нет, за что мы берем ответственность на себя, а за что нет.

Согласно В. Франклу стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни есть врожденная мотивационная тенденция, которая присуща всем людям независимо от пола, возраста, характера etc. и которая является основным двигателем развития и поведения личности. Нахождение смысла — это не гносеологическое устремление овладеть каким-либо знанием, а стремление обрести свое призвание, т.е. пережить некое знание о себе всем своим существом. Человек не может поставить вопрос о смысле своей жизни с помощью логических и рациональных процедур. Не человек здесь спрашивает жизнь о ее смысле, но сама экзистенция вызывает и вопрошает человека, являя ему вопрос о правомерности его существования. На этот вопрос человек отвечает ежедневно, при этом ответ реализуется не номинально, на уровне слов, а на уровне действий.

С точки зрения В. Франкла каждая ситуация обладает конкретным смыслом, который меняется не только от личности к личности, но и от ситуации к ситуации. Для В. Франкла преобладающими являются партикулярные смыслы, а не смысл жизни вообще. По нашему мнению, наличие ситуативных смыслов — это отражение и реализация глобального смысла жизни, содержание которого проявляется в ежедневных, обыденных моделях поведения. Поэтому существование конкретных смыслов возможно только тогда, когда существует осмысленность жизни в целом, ответ на вопрос «*radi чего?*», который отсылает нас не к конкретной ситуации и не к предметной реальности, а к жизни постигнутой как ее *иное*.

Это *иное* есть глобальный смысл жизни, который, по мнению В. Франкла, может быть реализован тремя путями. Первый путь — это то, что мы даем жизни; второй — то, что мы берем от мира; третий — пози-

ция, которую мы занимаем по отношению к жизни и тем обстоятельствам, которые мы не в силах изменить. Каждому из этих путей соответствуют группы ценностей. Первому пути соответствуют ценности творчества, созидательные силы, которые проявляются в трудовой деятельности, то, каким образом личностный аспект выражается через формальные статусно-ролевые позиции. Второму пути принадлежат ценности переживания, т.е. чувства и эмоции, испытываемые по поводу мира. Они могут реализовываться не только в межличностном пространстве, но и в пространстве природы и искусства. Третьему пути соответствуют ценности отношения, они проявляются при столкновении человека с неподвластными ему обстоятельствами, когда он свободен занять осмысленную позицию по отношению к ним и придать им глубокий смысл. Таким образом, реализация смысла осуществляется как через активное формирование жизненного пути, так и через принятие жизни, что зачастую требует больших внутренних усилий.

Личностный смысл жизни связан с обществом, и наоборот, смысл существования общества конституируется существованием индивидов. Именно направленность к сообществу позволяет смыслу индивидуальности превзойти собственные пределы. Человек находится в ситуации двойной трансценденции. С одной стороны, он как родовое существо трансцендентен природе (своим низшим потребностям) и принадлежит социуму как порождению человеческой культуры, с другой — человек трансцендентен и направлен на нечто отличное от самого себя. Только тогда, когда смысл ориентирован на то, что находится вне самости человека, тогда человек и осуществляется как таковой. И. Ялом объясняет желание человека быть значимым, оставить что-то после себя, изменить что-то в мире, сделать его лучше, стремлением превзойти смерть [2].

Смысл необходимо не только найти, но и осуществить. Часто осуществление смысла жизни конкретной личности называют самореализацией. Однако осуществление смысла шире, чем процесс самореализации. Самореализация не должна быть самоцелью, поскольку является «побочным продуктом» осуществления смысла жизни. Самореализация — это осуществление смысла жизни в различных жизненных пространствах: в социальном, профессиональном, личностном и т.д., тогда как смысл задает саму ее возможность. Ярким примером отсутствия данной связи являются успешные люди, которые ставят цели, достигают их, но из-за отсутствия глубинного смысла не испытывают полноты бытия и радости жизни. Поэтому мы рассматриваем самореализацию «не как конечную станцию нашего путешествия, но и как само путешествие и его движущую силу» [3, с. 59].

Нахождение и реализация смысла генетически связаны с системой ценностей человека. Если человек обладает четкой построенной иерархией ценностей, то обретение смысла упрощается, т.к. человек избавлен от борьбы мотивов в ситуации принятия решения. Если же ценности вступают в конфликт и противоречие, то человек подвергается фрустрации, которая может перерасти в состояние опустошенности и безысходности.

Ценности — это руководящие жизненные принципы, убеждения, мировоззренческие ориентиры, на основе которых человек определяет свое желаемое состояние и образ жизни. Ценности — это критерии выбора жизненных целей, стратегий их дости-

жения и оценок стандартов поведения. Существование ценностей экспонируется двояким образом: на уровне нормативных идеалов — вечные непреходящие ценности и на уровне индивидуальных приоритетов — то, что является ценностью для конкретного человека. Высшие идеалы могут использоваться недостойно в качестве достижения деловых, политических целей, эгоистических интересов, что обусловлено потерей традиционных ценностных оснований. Утратив безусловность стройной системы объективных ценностей, человек вынужден ориентироваться на множество ситуативных, относительных ценностей, которые зачастую противоречат друг другу, что затрудняет поиск и реализацию смысла жизни. Для выхода из этой ситуации человеку необходимо совершенствовать способность чувствовать и анализировать ситуации, из которых состоит его жизнь. Сопротивляться конформизму и тоталитаризму как неподлинности существования и выходить на способность принимать независимые решения, тем самым приближаясь к своей глубинной внутренней сущности: «Я не только поступаю в соответствии с тем, что я есть, но и становлюсь в соответствии с тем, как я поступаю» [4, с. 114-116].

Традиция гуманистической психологии в лице А. Маслоу и К. Роджерса говорит о необходимости слушать внутренние сигналы, об умении прислушиваться к себе, к своему Я в каждый конкретный момент жизни, для того чтобы видеть свои истинные желания и стремления и реализовывать их.

Ценности становятся конкретными обязанностями, ежедневными требованиями, организуют собой систему жизненных задач, которые структурно можно представить в виде пирамиды целей, предложенной С.Ф. Клименко [5] (рис.1).

В пирамиде отражается весь круг жизненных интересов и ценностей человека, которые лежат в ее основании. Вершиной пирамиды является смысл жизни или миссия, то, чему подчинены все внутренние устремления на всех уровнях существования человека. Человеческая жизнь превосходит себя в «высоту» — путем реализации ценностей и в «ширину» — через разнообразие социальных взаимодействий.

Первый уровень пирамиды — это уровень операций. Это простейший уровень, на котором реализуются ежедневные практические действия. Этот уровень отвечает на вопрос «что делаю?».

Операции объединяются в структурные группы, и формируются технологии и способы действий, методы, которые отвечают на вопрос «каким образом?»



Рис. 1. Пирамида жизненных целей.

Следующим уровнем выступает уровень задач, когда несколько методов подчинены решению какой-то одной конкретной задачи. На этом уровне мы находим ответ на вопрос «что сделать?»

На уровне целей встает вопрос «чего достичь?». Это перечень желаемых состояний человека, к которым он стремится в течение своей жизни. Жизненные цели должны быть не только согласованы, но конкретны и измеримы в пространственно-временных характеристиках.

Высшим уровнем пирамиды является смысл жизни или миссия, которая определяется как уникальное целевое предназначение и отвечает на вопрос «ради чего?». Ради чего человек стремится достигать целей и тратить жизненные силы? Миссия человека должна выходить за пределы горизонта жизни. Если миссия лежит в пределах жизни человека, то, достигнув желаемого состояния или результата, человек начинает испытывать опустошенность и у него могут включаться разрушительные программы (все формы зависимостей, психосоматические заболевания, суицидальные тенденции). В этой ситуации человеку необходимо сделать переоценку своей жизни и переопределить свою миссию.

Миссия находится за пределами горизонта жизни тогда, когда у человека, достигшего поставленных целей, остается внутренний заряд стремления и намерения быть. Таким образом, миссия и сверхцели понимаются нами не как статичные, но как динамичные феномены. Цель постоянно превосходит самое себя. Только в этом случае у человека до последней минуты есть смысл, который держит и выстраивает его жизнь. Люди, реализующие миссию, всегда оставляют за собой яркий след, который тянется за пределы их жизни и распространяется на другие поколения (их книги читают, их опыт и идеи используют). Человека уже нет, но его миссия продолжает жить и служить основанием для обретения смысла другим людям. Отличительной чертой таких людей является то, что помимо земных ценностей у них присутствует мощный духовный запрос. В каждом повседневном проявлении они видят возможность реализации своего предназначения. Это внутреннее равновесное состояние есть связующее звено между «небом» и «землей». А. Маслоу, описывая самоактуализированного человека, говорит о том, что ему «помогает способность одновременно присутствовать как в высшей, так и в повседневной реальности, способность с легкостью увидеть сакральное в каждом человеке» [3, с. 302].

В заключение мы хотим сказать, что даже на повседневном уровне человек не может существовать без духовного стержня, который может быть обретен только безграничным жизнеутверждающим мировоззрением. Не имея такого стержня, человек оказывается не в состоянии в трудные периоды жизни собрать свои силы, чтобы противостоять ударам судьбы. Чем больше человек видит жизнь как выполнение поставленных перед ним задач, фундированных сверхцелью, тем более полной смысла она ему представляется. Необходимо помнить о том, что духовность и трансцендентальное основание нуждаются в имманентной, повседневной реальности для собственного утверждения и проявления. Любое отклонение в сторону того или иного модуса человеческого существования ведет к обеднению жизни и патологическим последствиям. Только синтезировав трансцендентное и имманентное посредством ответов на вопросы «чего я хочу достичь?» и «ради чего?», человек получает ощущение значимости и нужности,

реализует свой потенциал в социальной сфере и наполняет смыслом любое элементарное действие.

Библиографический список

1. Франкл В. Воля к смыслу / В. Франкл. — М.: ЭКСМО-Пресс, 2000.
2. Ялом И. Экзистенциальная психотерапия / И. Ялом. — М.: Класс, 2005.
3. Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики / А.Г. Маслоу. — СПб.: Изд. Группа «Евразия», 1997.
4. Франкл В. Человек в поисках смысла // Сборник, под ред. Л.Я Гозмана и Д.А.Леонтьева. — М.: Прогресс, 1990.

5. Клименко С.Ф. Измени себя, не изменяя себе / С.Ф. Клименко. — Омск, 2006.

ЕНА Владимир Юрьевич, преподаватель кафедры философии социально-гуманитарных и экономических наук.

МАЗУР Юлия Олеговна, старший преподаватель кафедры философии социально-гуманитарных и экономических наук.

Статья поступила в редакцию 31.01.07 г.

© Ена В. Ю., Мазур Ю. О.

УДК 1:17

М. В. МИРОНЕНКО

Сибирский государственный университет
физической культуры и спорта

ГУМАНИЗМ В ОПЫТЕ АКСЕОЛОГИЧЕСКОГО ИЗМЕРЕНИЯ

На основании проведенных исследований устанавливаются те стороны гуманизма в аксеологическом и ценностно-смысловом аспектах, по которым следует отличать данную категорию от её просвещенческих и натуралистических трактовок. В качестве теоретической реакции на «антропотелесные» формы гуманизма предлагается гуманизм в опыте аксеологического измерения.

«Человечность» как генеральный, родовой, антропный гештальт имеет сложную ценностную архитектуру. Прежде всего это как бы «нижний», «субстратный» этаж, канонизированный в ходе истории телесный образ, который воспроизводится через механизмы культуры и отражается в витально-биологических ценностях выживания. И «высший» — трансцендентно-когнитивно-смысловой и операциональный, социальный этаж человеческих интенций, который объектирован и информационно «запакован» в систему дискурсов в культуре. Но в пространстве человеческой реальности соединены в виде первой экзистенциальной дихотомии биологическое и социальное, где биологическая форма как ставший (более или менее) стабилизированный биологический вид *Homo sapiens* и социальная как релятив, который вписан в человеческую телесность как предпосылка. И далее — социальность, соединенная в пространстве человеческой телесности с биологическим субстратом тела, образуют действительно новую форму живой материи — *Homo sapiens*, где абстрактная, неявная, «неназванная» (как второе имя «дао» в варианте небытия) потенция социальности оформляется, реализуется через потоки социализации в объективную, конкретную, социальную «модальность» собственно человека. Социальность как программа тотального изменения, представленная в истории различными «формулами» творчества, деятельности, познания, — это всегда разлом, «трещина» человеческого бытия в структуре его антропной онтологии между его «статuarной», ставшей биологической формой и стремящейся к вечному историзму и релятивизму социальности — это имманентная, социально-природная, экзистенциальная дихотомия «человечности».

«Человечность» в морфологии социальности присутствует в нескольких модусах своего бытия. «Человечность» как бы дважды «завернута» в предпосылки. В самом человеке, в пространстве его телесности она дана только потенциально, в виде самой способности к когнитивным, операциональным, социальным действиям. В культуре, в социальной объективности «человечность» зашифрована в смыслах и языках, закодирована в социальных связях и отношениях и присутствует как абстрактная возможность. Мы приходим к выводу, что «ген» человечности и социальности и вообще духовно-генетическая субстанция самого человека как бы вынесена за пределы антропной телесности и как бы «отчуждена» от него во времени и в пространстве. Оба универсума образуют живую социальную материю только через непрерывность интеракционистских потоков социализации.

Можно говорить о том, что антропная телесность, образ тела человека есть некий устоявшийся базовый гештальт, универсальный «праобраз». Он есть «снятый» исход антропогенеза до возникновения национально-этнических телесных особенностей, которые в ходе истории «встраивались» в некий универсальный, устоявшийся, «отобранный» родовой праобраз человеческой телесности. В известном смысле это свидетельствует о существовании единого центра антропогенных изменений в истории. В противном случае (в случае самостоятельных и различных источников центра антропогенеза) возникли бы различные возможности формирования, «адсорбции» телесно-композиционных различий в человеческом анатомическом ансамбле, однако они принципиально отсутствуют даже в архаических культурах. Несмотря на расовые, этнические, наци-

ональные анатомно-телесные различия, форма — гештальт тела человека — принципиально идентична и воспроизводится как базовая структура — прямохождение, двигательный «паттерн», пластика движения, определенная структура и объем мышечного каркаса, лицевая анатомия. При этом у *Homo sapiens* оказались «стертыми» генетические механизмы природно-биологической адаптации, и он как вид может существовать только через различные формы социальных практик, но он никогда не «извлекал», не применял другой спектр «инструментального» использования своего тела, что привело бы к другим возможностям пластического формообразования своей телесности. Утвердился некий принципиально общий универсальный анатомо-физиологически-биологический ансамбль: человек, *Homo sapiens*, воспроизводящий биологически «неполезное» свойство (грацильность, безволосость и т. п.) существа биологически недостаточного и в этом смысле «вынужденного» быть онтологически-маргинальным, «открывать дверь в надприродную реальность, социально-объектную онтологию, которая как бы не есть вещественное тело природы, но все же есть ее (природы) «телеологическое», «информационно-коммуникативное», «организационное» извлечение».

В воспроизводстве «человечности» как качества индивидуального субъекта и социально значимого ценностного пространства культуры можно выделить два коммуникативных потока. Первый — горизонтальный — это трансляция человечности из пространства культуры, из социума, «поток» социализации, он образует логико-психологическую, социально-нравственную, личностную сферу индивида. Эта линия эмпирической коммуникации индивидуума и социума характеризуется темпоральностью «условно-настоящего», «квантифицируется» определенным количеством поколений, которые вписываются в исторический объем «эпохального» пространства. Этот «эпохальный» квант истории характеризуется не только определенным базовым, социально-ролевым «паттерном», определенными историко-культурологическими «универсалиями» [1] как формальной основой социализации. В контексте наших рассуждений по этой линии социализации формируется некий совокупный новый исторический объем человечности как определенное приращение экзистенциального пространства, означающего новые формы когнитивно-инструментальной экспансии человека в физическую и социальную реальность, а также «раздвижение» смыслового экзистенциального пространства индивидуального субъекта через семантическое касание с новой социальной предметностью — новые виды государственности и т. д. Эта линия «условно-репродуктивного» человекостроительства — линия горизонтальной социализации — формирует новый смысловой ландшафт индивидуальной субъектности, включающий определенную историко-культурную герменевтическую «технологию» построения смысла, образующую новую топику мотивационно-ценностной сферы индивидуума. Он встраивается в вертикальный поток «человекостроительства», который представляет собой трансцендентно-родовой, канонизированный антропный образ, содержащий духовно-генетический, аксиологический, смысловой банк человеческой размерности, представленной такими универсальными формами человеческих интенций, как когнитивно-смысловые, символично-семантические, операционно-деятельностные, творческие, нравст-

венно-психологические. Гуманизм как аксиологическо-смысловой банк человечности не есть «пакет» законченных финитных форм; помимо снятия, объективирования его в различных дискурсах права, искусства, морали непрерывно идет дальнейший поток становления человечности. «На гора» выдаются новые социальные роли, новый «исторически» освоенный «гуманизм» — идеалы справедливости, образцы повседневной жизни, герои, модели счастья, новые формулы добра и зла, веры и знания, красоты и свободы. В этом смысле гуманизм как общечеловеческий, родовой, антропный образ, гештальт невозможен в абсолютно финитном, окончательном варианте. И, возможно, как некий коррелят сохранения абсолютного содержания человечности в культуре и вводится категория Бога как «трансцендентный», охранительный итог этого потока-становления «образа» человечности.

Таким образом, как «человекоохранительный» и «человековоспроизводящий» ценностный массив культуры гуманизм в этом смысле имманентно присутствует в структуре социальной онтологии как атрибутивное свойство социальной реальности.

Как уже видно из хода исследования, понятие гуманизма, масштаб его применения в истории философии и современности возводит это понятие в ранг философской категории, которая «должна присутствовать в атрибутивной модели социальности». Введенное нами обоснование гуманизма как родового ценностного архетипа, как своеобразной ценностно-смысловой «матрицы», являющейся результатом человекостроительства, находится в отчетливой демаркации определения гуманизма как мировоззренческой структуры, имеющей антропоцентрическую натуралистическую направленность.

В современной философии антропоцентрическая «нагрузка» натуралистического толка нередко доминирует в интерпретации гуманизма. Например: «Гуманизм — это система воззрений, возвышающая человека и утверждающая его право на свободу, счастье и развитие» [2]. Еще Н. Бердяев убедительно доказал, что развитие культуры и научного знания по существу «обрушило человека как натуралистический центр бытия. В новых биологических, физических картинах мира человек «теряется» в разбегающихся «бесконечностях»; «технология» самого Бытия этого человека как природного существа носит деградальный характер как для самого человека, так и для Природы, которая «омертвляется» тем, что человек существует в ней не по модусу духа, а по модусу «вещи» и тем самым не освобождает творческую активность самой природы, а по модусу «вещи». Традиционное антропоцентрическое «бытийственное» возвышение Человека в истории оказывается небезобидным и для Человека, и для Бытия.

Предполагается, что гуманизм как ценностная структура не есть просто антропоцентрическая манифестация человека как «меры всех вещей» и т. д., которая приводит к «человеческому родовому шовинизму», который, в свою очередь, в виде просвещенческих «покорительских» парадигм по отношению к Природе оказывается деструктивным и саморазрушительным и по отношению к самому Человеку, и к его человеческой «мере». История культуры в своих парадигмах содержит множество антропных канонов, образов человека: человек — «политическое животное», человек — «социологический синтез», человек — «деятельностный», человек — «экономическое» существо, «страдающее» существо, человек «играющий», человек как трансцендентное су-

щество и т. д. Антропоцентрическая парадигма в современной культуре выразилась в целом спектре антропологических учений, где доминирует метод антропологической редукции. Все сферы социальной среды — политическая, социальная, экономическая, правовая и т. д. рассматриваются в ней как продукт антропной природы человека. Подобный подход приводит к натуралистическому коллапсу, финитно «замыкает» человека на этих объективированных пространствах природы, которые становятся для него «дисциплинарными» и подавительными. М. Фуко предлагает постантропологическую парадигму мышления [3], позволяющего преодолеть кризис гуманизма, построенного на основе антропоцентрических ценностей, «терапии» культурных институтов, воспроизводящих «специализированного» человека, «терапии» современной цивилизационной технологии в целом при помощи «универсализации» ценностей социального разнообразия. Постмодернистское состояние современной культуры, постиндустриальная парадигма общества в целом являются причиной ситуации антропологической катастрофы, когда среды — политическая, экономическая, социальная, семантическая — становятся агрессивными по отношению к человеку, теряют ценностно-смысловые, духовные «механизмы» защиты человечности, человеческого «гештальта», «родового» модуса и от некоторых деструктивно-антропных воздействий культуры. Антроподеструктивной может оказаться и государственная политическая реальность, порождающая ценности тоталитарных, насильственных, «подавительных» практик, которые вторгаются в пространство человеческой индивидуальности и образуют агрессивную мотивацию поведения. Антропо-агрессивным процессом оказывается деэтизация политики и управления, приводящая к «производству» слоев населения, потерявших свою социальную идентификацию. «Технико-экономическая» среда также не дает возможностей воспроизводства материальных потребностей индивида, а мегалитический масштаб технических систем нарушает экологические константы планеты, техническая среда теряет свою «мерность» соответствия человеческой природе, в силу чего происходит деструкция антропотелесного канона, удаление даже от «медико-биологической» нормы. В качестве теоретической реакции в ответ на это появляются различные «рецептурные» формы гуманизма — экологический гуманизм, «новый гуманизм» А. Печчеи, «гуманистическая футурология» О. Флехтейма, «либеральный» гуманизм и т. п.

Эти кризисные явления в современной культуре в то же время делают необходимым дальнейшее осмысление феномена гуманизма, его ценностно-смысловой природы. Идеологическая и политическая эксплуатация этого термина вызывала раздражение по отношению к этому процессу. Так, еще А. Тойнби мог заявить: «...гуманисты умышленно концентрируют свое внимание и усилия на подчинении человеческих дел гуманистическому контролю...» [4].

Представляется, что с точки зрения ценностной «анатомии» гуманизм — это не «россыпь» аморфных, антропозначимых ценностей, а сложноиерархизированное аксиологическое пространство культуры с внутренней «топологией», со смысловыми, семантическими, коммуникативными аспектами. «Гуманистический» кризис современной эпохи в то же время выявил «конкурирующие», точнее, находящиеся в альтернативной диспозиции, два блока гуманистических ценностей — антропоцентрических (связанных с индивидуализмом, натурализмом, персонализмом и т. п.) и социальных ценностей, имеющих отношение к механике социального универсума (ценности закона, порядка, дисциплины и т. д.). Как аксиологический «банк» в системе культуры гуманизм можно представить в виде трех ценностных блоков: «антроповитальный», или «субстратный», блок, где в системе дискурсов культуры присутствует антропотелесный канон человека в родовых модусах своего «бытия» — когнитивном, технико-орудийном, социально-деятельностном; «экзистенциальный» блок ценностей, содержащих идею «свободы», «смысла жизни» не только в виде трансценденталий, но и в виде различных философских формул свободы и смысла (например, по Канту, Ницше); социальный блок ценностей (общественные идеалы, этическая, правовая, социальная справедливость и т. п.). Этот ценностный «паттерн» гуманистических смыслов имеет различные внутренние коммуникативные взаимоотношения в историческом времени, но они представляются достаточно инвариантными в отношении своих основных структурных элементов. Каждый из этих блоков имеет свою историческую «размерность», которая представлена во времени в виде различных «идеалов» — телесного канона человека (например, античный канон человеческой телесности отличен от средневекового и т. п.), идеалов и образов деятельности, конкретно-исторических формул свободы, социальной справедливости, социального порядка и т. д. Как живой смысловой стержень культуры гуманизм не есть «пакет» финитных, законченных форм, он есть и результат «вертикального», т. е. исторического синтеза, и «горизонтального» синтеза процесса как информационно-ценностного современного «приращения» и «обогащения».

Библиографический список

1. Смелзер М.Н. Социология. — М., 1996. — С. 128.
2. Амелина Г.Н. Идеалы гуманизма в русской философии // Общественные науки и современность. — 1987. — № 3.
3. Фуко М. Слова и Вещи. — М., 1993. — С. 363.
4. Тойнби А. Постигание и смысл истории. — М., 1991. — С. 181.

МИРОНЕНКО Михаил Владимирович, аспирант кафедры философии и истории.

Статья поступила в редакцию 15.01.07 г.
© МIRONENKO M. B.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ФЕНОМЕНА ИНФОРМАЦИИ

Феномен информации заслуженно пользуется все более возрастающим вниманием исследователей как в естественных и гуманитарных науках, так и в сфере философии.

Онтологическая платформа философии, в ее историческом генезисе складывающаяся как метафизическая (первофилософская), при феноменологическом подходе к ней подобна онтике науки, естественно-научной парадигме, исходит из максимы «к самим вещам» и вещей «самопонятности» (1). При этом «феномен» — «то, что показывает себя, самокажущееся, очевидное», «само-по-себе-себя-кажущее» (2). В частности, отсюда проистекает всегдашняя необходимость философской рефлексии над достижениями науки и техники. Именно с такими философскими основоположениями мы будем подходить к исследованию феномена информации в данной статье, имея целью заручиться поддержкой научного знания в его философском определении.

О «родимых пятнах» теории информации. Может показаться странным, но специальные варианты научного описания и определения феномена информации, находящиеся в настоящее время в употреблении, сложились достаточно давно, еще в середине прошлого века. Произошло это на междисциплинарной основе, прежде всего в математической физике, теории электросвязи, кибернетике и инженерной практике. В тот период наука до такой степени далеко шагнула, что наши современники до сих пор пользуются многими ее результатами, дорабатывая, внедряя их во многие сферы общественной практики. И здесь, как представляется, не лишними могут оказаться некоторые общие предварительные замечания, важные как для уточнения деталей генезиса научных представлений об информации, так и проливающие свет на ее существенные основания.

В настоящее время в отечественной философской литературе распространена концепция, будто новейшая наука (неклассическая, постнеклассическая) распространяется посредством применения аппарата физики, прежде всего термодинамики, к сложным предметам/объектам биологии, а в перспективе и социологии и других гуманитарных наук. Не отрицая такой тенденции как частной, особенной, мы предпочитаем исходить из несколько иной позиции.

Если трансформация оснований физического знания, в широком смысле слова произошедшая на грани XIX–XX веков, наделила человечество плюралистическими представлениями о микро-, макро-, мегамирах, имеющих каждый свои специфические законы, то научно-техническая революция, произошедшая в Европе и США в середине XX века, не оставив в стороне и СССР, Японию и другие страны, по-

мимо всего прочего, выразилась в распространении эволюционных представлений, методов, моделей, выработанных в биологии, на предметы/объекты всего естествознания. То есть и на «мертвую» материю, технику и технологию. Теория информации явилась одним из существенных следствий такого грандиозного качественного изменения всей науки. Произошло то, что К. Маркс в свое время и применительно к другим задачам справедливо назвал переворачиванием метода, когда «анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны». От сложно организованного — к простому. Однако, в отличие от максимы умозрений Маркса, предписывающей человеческий эталон измерения «мертвого» и «живого» мира, за эталон в методологии новой науки стало возможным принять всего лишь организм. А человек в современной научной картине мира обозначен как ее предел понятием «антропного принципа».

Такой, пусть не полный, поворот науки к сложным предметам/объектам, с одной стороны, сделал необходимой и возможной интересующую нас общую теорию информации. С другой стороны, наделил ее некими «родимыми пятнами». В то же время диалектика складывания новой общенаучной методологии как раз может быть прослежена на примере генезиса общей теории информации, кибернетики и других связанных с ними дисциплин.

Теория информации и кибернетика, их инженерные воплощения, приведшие в конце концов к современному буму информатики, базируются на редукции человеческих задач и методов к конструктивным элементам модели гомеостаза организма. При этом на другом уровне сложности воспроизвелась ситуация, характеризующая классическую науку, когда мир и человек истолковывались по аналогии с часами. Только теперь уже и природа, и человек, активность его мозга истолковываются естествознанием по аналогии с компьютером (3), материализовавшим идею гомеостата У.Р. Эшби. Этот факт, характерный для методологии современной науки, в литературе прикрывается философскими умозрениями о компьютере как аналоговом устройстве работы человеческого мозга.

Что касается других доказательств воздействия методов биологии на естественно-научную методологию вообще и на складывание теории информации, важной для нас в данном исследовании, следует указать, прежде всего, на ассимиляцию естествознанием в 40–50-х гг. XX века системного подхода, существенную роль в этой концепции австрийского биолога Л. фон Берталанфи. Коротко выражая суть своей концепции, Л. фон Берталанфи написал: «Организмы суть организованные явления, и мы, биологи, должны проанализировать их в этом аспекте» (4).

Веками вынашиваемые синтетические подходы, существовавшие как описательные, натуралистические в геологии, минералогии, биологии, медицине, социологии, в середине XX века как бы вдруг получили подкрепление междисциплинарных интересов и методологии системных исследований. На то были свои причины. Теории относительности, квантовая механика в сочетании с современной термодинамикой и теорией неравновесных систем (синергетикой), открытием генов и их значения в эволюционном процессе и тому подобные приращения науки поставили, как подчеркнул И.Р. Пригожин, перед фактом, что природа значительно сложнее, нежели представления о ней в классической науке. Превращение органических процессов жизни из предмета биологии, медицины в предмет междисциплинарных интересов физиков, химиков, физиологов, нейрофизиологов, психологов и других ученых создало благодатную почву для появления новых синтетических подходов современной науки. Во многом именно биологи (как по профессии, так и по предмету научных интересов), действуя вопреки сложности своего предмета, стремясь по примеру физиков превратить свою область знаний из описательной в номотетическую дисциплину, создали прообраз новейшего естествознания. Прочно утвердившаяся идеология системных исследований предметов/объектов науки и техники, сочетающая анализ с синтезом, исходит из обмена взаимодействующих систем веществом, энергией и информацией.

Наряду со своего рода «биологизацией» общенаучной методологии, ее эволюционистским креном происходила унификация средств. Теория информации складывается, как ответ на многовековой поиск «формы форм». Она явилась в качестве варианта синтеза эволюционных и математических подходов в описании усложняющихся объектов науки.

Приоритет математических подходов к феномену информации в 40-50-е гг. XX века дал ключевое слово в название теории информации, именуемой и в настоящее время «математической (общей) теорией информации». Для математической теории информации изначально характерно абстрагирование от физического, не говоря уже о социальном содержании транслируемой информации. Такой подход во многом объясняется особенностями первых этапов генезиса упомянутой теории, тематической направленностью на решение инженерной проблемы передачи сигнала по «зашумленным» каналам связи. Однако все вехи становления теории информации достаточны условны.

Об исторических корнях теории информации. Несомненно, что количественные подходы к информации как предмету специального интереса науки реализовались лишь в середине XX века. Вместе с тем каждый образованный человек знает, что еще пифагорейцы выражали мир символически, в его совершенствах и несовершенствах, посредством числа. Платон в диалоге «Тимей» оперировал аксиоматическими представлениями о геометрических формах и считал простые субстанции (земля, вода, воздух и огонь), из которых складываются тела, состоящими из уплотненных или разреженных невесомых первоэлементов, геометрических фигур: земля — из кубиков, огонь — из тетраэдров и т.д. А правдоподобное слово о природе он связывал с необходимостью применять данные о созерцаемом многообразии комбинаций треугольников и состоящих из них многогранников. Вселенная ассоциировалась у него с самым сложным из мыслимых многогранников —

шаром (сферой). Коперник, Кеплер, Галилей, Ньютон, Лейбниц и др. задолго до середины XX века применяли к исследованию порядка и разнообразия мира формы, аксиомы геометрии, число и меру. Бесспорно одно, что в количественных подходах к феномену информации нашли, в частности, воплощение и продолжение многовековые интенции математики и математиков, выраженные, в частности, А. Лебегом еще в 1902 г.: «...Следовало бы создать такую теорию, которая могла бы прилагаться одновременно к объемам, к температуре, к аппетиту, к государственному бюджету, к плодородию почвы, к уму, к уровню воды в Сене, к удивлению и т.д. и, в частности, к величине числа, измеряющего величину» (5).

Одни и те же теоретические основания, сочетающие эволюционный подход к предметам/объектам науки с интегральными, инструментальными и возможностями новой математики, породили теорию информации, кибернетику и теорию систем. Так, если современные естественно-научные представления об информации связывают ее суть с состоянием и изменением внутренней формы (структуры) предметов, масс-энергетических процессов, что фиксируется посредством содержательно нейтральных вероятностно-статистических методов, то в этой связи просто нельзя пройти мимо корреляции информационных и системных подходов в истории науки. Уже в общей теории систем Л. фон Берталанфи решается вопрос «о принципах, применимых к системам вообще, независимо от их физической, биологической или социальной природы. Если мы поставим такую задачу и подходящим образом определим понятие системы, то обнаружим, что существуют модели, принципы и законы, которые применимы к обобщенным системам независимо от их частного вида, элементов или «сил», их составляющих» (6). Получилось так, что более сложные, чем в классической науке, проблемы организации и самоорганизации масс-энергии в неорганической, органической среде, обществе и технике посредством использования «царского пути» математики (И. Кант), оперирования чистыми формами привели к созданию изоморфных одна другой абстрактной общей теории систем и адресно интересующей нас теории информации.

До сих пор в русле математической (общей) теории информации принято считать, что «любое взаимодействие между объектами, в процессе которого один приобретает некоторую субстанцию, а другой ее не теряет, называется информационным взаимодействием. При этом передаваемая субстанция называется Информацией» (7). Очевидно, что субстанция здесь не более чем формально логический субъект суждения — носитель свойств, математическая фигура, форма, символическая «дырка от бублика».

О философском значении идей основоположников общей теории информации. Представления прикладных математиков, физиков, инженеров об информации не только способствовали решению целого ряда инженерных проблем, но и послужили основой для первых определений феномена информации в философии, заимствованы гуманитарными науками. При этом неминуемо произошли прямые переносы признаков, характеризующих особенное на всеобщее. Это касается как физикалистских, так и, в еще большей мере, математических статистически-вероятностных содержаний, которые входят в объем математической (общей) теории информации. С другой стороны, в литературе, преимущест-

венно философской, встречаются позиции, где явно недооценивается значение труда, содеянного учеными в осмыслении феномена информации.

К примеру, не так давно авторский коллектив, состоящий из именитых отечественных специалистов, имея в виду основоположников научного изучения информации, высказался следующим образом: «Вопросы о сущности информации и ее соотношении с физической картиной мира даже не возникали. Винер ограничился беглым замечанием о том, что информация есть именно информация, а не материя или энергия» (8). Странное обстоятельство, когда авторы не могут не знать, но не замечают действительного вклада предшественников.

«Почти с самого начала, — писал Н. Винер, — мне стало ясно, что новые концепции связи и управления влекут за собой новое понимание человека и человеческих знаний о Вселенной и обществе» (9). А предисловие к книге Н. Винера «Кибернетика и общество» имеет заголовок «Идея вероятностной Вселенной» (10). И здесь недвусмысленно дается понятие взаимозависимости феноменов Вселенной и информации, негэнтропии, так как «передаваемая рядом сигналов информация является мерой организации» (11). Периодическое влияние солнечной энергии на процессы фотосинтеза растений на Земле является у Винера убедительным аргументом в пользу эффективной, «причиняющей» роли энергетически мало-затратной информации на системную организацию и самоорганизацию вообще (12). Н. Винер, Л. Бриллюэн и др. основоположники теории информации были озабочены решением образа-парадокса, получившего имя «демона Максвелла», за которым стоит теоретическая проблема перехода от броуновского движения микрочастиц к созданию островков организации и порядка метагалактического целого, включая живые организмы и человека.

Вместе с тем, в специальной литературе по теме приоритет в трактовке информации обычно отдается Клоду Шеннону, что справедливо, но не совсем верно, т.к. тем самым незаслуженно принижается роль в этом Н. Винера, А. Розенблюта, У. Эшби и других пионеров ее изучения.

К. Шеннон — выпускник Массачусетского технологического института (МТИ), работая в Лаборатории Белла и решая проблему передачи сигналов (кодов) по зашумленным каналам связи, пришел к выводу о том, что информация есть количественная мера разнообразия, закрепленная в структуре сигнала (кода). Этот подход получил позже хождение в качестве «синтаксического» подхода к информационному феномену. При этом содержанию сигнала («семантический подход», «семантический аспект») и его практически-прагматической ценности («прагматический подход», «прагматический аспект») не придавалось большого значения. Информации вменялось свойство уменьшать неопределенность, способствовать упорядоченности или ее проявлять. К трактовке информации была применена формула Л. Больцмана, выработанная для измерения энтропии в термодинамике. Информация тем самым, как это впервые констатировал Л. Бриллюэн, превратилась в разновидность негэнтропии (упорядоченности и разнообразия) (13).

Норберт Винер — профессор той кафедры математики МТИ, где в студенческие годы специализировался К. Шеннон, помимо вклада в трактовку количественного синтаксического аспекта информации много сделал для прояснения ее качественной стороны (семантический и прагматический аспек-

ты). Он немало поспособствовал выяснению объема и содержания феномена информации для современного общества и его будущего.

Математик Н. Винер, по сути продолживший разработку упомянутых выше идей Лебега, определение понятия количества информации считал формулой Шеннона — Винера (14). Но сама по себе возможность описать только лишь количественные признаки информации, в отрыве от физической компоненты, не удовлетворяла запросам Н. Винера. «Когда мы ставили перед собой какую-нибудь задачу, — писал он, — я всегда прежде всего стремился понять ее физический и даже инженерный смысл» (15). Винер еще в годы Первой мировой войны занимался прикладными задачами корректировки артиллерийской стрельбы, что было продолжено в годы Второй мировой войны, в приложении к задачам корректировки стрельбы по быстролетящим целям, наряду с проблемами дешифровки секретных кодов, усовершенствованием управляемых протезов, созданием вычислительных машин и автоматических устройств на их основе, включая возможность самоуправления заводов, и т.д. В основу представлений об организации управляемых и самоуправляемых систем, их прямых и обратных связях была положена концепция гомеостаза живых организмов. Удивительное создание эволюции — организм — за жизнь, от рождения до смерти, при взаимодействии с окружающей средой и взаимоприспособления с ней может многократно сменить субстратное содержимое принадлежащих ему внутренней и внешней форм. Теории информации и кибернетики, предметно занявшейся вопросами организации, самоорганизации, управления в живом организме и машине, рождались, будучи плодом усилий коллектива ученых, казалось бы, совершенно различных направлений. Какие «формы форм» могли объединить, какие цели объединили таких в прошлом различных специалистов? Как это часто бывает, сложился «незримый колледж», в который входили прежде всего участники неофициального семинара, организованного Н. Винером в годы Второй мировой войны в Принстоне, — инженер Д. Байглоу, психиатр У. Р. Эшби, нейрофизиолог А. Розенблют, инженеры-связисты, специалисты по вычислительной технике и т.д. (16).

Не один Норберт Винер, используя идеи «самоорганизующихся систем», «гомеостаза» У. Р. Эшби, строил теоретические модели искусственных устройств, включенных в производство, обмен, распределение и потребление информации как упрощенные копии живых организмов. Как организмы обмениваются со средой веществом, энергией и информацией, оставаясь при этом «теми же самими», так и «умные» машины Винера и других корифеев кибернетики и теории информации. При этом информация выступала и «сырьем», на котором работают технические устройства, и их основным свойством, функцией. Изначально информационные прямые и обратные связи технических устройств со средой, при малых затратах масс-энергии для их осуществления, функционально обеспечивают не только более экономное и эффективное взаимодействие со средой, но и поддержание и даже наращивание определенного порядка. Коммуникативная природа информации сделала ее искомым феноменом и понятием как в области электросвязи, так и создания вычислительных и автоматических устройств.

Именно Винер был одним из первых, кто осознал, что возмущение в сетях управляющего технической системой устройства — это сигнал связи, информа-

ция, а не просто передача электроэнергии (17). Для него как убежденного эволюциониста наука и техника — средства организации и самоорганизации жизни людей в локальной точке Вселенной, а *«информация — это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособливания к нему наших чувств. Процесс получения и использования информации является процессом нашего приспособления к случайностям внешней среды и нашей жизнедеятельности в этой среде»* (Выделено мною — В.К.) (18).

Если физик Э. Шредингер удивлялся тому, как живые организмы усваивают порядок из окружающей среды, как жизнь противостоит второму началу термодинамики, наращивая порядок и накапливая энергию, то Н. Винер пришел к выводу, что островком порядка и средством его наращивания стали уже «умные» машины, потребляющие и производящие информацию. В книге «Творец и Голем, Инс.» он остроумно отметил важное для всего современного мира и мировоззрения обстоятельство: если творить порядок было некогда прерогативой Бога; человек, созданный «по образу и подобию», также обладал такими возможностями, то наступило время, когда источником порядка, противостоящим хаосу, стали взаимосвязанные прямыми и обратными связями автоматы, производящие другие автоматы (19).

Конечно же, ни Э. Шредингер, ни Н. Винер, так же, как и многие другие пионеры естественно-научного и инженерного освоения феномена информации, не забывали, что более чем сложнейшим организмом, и уж никакой не машиной, является сам человек. Само собой разумеется и разумеется, что человек совершеннее других существ и устройств. При этом суть дела не сводится к загадкам человеческого генома, кодово-знаковой основы действия порядка и человеческой психики. Хотя, естественно, все это значимо само по себе. Значимо понять, скажем, каким образом ген, это «апериодическое твердое тело» (20) Шредингера, способен транслировать «папину-мамину» информационную программу. Еще более обескураживает возможность посредством клонирования, не через деление оплодотворенной половой клетки, а деление каких-то рядовых клеток организма, имеющих аналогичный с ней набор элементов, способствовать воссозданию целого организма. Какой компьютер способен нести такую же программу, которая есть даже в рядовой клетке организма?

Уже корифеями научного освоения феномена информации она была признана и как представитель, посредник в коммуникации, связи человека и человека, человека и машины, человеко-машинных систем с внешним миром, его предметами/объектами, и как фактор самоорганизации предметов/объектов во внешней действительности, и как средство организации внешней среды человеком и машиной. При этом следует оговориться, что, как в создании новой эволюционной картины мира в целом, так и в инженерной сфере, сознательно применялся сильный редукционистский ход относительно человеческой субъективности, когда информационные функции человека, машины и среды отождествляются. Описывая первые шаги, приведшие к созданию кибернетики, Н. Винер писал: «...Мы с Байглоу почувствовали, что можем уверенно обращаться с субъективными факторами в системе управления, рассматривая их просто как дополнительные технические элементы с обратной связью» (21).

Естественно, что под стать сложным техническим задачам, решаемым Винером, были и теоретические

основы такого поиска. «Помимо электротехнической теории передачи сигналов, — писал Винер, — существует более обширная область, включающая в себя не только исследование языка, но и исследование сигналов (messages), усовершенствование вычислительных машин и других подобных автоматов, размышления о психологии и нервной системе и сравнительно новая теория научного метода. Эта более широкая теория информации представляет собой вероятностную теорию и является неразрывной частью научного течения, обязанного своим происхождением Вилларду Гиббсу...» (22).

Винер на протяжении всей своей творческой карьеры не устал подчеркивать громадное значение для всего научного мировоззрения последствий применения В. Гиббсом вероятностно-статистических методов в физике и считал именно Вилларда Гиббса, а не А. Эйнштейна, В. Гейзенберга, М. Планка истинными зачинателями современного естествознания (23). Он был благодарен Гиббсу за концепцию, «согласно которой мир рассматривается не как отдельный изолированный феномен, а как элемент множества «возможных миров», характеризующихся определенным распределением вероятностей», когда приходится «считать, что причинность есть нечто, могущее присутствовать в большей или меньшей степени, а не только просто быть или не быть» (24). По Винеру в «жестко» скроенных системах, где нет места случайности, невозможны изменения. Он всю жизнь был за жизнеутверждающие слабости (25).

Я упоминаю здесь об очевидном для Винера наследовании идеям Гиббса всего лишь по одной причине. А именно: как в физике вообще, так и в математической теории информации вероятностные логика и математика, модели, получаемые посредством интегрального исчисления признаков объектов, то, что ассоциируется с синтаксической стороной в теории информации, имеет относительно самостоятельное значение для теоретиков и инженеров и далеко не всегда верифицируется. К примеру, когда встречаешь упоминание моделей, в которых, как у Р. Фейнмана, частица достигает условной точки всеми возможными траекториями, что, по крайней мере, в настоящее время ни доказать, ни опровергнуть невозможно, то здесь невольно произнесешь: «Эврика! Да это же просто-напросто статистика, вероятностная математика». В современной науке, при оперировании представлениями о системах с неисчислимым количеством элементов, вопросы решаются «по черному ящику», важно лишь исчисление вероятности совпадения сигнала на входе с отзывом на него на выходе. Идущие еще от В. Гиббса методология и методики исчисления «потока вероятности», «статистического потока», прогнозирования (26) завоёвывают все новые области в своем применении. Их важность нет никакого смысла пропагандировать и защищать, как во времена Винера. Чего не скажешь о теневой области этих же подходов.

Изначально стоят проблемы определения пределов разрешающих возможностей методов математики в науке вообще (27). Еще Д. Юм, И. Кант констатировали, что общие законы ньютоновской науки невозможно получить, используя научную индукцию (28). А в настоящее время актуально определиться с пределами разрешающих возможностей того же информационного подхода к решению естественно-научных, технических, общественных и культурных задач человечества. Здесь в еще большей мере, чем в решении вопросов естествознания (космологии, астрофизики, квантовой механики, генов основ

жизни и популяционного развития и т.д.), красивые и даже изящные математические модели могут выступать своеобразными мистификациями, якобы передающими действительное развитие тех или иных событий, процессов. Это касалось и касается масс-энергетических изменений вообще, а тем более их информационной упорядоченности, разнообразия, коммуникативности и репрезентативности в социальной жизни.

О вариантах современного информационного подхода и претензиях науки на ЕДИНОЕ, ЦЕЛОЕ, ВСЕ. Думается, не будет преувеличением сказать, что одной из самых известных современных концепций научной картины мира, схватывающей его информационно, в эволюционном и вероятностно-статистическом ключе, является синергетика И.Р. Пригожина. Если Н. Винер, как указано выше, обозначал термином «информация» содержание, полученное из внешнего мира в процессе приспособления к нему человека и его чувств, то И. Пригожин рассматривает, по сути, всю современную науку в качестве формы такого содержания (информации) и такого приспособления (адаптации). «В сильно неравновесных явлениях, — пишут И. Пригожин, И. Стенгерс, — достоверно установлено весьма важное и неожиданное свойство материи: *впредь физика с полным основанием может описывать структуры как формы адаптации системы к внешним условиям* (Выделено мною. — В.К.). Со своего рода механизмом предбиологической адаптации мы встречаемся в простейших химических системах. На несколько антропоморфном языке можно сказать, что в состоянии равновесия материя «слепа», тогда как в сильно неравновесных условиях она обретает способность воспринимать различие во внешнем мире (например, слабые гравитационные и электрические поля) и учитывать их в своем функционировании» (29).

В синергетике по Пригожину намечается очередной смелый замысел (после К. Маркса, Н. Винера) истолковать природу и общество из одного естественно-научного основания. При этом общество представляется в качестве одной из «диссипативных» структур. И. Пригожин не избежал искушения формальное сходство (тождество) превратить в тождество «как того же самого». Если в его лице естествознание, современная «наука о сложном», начали оперировать темпоральными, необратимыми картинами природы, ранее характерными лишь для истории общества, то, следовательно, на тождественном математическом основании синергетики состоялся «новый диалог человека и природы», «со-бытие», в часто используемой автором терминологии М. Хайдеггера. Одной из главных задач книги «Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой» как раз и стала попытка «показать растущее согласие наших знаний о человеке и природе — согласие, а не разрыв и противопоставление» (30). При этом авторы дали понять, что именно «наука выполняет некую универсальную миссию, затрагивающую взаимодействие не только человека и природы, но и человека с человеком» (31). Стремясь объяснить «процесс самосборки» (32) мира, констатируя сущностную ограниченность редукционистских подходов классической науки, он в то же время позволяет себе истолковать общество, имеющее помимо феноменальных также и ноуменальные проявления, на тех же основах, что и самозарождение порядка в природе.

«Искусственное может быть детерминированным и обратимым, — пишут И. Пригожин, И. Стенгерс. — Естественное же непременно содержит

элементы случайности и необратимости. Это замечание приводит нас к новому взгляду на роль материи во Вселенной. Материя — более не пассивная субстанция, описываемая в рамках механистической картины мира, ей также свойственна спонтанная активность. Отличие нового взгляда на мир от традиционного столь глубоко, что... мы можем с полным основанием говорить о новом диалоге человека с природой» (Выделено мною. — В.К.) (33). Авторы считают очевидным, что «развитие науки происходит более или менее параллельно. В любом масштабе самоорганизация, сложность и время играют неожиданно новую роль» (34). Игнорируя факты неравномерного развития наук, функциональной ограниченности разрешающих возможностей науки вообще, существующей в культуре наряду с философией, религией, искусствами, И. Пригожин, И. Стенгерс критически ниспровергают ноуменальности основы человеческой культуры И. Канта, М. Хайдеггера как примеры «антинауки». Критика Хайдеггером Европы и европейцев за преувеличение значения науки и техники, одностороннее развитие европейского общества дала повод авторам, как ревностным защитникам науки и технического прогресса, причислить их к антисциентистам и чуть ли не к романтикам-ретроградам (35).

Они предъявили И. Канту претензии от новой «науки о сложном» за защиту «категорического императива», в чем усмотрели статический подход к моральным максимам — «ноуменам», за трансцендентальность ноуменального порядка разуму, науке, но данность последних духовной реальности, этике и религиозной вере (36).

Удивительная вещь характеризует творчество И. Пригожина, И. Стенгерс: с одной стороны, авторы исходят из плюрального основания вселенского целого, трактуют рождение порядка из хаоса. С другой стороны, они не могут допустить особенного в социально-культурном мире.

Тогда как хорошо известно, что люди, исходя из своего информационно-биологического основания, в другом своем уникальном пространственно-временном континууме — культуре — коллективно накапливают и транслируют иерархизированную информацию. Где тут сосредотачивается накопление порядка и энергии? В языке и речи?!

Да, прав был Мартин Хайдеггер: прежде всего в речи и традиции находится дом уникального человеческого индивидуально-коллективного бытия в мире. Речь здесь включает возможности всех естественных и искусственных языков — от какого-нибудь «узелкового письма» через языки музыки, танца и прочее к современным математическим моделям и алфавитным системам. Но обратим внимание на то, что речь более всего способна не только воспроизводить универсальные содержания, держащиеся за элементарные конструкторы, но и фиксирует уникальные возможности. Она как бы подталкивает человеческие сообщества, опираясь на тождество с ЕДИНЫМ, ЦЕЛЫМ, ВСЕМ Бытия, воспроизводить некую конвенцию относительно собственно человеческой формы пребывания в «мы-мире», предполагающую ответственность за совместное бытие человека и мира («со-бытие» — в философии М. Хайдеггера, а в методологии науки — «коэволюция»). Вместе с тем, это уже философские умозрения о социальной информации. Как их можно связать с современной наукой?

Попытка И. Пригожина, И. Стенгерс индуктивским, редукционистским ходом дать единую теорию природы и общества в его варианте событийно-

го представления мира через парадигму рождения «порядка из хаоса» предстает всего лишь одним из современных позитивистских ответов на вопрос о том, как устроен мир, какова его информационная подоплека. Здесь вместо поиска уникального — человеческого, посредством его информационных признаков истолковывается универсально, гомологично сложнейшим предметам/объектам природы. Но такова наука!

Определение информационного феномена. Для целей и задач настоящего исследования важно, что в настоящее время именно теория информации, выражением которой, по мысли одного из ее основоположников Н. Винера, изначально стала, прежде всего, кибернетика, а современным средоточием синергетика, дает науке, бегущей от всякой метафизики (умозрений), общие методологические основания для синтетической картины мира. Что касается самого феномена информации, то, помимо общества, он осмыслен и эксплицирован наукой как предмет/объект неживой, живой природы, включая человеческую, и техники. Уже из первых подобных опытов можно извлечь несколько существенных признаков информации, характеризующих ее как онтический феномен: взаимосвязь со структурной упорядоченностью, разнообразием, репрезентативностью и коммуникативностью субстратных форм бытия, пространственно-временной его определенностью; способность при малой масс-энергоемкости быть причиной завязки необратимых и количественно, и качественно более значимых событий (причинение).

Информация как предмет и понятие современной науки оказывается одновременно: а) измеримым активным реагентом в самоорганизации, организации предметов/объектов, интересующих науку, и своего рода «демонстрационным устройством» порядка самой природы, общества; онтологии его сознания и духа; б) вектором порядка и многообразия («стрелой времени») в эволюции Метагалактики в целом, частях и элементах.

Подводя философские итоги нашего исследования, следует констатировать широчайший спектр проявления феномена информации в тождественном («остове») «мы-мира». Информация по перво-философской (метафизической) своей сути есть активный элемент в «комковании» (слово-образ Стивена Хокинга) масс-энергии «мы-мира», его упорядоченности и разнообразии, преломляющийся и в уникальной сложности человеческой жизни на планете Земля, и здесь зависящий от этой жизни.

Придерживаясь в философии атрибутивного подхода к феномену информации и учитывая вышеперечисленные научные признаки, осмелюсь в завершение статьи предложить такое определение. *Информация — атрибут масс-энергетической реальности, обусловленный/обуславливающий упорядоченностью, разнообразием, коммуникативностью и репрезентативностью пространственно-временной развернутости Бытия. Сложнейшей формой указанного атрибута масс-энергетической реальности выступает, конечно же, социальная информация, выполняющая в жизни общества роль важнейшей культурной универсалии, несущей в высших символических проявлениях и некие нумеральные содержания.*

Библиографический список

1. См.: Хайдеггер М. Бытие и время. — СПб: Наука, 2002. — С. 27-28.
2. Там же, с. 28.
3. См.: Винер Н. Кибернетика и общество // Творец и Будущее. — М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. — С. 35-37; Винер Н. Я — математик // Там же. С. 625.
4. Цитируется по: Борзенков В.Г. Л. фон Берталанфи и развитие идеи теоретической биологии в XX веке // Системный подход. — М.: Прогресс-Традиция, 2004. — С. 430.
5. Лебег А. Об измерении величин. — М., 1960. — С. 154. Цитируется по: Бирюков Б.В., Михеев В.И. Измерение как объект логико-методологического и философского анализа (Послесловие) // Берка К. Измерения. Понятия, теории, проблемы. — М.: Прогресс, 1987. — С. 290.
6. См.: Рузавин Г.И. Концепции современного естествознания. — М., 1999. — С. 267.
7. Янковский С. Концепция всеобщей теории информации // www.inteltec.ru/articles/textan/ibook_ann.htm
8. Кузнецов Н.А., Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Информационное взаимодействие как объект научного исследования // Вопросы философии, 1999. — С. 78.
9. Винер Н. Я — математик, с. 664.
10. См.: Винер Н. Кибернетика и общество, с. 9-15.
11. Там же, с. 23.
12. См.: Там же, с. 43.
13. См.: Бриллюэн Л. Наука и теория информации. — М., 1960. — С. 12, 17.
14. См.: Винер Н. Я — математик, с. 591.
15. Там же, с. 484.
16. См.: Там же, с. 598-599.
17. Там же, с. 593-594.
18. Винер Н. Кибернетика и общество, с. 19.
19. См.: Винер Н. Творец и Голем, Inc. // Творец и Будущее. — М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. — С. 225-292.
20. См.: Шредингер Э. Что такое жизнь? С точки зрения физика. — М.: Атомиздат, 1972.
21. Винер Н. Я — математик, с. 580.
22. Винер Н. Кибернетика и общество, с. 16.
23. См.: Там же, с. 13.
24. Винер Н. Я — математик, с. 661.
25. См.: Там же, с. 660-661, 666-667.
26. См.: Там же, с. 581-588.
27. См.: Клайн М. Математика. Поиск истины. — М.: Мир, 1988.
28. См.: Поппер К.Р. Предложения и опровержения: Рост научного знания. — М., 2004. — С. 302-304.
29. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. — М.: Прогресс, 1986. — С. 55-56.
30. Там же, с. 44.
31. Там же, с. 47.
32. Там же, с. 48.
33. Там же, с. 50.
34. Там же, с. 50-51.
35. См.: Там же, с. 75-76, 86, 127.
36. См.: Там же, с. 135-139, 160-161.

КАДОЧНИКОВ Владимир Прокопьевич, старший преподаватель кафедры философии и культурологии.

Статья поступила в редакцию 15.01.07 г.

© Кадочников В. П.