

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 1:316.647.5

**Л. М. ДМИТРИЕВА
К. В. ВАСИЛЮК**

Омский государственный
технический университет

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК РАЗВИВАЮЩАЯСЯ СИСТЕМА ОТНОШЕНИЙ

Толерантность имеет четыре уровня, различающихся гибкостью и типом диалога с другим. Эти уровни дают разные алгоритмы развития своего мира, а толерантность является механизмом становления полноценной, идентифицирующей себя по отношению к другому (новому, заимствованному) и к себе индивидуальности.

Ключевые слова: толерантность, интолерантность, идентификация, диалог.

Толерантность обычно понимают как модификацию терпения к другому, когда человек не просто бездействует в условиях давящих его обстоятельств, но стремится понять, признать и принять другого. Важным моментом является дискуссия, что становится источником толерантности и интолерантности. Например, А. В. Перцев считает, что традиционное патриархальное общество, особенно российское, отличается низкой толерантностью и нетерпимостью [1]. Наоборот, Н. И. Киященко отмечает, что культура, особенно архаичная, дает толерантность, в то время как цивилизация — интолерантность [2]. Видимо, противоречие разрешается тем, что культура, действительно, толерантна, но, если напряжение воздействия на нее, особенно со стороны цивилизации, превышает ее возможности, она начинает

утрачивать целостность и стабильность, в этом случае культура находится в состоянии разрушения и становится источником интолерантности.

Другим существенным моментом определенности и масштаба допустимой толерантности является ее объективное соотношение с законом. Там, где существует закон, толерантность отсутствует. Здесь речь должна идти о соблюдении закона. Другая ситуация — в области норм, которые различны в разных культурах. В этом случае пространство поступка находится вне однозначного закона, а многообразие возможных вариантов порождает проблему толерантности. Где неоспорим закон, там меньше места для толерантности. Толерантность становится предтечей закона. Если есть толерантность, то в этом локусе отношений необходимо совершенствование закона.

Между тем эти отношения имеют разные области или уровни реализации. Главное различие между уровнями состоит в гибкости самой системы индивидуальности, которая входит в толерантный тип отношений с другим. Отношения к другому можно развести на четыре уровня.

Во-первых, это касается другого как чужого, это национальное и религиозное различие, являющееся помехой коммуникации. В этом отношении противостояние наглядно, и оно порождает зримый процесс идентификации. Переход границы в этом отношении крайне затруднен и, в общем, не очевиден, он означает сознательный отказ от себя самого. Существенным является острое противопоставление собственной идентификации другому в форме чужого. Этот уровень характеризуется существенной неподвижностью норм и границ. Однако индивидуальность все же понимает, что выбор субъективно верен, но объективно возможна альтернатива. Она допускает другого как самостоятельный мир. Парадокс в том, что чем глубже идентификация, тем более очевидно существование другого как иной культуры, нации, поведения. Там же, где идентификация слаба, расширяется зона конфликта, связанная с неопределенностью другого. Неопределенность же другого часто пропорциональна неопределенности самого «Я».

Во-вторых, отношение к другому как к новому, это отношение развитых и развивающихся стран, отношение старого и молодого поколения, отношение привычного и новации. Со временем происходит неизбежное изменение.

На втором уровне отношение своего и иного наглядно не столь сильно, ибо новое привлекает, в том числе развитием себя самого. Но оно и заставляет развиваться, при этом с утратой чего-то старого. Если развитие идет слишком быстро, происходит разрушение человека и его собственного мира, связанное с его моральным старением и порожденное усталостью. При этом развитие идет на материале невидимом, и, в целом, предмет агрессии и действительный предмет разрушения, как и причина усталости и разрушения.

Существенным аспектом второго отношения является понимание возможности, а со временем и неизбежности изменения положения дел и нормы, поэтому толерантность тут достигает гибкости в аспекте саморазвития. Этот тип отношения существенно важен для тренировки восприятия в его изменении. Он доказывает, что на самом деле есть области, где человек непредвзят и легче меняет отношения к другому.

В-третьих, соотношение своего и другого как заимствованного. Это отношение другое по методологическому принципу, ибо то, что мы заимствуем, неизбежно становится препятствием тому, что в нас самих развивается. И это отношение невидимо и осмысливается сложнее и после того, как конфликт возникает на пустом месте. Этот тип отношения сложен тем, что другое, проникая в собственное, начинает действовать и становится иным своим чужим. Есть чужое во мне, и оно принято, в данном случае, речь идет о чужом, которое не понимается в момент заимствования как чужое. Такой тип отношения предполагает кризис собственного мира, его взрыв изнутри. При отсутствии навыка самоограничения, рефлексии и идентификации такого рода конфликты не разрешаются индивидуальностью самостоятельно и ведут к патологии в широком смысле, когда, в частности, слова и дела человека существенно различаются. Эти три отношения выстраивают

разные стили отношения между «Я» и «не-Я», или другого.

Можно выделить и четвертый тип отношений с другим: отношение своего как пою- и другого как потустороннего, это предельная граница смерти, которая непреодолима, но действует на человека существенным образом. Неслучайно Гегель говорил, что осмысление смерти отличает человека от животного. Смертность себя означает понимание собственной конечности. Немецкая классическая философия, по мнению А. Кожева, эту конечность стремится преодолеть с помощью развития собственного конечного разума в направлении его эволюции к разуму бесконечному, в частности, различие этих разумов состоит в том, что конечный разум стремится к счастью, а бесконечный — нет, для него этот мотив не актуален, он стремится к исполнению долга. При этом оказывается, что бесконечный разум может быть конечен и в настоящем, когда он наполнен обыденными текущими заботами и несвободен от обязательств, в общем внешним к нему самому. Тогда приближение к бесконечному состоянию будет означать приближение к свободному, или чистому, разуму [3].

Четвертый уровень важен тем, что многие шаги преодоления проблем трех первых уровней получают в нем наиболее развернутый вид. Толерантность порождает стремление разобраться в себе и усилить идентификацию себя. В частности, это проявляется в норме поведения и понимания. В первых двух уровнях норма стабильна, в третьем — оказывается подвижной, это скорее метод самосоздания. Толерантность ставит проблему уточнения метода и нормы, ибо заимствованное приводит к действиям в стиле этого заимствованного.

Толерантность как развивающееся отношение предполагает разную направленность самого развития. В первом случае мы видим идентификацию как самоосмысление и повышение устойчивости собственного «Я». Здесь развитие опирается на прошлое в «Я» и его идентификации, именно прошлое придает стабильность. Во втором — идентификация предстает в форме рефлексии своего проходящего состояния. «Я» тут дано как недавно бывшее и противопоставленное возникающему. Здесь взгляд дает противопоставление и относительное равновесие прошлого и будущего в настоящем, с возможностью равноценно отметить обе стороны, это может способствовать взаимодействию и взаимообогащению обеих сторон. В третьем случае «Я» становится развивающимся невидимым трансцендентным образом, как потенциал еще только разворачиваемый, или как взгляд изнутри и из собственного будущего. Наконец, в четвертом «Я» дано как глобально завершенное, как целостный и заверченный образ себя в глазах другого. Это взгляд из будущего, хотя и собственного, но после «Я», а значит, из-за пределов существующего «Я».

На первом уровне есть множество, внутри которого субъект ассоциирует себя с одним из вариантов внутри множества. Во втором случае субъект фиксирует себя в динамике изменяющегося мира, то есть дано не статичное, а временное множество. В третьем случае множественность дана как выборы самой индивидуальности, и толерантность проникает в процесс самоконструирования. Это предполагает три разных уровня идентификации и осознания собственной толерантности.

Если принимается подобного типа структура толерантности, то и динамика толерантного поведения

ния в коммуникации становится многомерной, тем более что она существенно меняется как по характеру культуры, так и по уровню ее развития.

Настоящая гипотеза развивающейся системы толерантности состоит в том, что уровни делятся не содержательно, а структурно. Разные уровни не только отличаются структурой, но и могут переходить друг в друга. Поэтому по мере смещения отношения к проблеме, с которой сталкивается толерантность, происходит смена механизма. Человек, который погружается в этот механизм, с помощью идентификации разного уровня, соответствующего своему уровню толерантности, постигает способы снятия проблемы. Наконец, после определенного опыта человек способен воспитать в себе целостность, которая позволяет применять механизмы разных уровней по выбору самой индивидуальности, и тем самым менять как структуру, так и напряжение толерантности. Эта смена структуры целостной индивидуальностью формируется с помощью определенных моделей коммуникации, и, в том числе, в рекламе. В итоге внутри субъекта должна формироваться система самоизменения, которая может поменять отношение к коммуникативному пространству.

Толерантность как система отношений является слепком коммуникативной модели индивидуальности, у которой какие-то структуры и уровни являются преобладающими, какие-то предпочтительными, а какие-то негибкими. Таким образом, толерантность дает возможность построения глубинной структуры ценностей индивидуальности из отношения индивидуальности к информации. Обычно более жесткой структурой обладает первый уровень восприятия, и он выявляется минимально. Воздействие на индивидуальность различных коммуникативных технологий важно в этом контексте потому, что обычно индивидуальность воспринимает коммуникацию на втором и на третьем уровне, и тем самым проявляется максимально открыто.

Приведенную иерархию уровней толерантности необходимо дополнить динамической характеристикой. Дело в том, что отторжение чужака предполагает решение этого конфликта через установление правил контакта, или непосредственной коммуникации. Например, между американцем англо-саксонского и мексиканского происхождения есть конфликт. Первый считает, что при общении приближение собеседника ближе метра — нарушает его внутреннее пространство, а второй считает, что при расстоянии более полуметра собеседник его игнорирует [4].

Отторжение нового предполагает постепенное развитие себя, и тут оно связано с отставанием перед быстрым изменением. Динамика задана извне и сопоставляется с внутренней динамикой.

Отторжение заимствования имеет особенный характер, когда люди могут использовать, терпеть, но не будут продолжать задаваемые новыми системами правила жизни. То есть тут динамика касается изменения себя по шаблону другого. Она задана не просто внутри, она изменяет качество внутренней динамики.

Итак, на первом уровне толерантности ставится задача отделения себя от другого в ситуации устойчивости пространства самого себя и другого. Это именно идентификация в стиле самоопределения и наведения четких границ. Сами по себе эти границы могут уточняться до бесконечности долго, поэтому требуется не полное определение границ, а общее, что в конечном итоге дает разные концепции себя самого, ибо разрозненные куски становящегося це-

лого после идентификации становятся своим. Это запускает процесс их интенсивного соединения, которое может опираться на своеобразные модели. Это переходная стадия к развитию самого этого целого, даже если рамки границ с другим сохраняются.

В опоре на границы в ситуации жесткого противопоставления себя и другого возможна только идентификация собственных оснований. Диалог тут направлен на себя, и диалог запускает целостность собственного самоопределения. Диалог внешне выглядит как отделение себя от другого, но внутри он может перерасти в столкновение разных дискурсов внутри себя. Чем больше богатство внутреннего самоопределения, тем больше акцент этого диалога от определения границы другого переходит к внутренним акцентам вариантов себя самого. Человек должен понять одну аксиому, идентификация только запускается границей, но затем она становится многоликостью собственного мира и борьбой в этом мире разных парадигм понимания своего собственного целого.

Следует отметить, что в момент преобладания внутреннего дискурса мир становится менее устойчивым, и сопротивление другому снижается, поэтому активизация воздействия другого в этот момент развития внутреннего дискурса приводит к остановке или торможению внутреннего диалога идентификации и возвращению на более примитивный уровень отделения себя от другого. Правовые и национальные конфликты однозначно мешают становлению идентичности. Без конфликтов отсутствует и определение границ идентификации.

На втором уровне себя самого надо отделить от своего собственного дискурса. Дискурс всегда снимает ключевые моменты, но, главное, предполагает определенную направленность развития, которая, как и любое новое, противоречит существующему. На данном этапе разворачивания идентификации главным становится понимание того, что новое должно систематизировать и синтезировать старое, или быть единым, а не случайным. На первом пути, хотя он и труднее, цель единства своего «Я» достигается быстрее, но он требует дисциплины самосознания. На втором пути случайные находки могут помогать, но они не учат снимать противоречие, они дают внешние и временные решения, которые человек затем с большим трудом раскодирует на следующем этапе, и в ситуации развития они скорее тормозят легкостью своего решения и непроясненностью своей сути.

На третьем уровне человек стоит перед задачей отделить себя от своего будущего, и работа в дискурсе идентификации начинается на уровне конкретизации разных стратегий будущего.

Возьмем рекламу как пример коммуникации себя и другого. Она на первый взгляд кажется плоской системой поиска удовольствия имеющимися средствами. На самом деле, она использует различные коммуникативные уровни воздействия на потребителя. Реклама представляется воздействием второго уровня, но незаметно для потребителя она вкладывает в него будущие предпочтения, то есть работает на разных возможных его прошлых, настоящих и будущих предпочтениях. Осмысливая это, человек может превратиться из послушного и слепого пользователя рекламы в творца себя самого с использованием средств рекламы. Понятно, что не каждая реклама дает такую возможность, но речь о том, что у рекламы такие возможности есть.

В рекламе действие будущего, с одной стороны, незаметно, с другой — порождает конфликты в будущем. Прорыв к рекламе как средству самоидентификации возможен при наполнении положительными эмоциями и ожиданиями. В этом случае необходима долгодействующая реклама, воспринимаемая как будущая возможность. Она должна развивать долгую память (реклама современная в основном действует через короткую память, часто с использованием уровня подсознания, но не через самосознание, через принадлежность к престижному и невидимому сообществу), прежде всего, для включения новых уровней и усложненной структуры идентификации. Это касается сопоставления ожиданий, формируемых рекламой, с прошлыми альтернативами, а не с настоящими. Иными словами, прошлое надо сравнивать с прошлым, а настоящее с настоящим в плане оценок, это оценка эффекта. Но есть иная оценка — развития, она уже предполагает сравнение более сложное, прошлого и будущего, но тогда и развитие должно быть многомерным сравнением прошлого одной версии и другой, будущего одной и другой. Затем отделение рывка от реального результата. Не всегда быстрое развитие означает превосходство в настоящем.

Реклама, таким образом, может формировать разные уровни идентификации и самоопределения. Потребитель в этом случае может стать активным соавтором развития себя самого, а возможно, и рек-

ламы, поэтому необходим особенного типа мониторинг рекламы с позиции полновесности ее воздействия, ибо она может формировать толерантного и интолерантного потребителя.

Библиографический список

1. Перцев, А. В. Жизненная стратегия толерантности: проблема становления в России и на Западе / А. В. Перцев. — Екатеринбург : УРГУ, 2002. — 254 с.
2. Киященко, Н. И. Может ли быть толерантным диалог цивилизаций? / Н. И. Киященко // Философские науки. — 2008. — № 4. — С. 10–25.
3. Кожев, А. Идея смерти в философии Гегеля / А. Кожев. — М. : Логос-Прогресс, 1998. — 208 с.
4. Бьюкенен, П. Дж. Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен. — М. : АСТ, 2007. — 444 с.

ДМИТРИЕВА Лариса Михайловна, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующая кафедрой «Дизайн и технологии медиаиндустрии». Адрес для переписки: e-mail: dmlara@yandex.ru
ВАСИЛЮК Ксения Викторовна, преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Нефтеюганского филиала.

Адрес для переписки: dmlara@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 14.11.2011 г.

© Л. М. Дмитриева, К. В. Василюк

УДК 130.2

П. Л. ЗАЙЦЕВ

Омский государственный педагогический университет

ИНИЦИАЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ «БОЛЬШОГО» МОДЕРНА

Инициацию принято считать неизменным атрибутом традиционной культуры. Однако инициационные практики сохраняют свою значимость для культурогенеза и в пост-осевое время. Эпоха «большого» или «великого» модерна характеризуется возвращением к поточному инициационному механизму, позволяющему реализовывать тотальные мобилизационные проекты. На примере работ Э. Юнгера и практике советского политехнического воспитания показывается всеобщая иницирующая роль труда и человека труда — рабочего как инициационного проекта.

Ключевые слова: инициация, обряды перехода, тотальная мобилизация, адаптационные стратегии, работа, рабочий класс.

С эпохи утверждения мировых религий вести речь о функционирующем инициационном механизме, пусть в измененной, ослабленной форме не стоит. Отдельные инициационные практики сохранялись благодаря патриархальному роду, но они перестали отвечать за становление человека. Освоение индивидом техник выживания, присущих его роду, способствует сохранению рода но не ведет к спасению индивида. Эта истина открылась человечеству с мировыми религиями спасения. Здесь мы солидаризируемся с точкой зрения С. Ф. Денисова изложенной в исследовании «Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды», связывающего появление религий спасения, буддизма и христианства с решением сверхзадачи эпохи антропных катастроф, когда человек остро чувствует проблему «быть или не быть», «жизнь или

смерть» [1]. Буддизм и христианство, по сути, отстаивали право каждому самостоятельно выбирать себе или формировать для себя род — в качестве духовной, а не кровной общности. А ведь поточный инициационный механизм в развитых цивилизациях железного века и так функционировал в достаточно урезанной форме, распространяющейся на хозяйственную и личную сферы, объединенные понятиями дом и семья. Дом и семья — неизменные атрибуты патриархальной культуры, отраженные от основ матриархальной картины мира — земли и рода, область мужской ответственности и мужского главенства. Инициация, дающая право на дом и семью, даже в сложноструктурированной общественной системе никогда не будет равна нулю. Напротив, инициационные практики, связанные с передачей отцовской ритуальной маски, можно будет встретить

на самых различных его этапах. Что и случилось в результате утверждения мировых религий. Поддерживаемая религией власть (Третий буддийский собор в Паталипутре, столице империи Муарьев, прошел под руководством ее правителя Ашоки Великого, первый в истории христианства вселенский Никейский собор был созван Константином Великим, цели обоих правителей совпадали — единство и консолидация культов, на которые они делали ставки) стала претендовать на единственно легитимное отцовство. Собственно присвоение властью отцовских функций при поддержке духовенства и перекрыло выход архаичной отцовской инициации за пределы дома и семьи... активно применяя поточные инициационные практики по отношению к своим подданным (право на мобилизацию, переселение, отчуждение от дома и семьи).

Новое время — стало очередной эпохой всемирной истории, в которой цивилизационный сдвиг совпал с коррекцией инициационных практик. Именно поэтому Новое время и сумело породить нового человека. Политические преобразования, происходившие в конце XVIII века в Северной Америке и во Франции, по духу более всего напоминали очередной бунт сыновей против отцовства власти — сначала североамериканских переселенцев, заявивших о своей независимости, затем и французского дворянства шпаги. Причем бунту предшествовали просьбы, оставленные властными отцами — Георгом III и Людовиком XV без внимания. Одну из таких «челобитных» от американских колонистов доставил в Англию Т. Пейн. Не дождавшись ответа, написал его сам — сочинение «Здравый смысл», в котором заявил, что каждый народ имеет полное право устроить у себя правительство, какое ему нравится. В дальнейшем сыновья писали уже не прошения, а декларации и конституции... и в полном соответствии с теорией З. Фрейда рубили головы низвергнутым отцам, чтобы потом выбрать новых, обожествить власть и отдать себя в руки тотальной мобилизации модерна. Ритуальной маской этого периода становится механизм для отрубания головы, обеспечивающий мгновенную смерть даже при минимальной квалификации палача, известный в Англии как «Шотландская дева», а во Франции — гильотина. Отвлечемся от представления о революции и ее орудийном воплощении как о «девах» и проанализируем более существенную техническую составляющую этой пары. Именно она, в конечном счете, определила просвещенческую коррекцию обрядов перехода на весь период модерна и предоставила для массовой инициации нового антагониста — машину.

Определяя модерн как особую эпоху в развитии западной цивилизации, для фиксации ее первой грани присоединимся к той части речи Ю. Хабермаса, произнесенной по случаю вручения ему премии имени Т. Адорно, где он указывает на 1850 год. Даже сегодня, когда принято говорить о Возрождении как о преодолении и видеть начало модернизации в промышленном перевороте, интересующий нас период именуется «большой», «великий» модерн или «моно-модерн». Далее мы склонны предполагать за модерном около ста лет истории, связывая конец модерна с окончанием Второй мировой войны (и находя в этом поддержку уже у Ж. Лиотара) [2] и социальной, культурной, идеологической и даже гендерной девальвацией реализованных в ходе нее тотальных мобилизационных практик, с той лишь разницей, что в Советском Союзе идейная избранность тотальных

мобилизационных стратегий получила мировоззренческую фиксацию несколько позднее — в эпоху хрущевской «оттепели». Советская модернизация изначально была догоняющей, разогнанной государственной машиной до сумасшедших оборотов, и поэтому ее значительно больший «тормозной путь» не должен нас смущать. Эти десять — пятнадцать лет могут считаться особым, реликтовым периодом советского модерна, отдельные артефакты которого живы до сих пор.

Избегая терминологических и хронологических споров, мы готовы вступить в дискуссию о смысле эпохи модерна. Что есть основная идея эпохи модерна? Согласно Ю. Хабермасу, к понятию модернизации относится целая связка кумулятивных и взаимно усиливающихся процессов: к формированию капитала и мобилизации ресурсов; к развитию производительных сил и повышению продуктивности труда; к осуществлению центральной политической власти и формированию национальных идентичностей; к расширению политических прав участия, развитию городских форм жизни, формального школьного образования; к секуляризации ценностей и норм и т.д. [3]. Отметим, что перечисленные Хабермасом тенденции могут быть фиксированы в одном единственном понятии, власть которого проявляется в эту эпоху в полной мере и угасает только сейчас. Это понятие — «работа». Если следовать за К. Ясперсом, то труд может быть определен тройко: как затрата физических сил; как планомерная деятельность; как существенное свойство человека, основной аспект человеческого бытия [4, с. 128 — 129]. Определенные физические затраты во время более или менее планомерной деятельности сопровождали человечество всегда и изменения, привнесенные здесь эпохой модерна, скорее количественного порядка — а именно дальнейшее продвижение по шкале интенсивности и организованности процесса труда. Качественный скачок, произошедший во время модернизации, касается возникновения человека труда — человека трудящегося или рабочего.

В то время как древние греки презирали физический труд — настоящий человек не работает, обладает досугом, занимается политикой, участвует в состязаниях, отправляется на войну, а иудеи и христиане видели в труде наказание за грехи [4, с. 135], в эпоху модерна труд входит в определение настоящего человека. Чтобы стать настоящим человеком, необходимо трудиться. Иницирующая природа работы нам стала понятна благодаря исследованию одного из самых спорных мыслителей XX века Эрнеста Юнгера — «Рабочий. Господство и гештальт» (1932 г.). Формирование Э. Юнгера как мыслителя приходится на 20-е годы прошлого века, в эпоху складывания немецкой национальной идентичности и, вместе с тем, роста классового самосознания рабочего класса в Германии, что выражалось в неимоверной силе рабочего движения в этой стране. Если еще для «Духа позитивной философии» (1910 г.) О. Конта вовлеченный в промышленную жизнь пролетарий — это всего лишь благодарный слушатель философии положительной школы, то для многих современников Юнгера рабочий класс был чем-то вроде сельской крестьянской общины для славянофилов середины XIX века в России — консолидирующей силой нации, источником веры в ее завтрашний день.

Юнгер пишет: «Рабочий выступает носителем фундаментальной героической субстанции, опреде-

ляющей новую жизнь. Там, где мы чувствуем действие этой субстанции, мы близки рабочему, и мы сами являемся рабочими в той мере, в какой мы наследуем ее» [5, с. 103]. Иными словами, мы все являемся рабочими, в той степени, в которой охвачены работой... «Процесс, в ходе которого новый гештальт, гештальт рабочего, воплощается в особом человечестве, в связи с освоением мира выступает как появление нового принципа, имя которому — работа» [5, с. 151]. Масштабность и неизбывность работы отмечается применительно к указанной эпохе не только ее свидетелем, но и «инженером», автором идеи «трудовых соревнований» Л. Д. Троцким в работе «Терроризм и коммунизм» (1920 г.): «Сейчас во всех отраслях промышленности идет энергичическая борьба за установление строгой трудовой дисциплины и повышение производительности труда. <...> Субботники и воскресники, т.е. добровольная и бесплатная работа в часы, предназначенные для отдыха, получают все большее распространение, вовлекая в свой круг многие и многие сотни тысяч рабочих и работниц» [6].

Порожденная в рабочем котле субстанция составляет одновременно суть новой эпохи и смысл нового человека. Продолжая размышлять в подобном ключе, можно заключить, что труд формирует не только деталь, из которой собирается механизм — совокупность приложенных друг к другу частей, у каждой из которых своя функция, но и общая цель. Труд формирует человека. И в этом смысле он выполняет в эпоху модерна ту же роль, что в древней Греции играли спортивные состязания, политика, война, театр... В эпоху модерна труд становится всеобщей формой становления человека. Третье сословие никогда, даже во время якобинского террора, расчистившего верхние этажи социальной пирамиды, не представляло из себя объект для подражания (напротив, его стремились просветить, воспитать, вывести из состояния несовершеннолетия). И. Кант писал: «Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия» [7]. В течение без малого ста лет модерна редко кто пытался учить рабочий класс, напротив, даже образованные слои, подобно советской интеллигенции, были поставлены перед необходимостью учиться у него.

Итак, труд испытывает и иницирует. Но как? Согласно Г. Гегелю, любая целенаправленная деятельность — конечна. И работа здесь не исключение. Однако если речь идет о труде как таковом (гештальте труда), то в нем конечное должно быть поднято до бесконечности. Подобное наиболее явно происходит с культовой деятельностью, наполняемой деяниями, «предназначенными не для достижения конечной цели, а для того, чтобы быть тем, что есть в себе и для себя» [8, с. 392]. Пример из самого Г. Гегеля — если одно поколение считает работу завершенной, то следующее опять начинает ее с начала. Это и есть культ как таковой. Это и есть прообраз для работы как таковой, что она в принципе не может быть никогда передана, а следовательно, приостановлена. Как может быть соотнесена моя личная, индивидуальная субъективность с бесконечностью работы? У Гегеля можно найти ответ и на этот вопрос: «Там, где цель есть всеобщее, субъект в своей деятельности должен отказаться от своей особенности и своих интересов» [8, с. 393]. Иными словами, труд есть жертвоприношение себя, в ходе которого умирает субъективное и утверждается всеобщее — сам труд и его всеобщий субъект — рабочий. Гегель в «Философии религии» упоминает жертвоприноше-

ние в контексте реализации всеобщей цели, понятой как собственная. Значит, жертва может быть понята как расставание с собой. Или с подобным себе, способным заменить тебя перед другими. Жертвоприношение предшествует инициации, в каком-то смысле попытка избежать внутригруппового конфликта, укрепляя и, вместе с тем, разряжая социальные связи за счет удаления наиболее слабых и неэффективных звеньев. Жертвоприношение является и частью инициации, в этом случае в жертву приносится часть самого себя — например, отдельный орган (отсекаемый или деформируемый) своего тела или его поверхность, предоставленная для нанесения социального кода. Какие психофизические состояния маркируют жертвоприношение? В первую очередь, боль. Является ли боль атрибутивным признаком работы?

Предположив связь между психофизическими состояниями сопровождающими инициационное действие и экзистенциалами, проживаемыми в пограничной ситуации (боль один из них), первым нашим побуждением было обратиться за ответом к экзистенциализму. В статье К. Ясперса «Современная техника» отмечается безжизненность и тупость работы [4, с. 133], но вот о боли отец «пограничной ситуации» в связи с техникой не говорит ни слова. Зато связь работы и страдания устанавливается в произведении Юнгера «О боли», в которой он продолжает проблематику «Рабочего»: «Мы также видим, как единичный человек все отчетливее обнаруживает себя в том состоянии, когда его без раздумий могут принести в жертву» [5, с. 525]. Высказанная Гегелем в «Философии религии» мысль о жертвоприношении индивидуального в пику всеобщему удивительным образом оживает в новом контексте. Власть техники сделала боль не просто иногда испытываемым состоянием, но настолько привычным делом, что исключить вред, наносимый машиной человеческому телу, с ней взаимодействующему, не представляется возможным... тело рабочего иницируется машиной, теперь она оставляет на нем свои зарубки, причиняет травмы и даже забирает жизнь, подобно Великой Богине земледельческих цивилизаций неолита в ипостаси коровы, дающей жизнь, а в ипостаси совы — ее отнимающей.

В качестве особого инициационного способа становления человека, взаимодействие с техникой как антагонистом получила в эпоху модерна невиданную широту и силу. Идеи Юнгера о всеобщности и непреодолимости работы (даже в досуге) были восприняты М. Хайдеггером. В своей работе «Вопрос о технике» он высказывает мысль, что человек уже настолько «задействован» техникой, настолько «вовлечен», «втянут» в гонку поставляющего производства, что не видит иных «неинструментальных» способов раскрытия потаенности. Производственно-добывающий способ обесценивает «про-из-ведение», «постав роковым образом заслоняет собой пойэсис» [9, с. 62]. И, наконец, один из немногих хайдеггеровских курсивов: «Между тем на самом деле с самим собой, т. е. со своей сущностью, человек сегодня как раз нигде уже не встречается» [9, с. 60]. Близкую позицию в оценке преобразующей силы техники (машинной цивилизации) мы встречаем у Николая Бердяева: «Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь. Жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу» [10].

Если следовать за историческим контекстом, то становится понятно, что у Н. Бердяева и М. Хайдеггера было уже куда меньше оснований восхищаться превращением человека в рабочего, чем у Э. Юнгера. Однако что есть рабочий — обретенная сущность «человечество есть острейшее оружие нападения, высшее средство власти, находящееся в распоряжении у гештальта рабочего» (Юнгер) или, напротив, ее трагическая утрата, как представлялось это Н. Бердяеву в «Истоках и смысле русского коммунизма», трагически иронизирующему над верой Ленина и Маркса, что «новый человек фабрикуется на фабриках», вопрос отношения к данному предмету мысли. Для нас принципиально другое. Вооруженное машинной техникой, производство стало способно на по-став человека (его тотальную мобилизацию), получив на какое-то время исключительную возможность инициировать человека вне национального, культурного и даже гендерного контекста.

Техника предоставила новому инициационному обряду не только сверхидею, утраченную в ходе предшествующего культурного развития (то, ради чего проводить инициацию, и что в ее результате необходимо достигнуть), будем считать ею хайдеггеровский по-став, определила структуру (собственно поделенную на операции работу) и задала темп (в человеческом измерении это работоспособность), но и установила перечень средств, достаточных для инициации. Владение техническими средствами — отличительная черта рабочего. Через них он осваивает окружающий мир и себя определенным техническим образом. В какой-то степени техническое средство, инструмент, играя роль ритуальной маски, позволяет инициировать вне непосредственной работы, связанной с производством материальных благ, через симуляцию работы или ее символическое прочтение.

Например, проходящий инициацию трудом в составе коммуны, отряда, звена советский подросток был табуирован в своих действиях многочисленными инструкциями, нарушение которых влекло за собой примерно тот же перечень наказаний, что и в традиционном обществе — исключение или временное отлучение от группы, ограничение досуга, повторное прохождение ритуала (перезэкзаменовка), к которым добавилась сугубо индустриальная система штрафов. Клятва пионера, помимо обещания быть лучшим в учебе, труде и спорте, предполагала формулу, отсылающую нас к клятве Ганнибала. Политехническая учеба, потом труд последовательно выполняли роль ритуальной маски, владение которой присуще только рабочему классу. Инициационное взаимодействие в самом трудовом коллективе хоть и не предполагалось (ведь именно коллектив был субъектом инициации), но тем не менее возникло и приняло форму борьбы этого коллектива с машиной, за достижение большего показателя (движение за ударный труд), с другими коллективами, участвующими в производственном цикле (социалистическое соревнование), с неработающими элементами в составе мегамашин, когда рабочий превращался в дружинника. Таким образом, был соблюден основной принцип инициационного испытания — к нему допускаются и его проходят не все. Эта модель жила столько, сколько жил модерн... ее не разрушили изнутри «рвачи», «несуны», «симулянты» и «халтурщики», не задавила собственная номенклатурная составляющая, не подточили индивидуальным подходом педагоги-гуманисты вроде Василия Сухомлинского.

В качестве всеобщего иницирующего механизма производственный цикл мог существовать, пока автоматизация не усложнила процесс производства. Именно автомат разрушил коммуну, способную взаимодействовать и соревноваться в выполнении простых операций. Престижность, возросшая в самом производстве роль труда узких специалистов неизбежно породили индивидуализм, так порицаемый идеологами модерна. Коллектив как субъект инициационных испытаний уступил место субъектам, строящим свою карьеру индивидуально. Необходимость в тотальной мобилизации и тотальном педагогическом конвейере отпала [11]. В 70-е годы система производственного воспитания уже была ловушкой, способной только уродовать и калечить, как самая архаичная форма инициации, несмотря на все усилия новаторов, предлагающих совмещать коллективные формы с индивидуальным подходом (неслыханное дело для педагогики Макаренко — индивидуальный подход предполагал индивидуальное поощрение) [12], а крупные предприятия оказались неэффективны и попросту непереводимы на хозрасчет, в том числе из-за скрытой безработицы и избыточной занятости. Кто не успел вовремя вырваться из системы, остался погребен под ее развалинами.

Библиографический список

1. Денисов, С. Ф. Библиейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды : учебное пособие. / С. Ф. Денисов. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2004. — 216 с.
 2. Лиотар, Ж. Ф. Состояние постмодерна. [Текст] / Ж. Ф. Лиотар. — СПб. : Алетейя, 1998. — С. 92.
 3. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. [Текст] / Ю. Хабермас. — М. : Весь Мир, 2003. — С. 8.
 4. Ясперс, К. Современная техника [Текст] / К. Ясперс // Новая технократическая волна на Западе / М. Хайдеггер, К. Ясперс и др. — М. : Прогресс, 1986. — С. 119–147.
 5. Юнгер, Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли [Текст] / Э. Юнгер. — СПб. : Наука, 2000. — 537 с.
 6. Троцкий, Л. Д. Терроризм и коммунизм [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.marxists.org/russkij/trotsky/1920/terr.htm> (дата обращения: 01.11.2011).
 7. Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение [Текст] / И. Кант // Кант И. Соч. В 6 т. Т. VI. — М. : Мысль, 1963–1966. — С. 27.
 8. Гегель, Г. В. Ф. Философия религии. [Текст] В 2 т. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель. — М. : Мысль, 1976. — 532 с.
 9. Хайдеггер, М. Вопрос о технике [Текст] / М. Хайдеггер // Новая технократическая волна на Западе / М. Хайдеггер, К. Ясперс и др. — М. : Прогресс, 1986. — С. 45–66.
 10. Бердяев, Н. А. Смысл истории. [Текст] / Н. А. Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — С. 166–168.
 11. Зайцев, П. Л., Макарова, Н. С. «Школьная философия» для нового века: проблема педагогических универсалий [Электронный ресурс] // Школа мысли. Альманах гуманитарного знания № 5 (сборник научных трудов). / П. Л. Зайцев, Н. С. Макарова и др. — Новосибирск: Изд-во НИПКиПРО, 2005. — Режим доступа: <http://shkola-mysli.by.ru/05-10.html> (дата обращения: 07.11.2011).
 12. Панасюк, А. Ю. Индивидуальная воспитательная работа мастера с учащимися : учеб.-метод. пособие [Текст] / А. Ю. Панасюк, В. Г. Григорян. — М. : Высшая школа, 1985. — С. 30.
- ЗАЙЦЕВ Павел Леонидович**, доктор философских наук, доцент (Россия), профессор кафедры философии.
Адрес для переписки: e-mail: Zaitsevpl@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 22.11.2011 г.

© П. Л. Зайцев

МАСС-МЕДИА В ЭЛЕКТОРАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В статье анализируются взаимоотношения граждан и институтов власти, роль масс-медиа в электоральном процессе. Автор выделяет модели избирательной кампании с точки зрения взаимодействия субъектов и объектов, масштабы, регуляции, определяет подходы, которым следует пресса в освещении предвыборной конкуренции. Статья может представлять интерес для исследователей взаимоотношений личности и государства, участия средств массовой информации в электоральном процессе.

Ключевые слова: гражданин, институты власти, масс-медиа, электоральный процесс, коммуникация.

Участие масс-медиа в электоральной коммуникации как разновидности политической, сопряженной в содержательном, временном и пространственном отношениях с выборами (плебисцитом, референдумом), разнообразно, многопланово. Журналистские материалы об избирательном процессе насыщены противоречивой информацией, раскрывающей взаимоотношения гражданина и институтов власти, способной как обогатить публику знаниями о социально-политических процессах, так и побудить людей к совершению действий, последствия которых могут нанести вред им.

Выборы, как институт и взаимодействия, включающие голосование, являются точкой наивысшего напряжения в политической коммуникации. Целью избирательной кампании является оказание такого влияния на относительно большую группу граждан, которое обеспечивает достижение конкретных результатов в определенный законодательством период с помощью совокупности информационно-аналитических действий, осуществляемых при активном участии масс-медиа. Журналистов привлекают острые коллизии, возникающие в сфере распределения власти.

Осмыслению роли прессы в электоральном процессе благоприятствует интерпретация политической системы, предложенная К. Дойчем [1]. Исследователь трактовал ее как сложную совокупность информационных потоков и коммуникативных связей, определяемых уровнями тех или иных политических агентов, исполняемыми ими ролями, решаемыми задачами, особенностями процесса переработки, передачи и хранения цепи сообщений, а также другими причинами и факторами. Моделируя в общем виде схему взаимодействия коммуникативных процессов, К. Дойч выделил четыре основных блока. На первом этапе формируются данные на основе использования разнообразных внешних и внутренних, правительственных и общественных, официальных и агентурных источников информирования институтов власти, сообщения которых не привязаны жестко к последующей формулировке целей государственной политики. На втором этапе происходит переработка сведений, сопоставление их с доминирующими ценностями, нормами и стереотипами, сложившейся ситуацией, предпочтениями, определенными правящими кругами. Преобразованные данные служат основанием для принятия решений с целью урегулирования состояния системы. На заключительном этапе они обеспечивают возмож-

ность осуществления целей. Полученные результаты в качестве «новой информации» через механизмы обратной связи поступают на первый блок, выводя систему на следующий виток функционирования.

Привычные связи нарушаются при недостаточной осведомленности управляющих о событиях и явлениях социально-политической сферы, поверхностном осмыслении сообщений, поступающих в институты власти. Согласно схеме взаимодействия информационно-коммуникативных процессов, предложенной К. Дойчем, в ходе переработки накопленных данных должны быть учтены различные факторы. Если же влиятельные субъекты политики игнорируют или считают незначительными имеющиеся сведения, доминирующие ценности и нормы и сосредоточивают внимание на предпочтениях, преобладающих в правящих кругах, то такой подход не может не отразиться на отношении граждан к электоральным кампаниям. Наблюдая, как сужается поле конкуренции, монополизирована сфера распространения политически значимых сообщений, многие теряют интерес к выборам.

Раскрытию роли масс-медиа в электоральном процессе способствует анализ неструктурированной, административно-командной, организационно-партийной, рыночной и комплексной моделей избирательных кампаний [2, с. 66–70]. Возможно также выделить с точки зрения регуляции официальную (пропагандистская и агитационная деятельность осуществляется согласно законодательству) и неофициальную (рекламирование субъектов политики, обладающих значительными финансовыми, интеллектуальными, информационными и иными ресурсами, начинается задолго до старта предвыборной конкуренции) избирательную кампанию, с точки зрения масштабы — международную, национальную, региональную, локальную.

Вероятно охарактеризовать избирательные кампании и с точки зрения взаимодействия субъектов и объектов в целях раскрытия степени вовлеченности граждан в предвыборную конкуренцию, их влияния на политический процесс. Модель участия приемлема для независимых претендентов на властные полномочия и групп их сторонников. Имеющиеся в их распоряжении ресурсы незначительны. К таковым относится имидж лидеров и их единомышленников. Возможно оказание им безвозмездной поддержки журналистами, если, по их мнению, идеи, предлагаемые участниками предвыборной конкуренции, направлены на решение актуальных социально-

политических проблем и конструктивны. Независимые претенденты на властные полномочия и группы их сторонников могут добиться успеха в условиях пассивности или слабости институтов власти и политических партий, чаще всего в небольших городах, районных центрах.

Административно-формализованная модель предпочтительна для обладателей управленческих полномочий, руководителей органов исполнительной власти. Они стремятся с помощью административных мер побудить людей к голосованию за претендентов на властные полномочия или предвыборные объединения, оказывают давление на других субъектов электорального процесса, у которых могут возникнуть трудности при регистрации избирательной комиссией, в поиске залов для организации встреч с населением, размещении рекламы в государственных и муниципальных масс-медиа. Не исключено и изъятие агитационных материалов.

Партийно-ориентированная модель отражает способность политического объединения активизировать большое количество единомышленников и координировать их действия, в том числе с помощью прессы. Результат воздействия на граждан зависит от степени их сплоченности, меры восприятия и осознания ими идей, провозглашаемых субъектом предвыборной конкуренции, и готовности поддержать его.

Целевая модель связана с наличием у участника избирательной кампании неограниченных возможностей влияния на электорат. Организаторы совокупности предвыборных действий обладают необходимыми финансовыми, кадровыми, информационными и иными ресурсами, способны координировать действия многих людей. Они становятся объектом манипулирования, а представление о претенденте на новый статус концентрируется в совокупности имиджей, которые создают политические технологи, тесно взаимодействующие с масс-медиа.

Суть *транспарентной* модели заключается в том, что участники предвыборной кампании следуют правовым нормам в сферах финансирования своей деятельности, использования возможностей пропаганды и агитации, взаимодействия с прессой и других. Осуществляемые акции понятны гражданам и контролируются избирательными комиссиями.

Хотя в предвыборных действиях используются богатые возможности давления на людей, все же сбои в электоральной коммуникации не исключены. Избиратели могут остаться равнодушными к набору изоциренных средств воздействия, применяемых политтехнологами. Почему же эффективность предвыборных акций подчас оказывается низкой? В оценке ее исследователи придерживаются нескольких подходов. Основой традиции изучения медиаэффектов является теория манипулирования. Она разработана в результате анализа особенностей пропаганды, а также массового общества в период авторитарного воздействия на общественное мнение в Европе, начиная с Первой мировой войны. Основы теории заложены У. Липшманом. По мнению исследователя, мир политики, по всей вероятности, недостижим для людей, в то же время средства массовой информации всемогущи, их влияние на аудиторию осязаемо и сопряжено с навязыванием представлений о политике и политическом процессе [3]. Речь идет, по всей видимости, о влиянии на ту часть публики, которая регулярно знакомится с пропагандистскими материалами и легко поддается внушению, пассивно воспринимает сообщения масс-медиа и неспособна противостоять информационному давлению.

Воздействие на взгляды сторонников этого подхода оказали идеи, выраженные Дж. Клашпером. Он обобщил исследования процессов коммуникации и пришел к выводу, что опасения по поводу пропаганды, манипулирования аудиторией, осуществляемого правящей верхушкой общества, неуместны и что существуют механизмы избирательного просмотра и интерпретации предвыборных программ, которые препятствуют влиянию масс-медиа на людей [4, р. 11 – 25]. Притом, что сторонниками данного подхода выделены важные качества электоральной коммуникации, в поле их зрения находятся главным образом каналы, средства и способы передачи сообщений, но не процессы восприятия их гражданами.

Особенности поведения и действий людей изучают исследователи, придерживающиеся так называемой традиции не информированного избирателя. Она основана на противоречии, которое существует между идеальной моделью гражданина, вытекающей из экономический теории коллективного выбора, и экспериментальными доказательствами низкой активности потенциального электората. По мнению П. Лазарсфельда и его единомышленников, предвыборные сообщения потребляются одной и той же группой избирателей, так как поток политической пропаганды обрушивается именно на них, а не ведет к увеличению количества информированных [5]. Сообщения получают и те люди, которые определили предпочтения заранее. Согласно данному подходу, не эти предпочтения довлеют над гражданами, а их устойчивая социальная принадлежность. Предвыборная кампания интерпретируется как средство активизации сторонников, которое оказывает влияние и на колеблющихся. Степень эффективности коммуникативного воздействия рассматривается с точки зрения избирателей, которые самостоятельно устанавливают, какая именно информация сказалась на их решении. Однако люди не всегда могут учесть факторы, влияющие на их поведение, а подчас и ошибаются в оценке их.

Получила распространение и традиция реконструкции политического сознания. Сторонники этого подхода полагают, что структура знания представляет собой нечто большее, чем совокупность мнений по поводу актуальных тем. Исследователи стремятся выяснить, каково представление граждан о политике и как они выделяют знание из потока получаемой информации. Данный подход основан на конструкционистской модели коммуникации, предложенной У. Гэмсоном. Он подчеркивает необходимость изучения активной, мыслящей аудитории, особенностей ее взаимодействия с каналами информирования, анализа размышлений людей о политике, «обычного знания», а не «общественного мнения». С точки зрения исследователя, различные социальные группы пытаются навязать обществу свою интерпретацию событий.

Предлагая модель массовой коммуникации, У. Гэмсон выделяет ряд тенденций, отражающихся в ее процессах и их составляющих. Первая связана с так называемой «идеей дня», раскрывающей, как масс-медиа предоставляют людям возможность понимать действительность. Вторая сопряжена с деятельностью участников кампании по выборам президента, в ходе которой пресса влияет на оценки, даваемые электоратом. Кроме того, исследован феномен спирали молчания, когда журналистика, предоставляя возможность меньшинству выразить мнение, вынуждает большинство не претендовать на публичное оглашение собственной позиции. Проявля-

ется и эффект культивации, когда телевидение, показывая, например, сцены насилия, диктует приоритеты и воздействует на муниципальную политику [6, p. 164]. В отличие от первых двух подходов сторонники традиции реконструкции политического сознания не оценивают, как распространяются сообщения, а стремятся выяснить, откуда люди черпают информацию о властных отношениях и как она отражается на их жизни, трактуют политическую коммуникацию как один из факторов, способствующих формированию целостного мировоззрения личности.

Данным подходам к оценке эффективности электоральной коммуникации свойственны некоторые общие черты. Так, У. Липпман, У. Гэмсон и другие аналитики признают, что большая или меньшая часть избирателей всегда пассивна и подвержена чужому влиянию, в том числе со стороны масс-медиа. Это так же верно, как и то, что другая часть людей, напротив, активна, проявляет постоянный интерес к программам политических партий, дискуссиям на актуальные темы. На отношении избирателей к выборам отражаются различные факторы: уровень образования, жизненный опыт, профессиональная принадлежность, материальное положение, возраст, приверженность ценностям, стереотипам, мировоззрению.

Учитывая способность информации влиять на волеизъявление людей, можно выделить следующие подходы к освещению масс-медиа электоральных кампаний: *рекламный (контррекламный), регистрационный, партийный*, а также *основанный на соответствии сообщений объективной действительности*. Сторонники *рекламного* подхода воспринимают предвыборную конкуренцию как источник дохода, распространяют пропагандистские и агитационные материалы в ущерб разностороннему анализу программ и действий политических объединений и их лидеров. Содержание материалов может быть упрощенным (журналистам участие в разработке рекламы редко доставляет творческое удовлетворение) или изощренным, когда масс-медиа взаимодействуют с политическими технологами и стремятся учесть социальную принадлежность избирателей, уровень их образования, возраст, пол и другие факторы. Реклама бывает эффективной, а может оказывать незначительное влияние на публику, особенно в том случае, когда люди испытывают усталость в результате чьего-либо длительного правления (лидер, партия).

Распространяются прессой и разоблачительные материалы в отношении субъектов социально-политических процессов, претендующих на властные полномочия. Полуправда и ложные сведения могут оказать сильное воздействие на часть избирателей, побудить их к корректировке позиции.

Регистрационный подход ориентирует прессу на вкусы невзыскательных граждан. Ее действия не направлены на поддержку участников предвыборной конкуренции, главным образом фиксируются и живописуются скандалы. Люди не получают знания о социально-политических процессах, не представляют, как сообщения масс-медиа об избирательной кампании могут отразиться на их существовании, воспринимают ее как развлечение.

Партийный подход проявляется в усилиях прессы, направленных на пропаганду инициатив конкретного предвыборного объединения, раскрытие сути его программы. События и явления социально-политической сферы интерпретируются так, чтобы побудить избирателей к действиям, желательным для

субъекта предвыборной конкуренции. Другой целью является разоблачение оппонентов и масс-медиа, поддерживающих их.

Подход, основанный на *соответствии сообщений масс-медиа объективной действительности*, позволяет выявить положительные и отрицательные качества политических программ, предвыборных действий, сопоставить обещания, данные партиями и их лидерами, и результаты усилий, направленных на их выполнение. Пресса представляет конкурирующие источники информации, альтернативные точки зрения, отделяет факты от мнений, обеспечивает сбалансированность в представлении приемлемых суждений, стремится глубоко анализировать явления действительности и делать обоснованные выводы, т. е. намерена обеспечить людей таким объемом разнообразных сведений об избирательной кампании, который необходим для принятия осознанных решений. Сообщения адресуются активным, мыслящим гражданам, которые осознанно черпают информацию о сфере властных отношений из разных источников.

Таким образом, масс-медиа обладают значительными возможностями влияния на электоральный процесс, взаимоотношения граждан и институтов власти. В сложной совокупности информационных потоков и коммуникативных связей, определяемых уровнями тех или иных политических агентов, исполняемыми ими ролями, решаемыми задачами, особенностями процесса переработки, передачи и хранения цепи сообщений, журналисты выполняют разнообразные, часто противоречащие друг другу задачи. Пресса может быть регистратором событий, скандальных ситуаций, выполнять заказы субъектов предвыборной конкуренции, быть пропагандистом идей, предлагаемых людям какой-либо партией, восхвалять ее реальные или мнимые достижения, развенчивать ее соперников, используя полуправду и ложные сведения. В то же время масс-медиа способны собрать для институтов власти значительный объем информации о социально-политических процессах, представить анализ ее. Журналисты придают огласке отступления от норм законодательства, правил равноправной конкуренции, содействуют формированию целостного мировоззрения граждан.

Библиографический список

1. Deutsch, K.W. The nerves of government: models of political communication and control [Text]. — N. Y: Free Press, 1963. — 316 p.
2. Куудинов, О. П. Диалектика выборов [Текст] / О. П. Куудинов, Г. А. Шипилов. — М.: Мастер, 1997. — 252 с.
3. Липпман, У. Общественное мнение [Текст] / У. Липпман. — М.: Ин-т фонда «Общественное мнение», 2004. — 384 с.
4. Klapper, J.T. The effects of mass communication [Text]. — N. Y.: Free Press, 1960. — 302 p.
5. Lazarsfeld, P. The People's Choice [Text] / P. Lazarsfeld, B. Berelson, H. Gaudet. — New York: Free Press, 1944. — 187 p.
6. Gamson, W. A. The 1987 distinguished lecture: a constructivist approach to mass media and public opinion [Text] / W. A. Gamson // Symbolic interaction. — 1988. — Vol. 11. — № 2. — P. 161–174.

ЕВДОКИМОВ Владимир Анатольевич, доктор политических наук, доцент (Россия), профессор, заведующий кафедрой филологии, журналистики и массовых коммуникаций.

Адрес для переписки: 644105, г. Омск, ул. 4-я Челюскинцев, 2а.

Статья поступила в редакцию 20.10.2011 г.

© В. А. Евдокимов

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ОПРЕДЕЛЕННОСТЬ СССР И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

В первой части работы, опубликованной в журнале № 5 (102), мы показали, что в XX—XXI вв. на смену формационной определенности приходит время цивилизационной определенности. Поэтому в данной статье анализируется проблема цивилизационной определенности России. Специфика формирования цивилизационной определенности обусловлена тем, что Россия географически и формационно находится между Западом и Востоком. Этот факт в частности объясняет наличие в России двух уровней ценностей внутреннего духовно-нравственного и внешнего институционального.

Ключевые слова: цивилизационная определенность, фундаментальные жизненные смыслы, шкала ценностей, внутренний духовно-нравственный уровень ценностей, внешний институциональный уровень ценностей, глобализация.

Существует несколько понятий цивилизации. Одно из этих понятий связывают с переходом от первобытного общества к цивилизованному, в связи с появлением институтов государства, права, мировых религий и т.д. По К. Ясперсу это эпоха «осевого времени». Другое понятие цивилизации связано с именами Н. Данилевского, П. Сорокина, А. Тойнби, которые понимают под цивилизацией социальный организм, проходящий определенные этапы: становления, роста, зрелости, угасания и гибели. Они выделили целый ряд цивилизаций (западно-европейскую, китайскую, индийскую, российскую и др.). Третье понятие цивилизации представлено О. Шпенглером в книге «Закат Европы», в которой он противопоставляет культуру и цивилизацию. Под цивилизацией автор имеет в виду технический прогресс, а под культурой — падающее нравственное и духовное состояние общества [1].

В основе цивилизаций, считает В. С. Степин, лежат базисные ценности или фундаментальные жизненные смыслы: истина, добро, красота, свобода, равенство, справедливость и др. Иначе он называет их мировоззренческими универсалиями.

Цивилизационная определенность обусловлена мировоззренческими универсалиями российского общества другими словами его ценностными ориентациями и установками. Система ценностей в значительной мере зависит от того, что Россия расположена на стыке западной и восточной цивилизаций и на протяжении веков испытывала их сильное влияние.

Ментальные различия между западной и восточной цивилизациями, по утверждению С. Хантингтона, вызваны тем, что западная цивилизация является талассократической морской, торговой, а восточная — сухопутной, земельной, теллуократической. Ценностями торговой цивилизации являются либерал-демократия, права человека, индивидуализм, предприимчивость, рынок, конкуренция, частная собственность, посредничество, изворотливость. К ценностям земельной цивилизации относятся традиционализм, коллективизм, этатизм, патернализм, неприятие посредничества, обмана, изворотливости и спекуляции. По мнению С. Хантингтона, Запад и

Восток по-прежнему цивилизационно стоят далеко друг от друга. В конце XX века «западная идеология восторжествовала временно, ее торжество поднимет на поверхность глубинные культурные слои Востока: усилится влияние религиозных факторов, в частности ислама и православия, синтоизма и буддизма, конфуцианства и индуизма. В недалеком будущем заявят о себе славяно-православная, конфуцианская (китайская), японская, исламская, индуистская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизации» [2].

По мнению Э. Фромма, ориентация европейского типа мышления и культуры связана со стремлением к обладанию, а восточного типа — мышления с гармоничным существованием, не нарушающим законов природы [3].

И. С. Кон выделял три системы ценностных ориентаций, лежащих в основе цивилизационной культуры:

— система, ориентирующаяся на посягательную самореализацию и опредмечивание «Я», утвердившаяся в западноевропейской культуре, персонцентристская ориентация;

— система, ориентирующаяся на подавление и отказ от индивидуального в интересах социума (данная система ценностных ориентаций получила распространение в Китае, Японии и России), системоцентристская ориентация;

— система, ориентирующаяся на автокоммуникацию и растворение «Я» в универсальной духовной субстанции (система получила распространение в Индии) [4].

М. Т. Степанянц считает, что на Западе высоко ценится личная свобода, а на Востоке общественные интересы имеют первоочередную значимость по сравнению с правами и свободами индивида. К восточным ценностям относятся: бережливость, уважение к власти имущих, абсолютная лояльность по отношению к семье. Восток видит «неиндивидуальную модель модернизации, в которой требование прав и свобод подчинено более широкому пониманию добра, а традиционное и современное не разводится по разные стороны» [5].

Еще ранее различия между ценностными ориентациями проявились во взглядах Дж. Локка и Ж. Ж. Руссо.

Локк говорил о приоритете прав личности по отношению к интересам общества государства, а Ж. Ж. Руссо говорил о приоритете прав государства общества по отношению к правам личности.

Особенности российской ментальности, по мнению Николая Бердяева, заключаются в том, что «русский народ по своей душевной структуре народ восточный. Россия — христианский Восток, который в течение двух столетий подвергался сильному влиянию Запада и в своем верхнем, культурном слое ассимилировал все западные идеи... Противоречивость русской души определяется сложностью русской исторической судьбы, столкновением и противоборством в ней восточного и западного элемента» [6].

Детальный анализ развития социокультурных противоречий в России позволил А. С. Ахиезеру утверждать, что в масштабах общества «историческая «болезнь» России — социокультурный раскол». В результате раскола в обществе образовались цивилизационные типы: традиционный и либеральный. Сплав двух цивилизаций порождает особую «промежуточную цивилизацию» [7], на наш взгляд, не до конца сформировавшуюся.

Данная специфика социокультурного развития России обуславливает необходимость анализировать политическую систему России не только с позиций западной либеральной демократии, но и с позиций радикальной демократии. В этом плане представляются интересными мысли Б. И. Зеленко в работе «Демократия и современная Россия: непростое сочетание». В своем исследовании она сравнивает две формы демократии — либеральную демократию и радикальную [8].

<u>Либеральная демократия:</u>	<u>Радикальная демократия:</u>
Морально автономный индивид	Социальный человек
Суверенитет личности	Суверенитет народа
Общество как сумма индивидов	Органическое общество
Плюрализм интересов	Общий интерес
Интерес всех	Единство интересов
Первенство прав человека	Первенство общего блага
Свобода человека	Свобода гражданина
Первенство права	Единство прав и обязанностей
Разделение властей	Разделение функций
Подчинение меньшинства большинству	Подчинение меньшинства большинству
с защитой прав меньшинства	

Различия в политической культуре между Западом и Россией не означают, что Россия должна идти по какому-то особому, восточному, пути развития демократии. Да такого пути и не существует. Мы присоединяемся к мнению В. И. Толстых, что «идти по китайскому пути — это значит быть китайцем». В современную эпоху у каждой нации свой путь оптимального развития.

Нам важно отметить здесь то, что демократические ценностные ориентации нельзя сводить только к либеральной идеологии, как это уже дважды было сделано сначала Д. Беллом и позднее Ф. Фукуямой. Так, в 1960 г. Д. Белл выпускает книгу «Конец идеологии» [9]. В этой книге он аргументирует концепцию деидеологизации отказа от идеологии, прежде всего марксистской, в развитых странах Северной Америки и Западной Европы, обусловленного переходом к постиндустриальной стадии развития, коренным изменением социальной структуры общества. А в 1976 г. через 16 лет публикует новую работу «Культурные противоречия капитализма». В этой книге

Д. Белл обосновывает концепцию возврата к идеологии, но не классовой, а общенародной [10]. Необходимость возврата к идеологии обусловлена желанием преодолеть культурный кризис, возникший после отказа от идеологии (хиппи, сексуальная революция, рост преступности и наркомании, падение нравственности, трудовой дисциплины, ценностей патриотизма, национальной гордости и т.д.), охвативший Северную Америку и Западную Европу.

Аналогичную эволюцию прошел Ф. Фукуяма. В конце 1980-х гг. он написал работу «Конец истории», опубликованную в 1990 г. в журнале «Вопросы философии». Причину конца истории Ф. Фукуяма видит в крахе марксистской идеологии в мире в целом и, прежде всего, в СССР. Он говорит о неоспоримой победе идеологии политического либерализма, триумфе Запада и западных идей, завершении идеологической эволюции человечества. Противоречия в сфере сознания на уровне идей он называет идеологией. И здесь же справедливо утверждает, что идеология не сводится только к политическим доктринам, но включает лежащие в основе любого общества религию, культуру и нравственные ценности, которые существеннейшим образом влияют на политику [11]. Но тогда возникает вопрос: о каком завершении идеологической эволюции человечества можно говорить? Ведь существуют принципиальные различия в идеологии между Западом и Востоком в плане религии, культуры, нравственных ценностей. Не случайно сам Ф. Фукуяма спустя 17 лет в 2007 г. в интервью радио «Эхо Москвы» заявил, что Японии и Китаю удалось соединить традиционные духовные ценности восточной цивилизации (национальную идеологию) с отдельными элементами либеральных ценностей западной цивилизации: с частной собственностью, рынком и конкуренцией (западной идеологией).

Более того, национальный разведывательный совет США разработал уже три прогноза развития человечества в XXI веке... Согласно последнему прогнозу, возможны четыре сценария к 2020 году. Первый, наиболее вероятный, заключается в неуклонном и стремительном экономическом росте Китая и Индии, который приведет к изменению направления процессов глобализации. Глобализация станет менее вестернизированной, изменится расстановка сил: привычные дихотомии «Запад — Восток», «Север — Юг», «развитые страны — развивающиеся страны» будут упразднены.

Второй сценарий. США удастся сохранить доминирующую роль в формировании мирового порядка.

Третий сценарий. Всемирное движение за создание «Нового халифата», опирающегося на радикальный ислам, бросит сокрушительный вызов западным нормам и ценностям, станет фундаментом новой мировой системы.

Четвертый сценарий — «Кольцо страха». Повсеместное ощущение опасности, вызванное ростом терроризма, организованной преступностью, торговли оружием, кибернетических атак, распространением оружия массового поражения. Это может привести к широкомасштабным превентивным интервенциям (пример, военная операция США в Ираке) [5].

Можно сделать вывод, что заимствование либеральных ценностей частной собственности, рынка и конкуренции не может быть механическим. Это сложный процесс, связанный с трансформацией не только традиционных национальных, но и западных ценностей. Последние не могут быть заимствованы

в неизменном виде, как они существуют на Западе. Они также должны быть трансформированы с учетом конкретной национальной специфики. Только в таком случае может иметь место положительный эффект от заимствования. В противном случае введенные в контекст восточной цивилизации элементы западного общества перестают функционировать в нем как рациональные, и в то же время ценностные ориентиры культуры Востока не могут функционировать как традиционные. Нечто подобное происходит в России, начиная с 90-х гг. постсоветского периода.

Иное дело в Китае. При заимствовании институтов рынка, частной собственности и конкуренции Китай сохранил свои национальные ценностные ориентации. Более того, для нейтрализации негативных последствий рыночных тенденций (коррупция, сокрытие доходов от налогов, распространение наркотиков), которые противоречат принципу приоритета общественных интересов перед частными, в Китае принципиально усилили ответственность за данные преступления вплоть до смертной казни. Все банки и земля являются государственными. В Китае сохраняются ценности этатизма, патернализма, поощряется трудовой энтузиазм, патриотизм и национальная гордость. В целом основные социокультурные ориентиры в Китае обобщает профессор Гарвардского университета Ту-Веймин, который выделяет следующие основные ценности конфуцианства:

- 1) сильное правительство, берущее ответственность за благополучие народа и стабильность в обществе;
- 2) обычаи и ритуалы, обладающие исключительной значимостью в формировании добродетели и морали;
- 3) семья базовая единица общества, главный транслятор ценностей от одного поколения к другому;
- 4) гражданское общество играет роль «динамичного посредника» между частными и публичными сферами;
- 5) образование — гражданская религия общества — скорее учит тому, как стать человеком, а не для обретения знаний и навыков;
- 6) качество жизни зависит от уровня «самосовершенствования» каждого члена общества. Приоритет общественного блага перед личной свободой и счастьем. Самосовершенствование — источник регулирования семьи, государственного правления и мира в поднебесной [5].

Российское общество в настоящее время остро нуждается в комплексной модернизации экономической, социальной, политической и духовной сфер жизни. В литературе в качестве основной проблемы нередко ставится вопрос о выборе пути развития по американскому, европейскому или китайскому образцу. Нам представляется принципиально неверной ориентация только на Запад или только на Восток.

Практика Китая, Японии и Юго-Восточной Азии показала, что успешное развитие страны может идти при одновременном сохранении основных национальных ценностей и заимствовании элементов идеологии западной цивилизации. При таком подходе у каждой страны сугубо индивидуальный путь модернизации и демократизации. Страны Восточной Азии осуществили модернизацию без должной демократизации по лекалам Запада. Более того, последствия следования советам консультантов Запада в 1990-е годы оставили у россиян тяжелые воспоминания. Да и практика развития Украины за два по-

следние десятилетия показала, что заимствование ценностей западной политической демократии само по себе не приводит автоматически к стабильным темпам развития, контролю над коррупцией, уклонением от уплаты налогов и т.д.

Мы солидаризируемся с Э. С. Кульпиным в том, что Петр I открыл для России возможность развития **не по европейскому пути**. При нем завершилось сложение системы основных ценностей российской цивилизации, в которой не нашлось места для таких основополагающих ценностей европейской цивилизации, как личность, свобода, закон, рынок, частная собственность, а попытки их введения в XIX — начале XX века завершились гражданской войной. *По основополагающим критериям мы не европейцы.*

По мнению Э. С. Кульпина, в эпоху Петра I сложился культурный проект российской цивилизации, и это свидетельствует в пользу того, что сегодня опережающая модернизация теоретически возможна. Для ее реализации, считает Э. С. Кульпин, требуется безотлагательное политическое решение на самом высоком уровне [12]. Нам представляется, этого недостаточно. Во-первых, властная элита должна быть не только легитимной (как у нас часто бывает, когда из худшего зла выбирают меньшее), но и меритократической. Во-вторых, для решения на высоком уровне необходимы понимание проблемы и корректировка ценностных ориентиров правящей элиты. В-третьих, пока имеет место ситуация раскола в российском обществе никакие решения на самом высоком уровне не будут иметь успеха, поскольку для проведения модернизации **необходима осознанная готовность каждого индивида принести свои личные интересы в жертву интересам развития общества**. А это будет возможно только в том случае, если будет проведена социальная реформа, взят курс на проведение эгалитаристской политики, курс на создание условий для роста среднего класса. Необходимо сокращение различий между богатыми и бедными путем перераспределения благ за счет введения прогрессивных налогов на доходы, наследование, недвижимость, предметы роскоши и т.п. Без этого невозможно сплотить расколотое общество и мобилизовать его на решение задач, стоящих перед страной. В-четвертых, необходимо разработать шкалу ценностей с четко указанными приоритетами.

У каждой цивилизации нации, государства есть два шкалы ценностей — внутренняя шкала базисных духовно-нравственных ценностей и своя внешняя институциональная система ценностей. Эти шкалы ценностей зависят от формационных оснований, уровня развития данной цивилизации, нации, государства и от социокультурных цивилизационных оснований, то есть истории, национальной духовной культуры, традиций, обычаев. В современную переходную эпоху, под влиянием процессов глобализации шкалы ценностей трансформируются. В частности, путем принятия соответствующих правовых актов, способствующих закреплению в обществе новых ценностей. На внутренние, традиционные, национальные, базовые, духовно-нравственные ценности надстраиваются как бы внешние институциональные ценности.

Р. К. Мертон выделил более шестидесяти общечеловеческих ценностей, которые признаются всеми современными цивилизациями. Однако шкалы ценностей у каждой нации имеют свои приоритеты. Например, для жителей США к базисным внутренним ценностям относятся ценности свободы, демократии,

индивидуализма, частной собственности, конкуренции и т.д. Ценности корпоративизма, коммунитаризма для американцев являются внешними институциональными ценностями. В странах же, относящихся к восточной цивилизации (Япония, Южная Корея, Китай, Сингапур, Малайзия), коммунитаризм, патернализм, приоритет общих интересов по отношению к личным интересам — это внутренние базисные ценности. Индивидуализм, рынок, частная собственность, конкуренция для стран Востока являются институциональными внешними ценностями. На наш взгляд, следует различать базисные ценности, с одной стороны, и фундаментальные жизненные смыслы или мировоззренческие универсалии — с другой.

В настоящее время, чтобы Россия от этапа стабилизации, а точнее, неустойчивого равновесия перешла к этапу интенсивного развития, следует выработать оптимальные для нашего общества формы совмещения частной собственности рынка и конкуренции с российскими национальными духовными ценностями. На наш взгляд, успешное соединение традиционных коммунитаристских российских и западных индивидуалистских ценностей возможно лишь при сохранении приоритета национальной духовной культуры. Это подтверждается не только успешным опытом развития ряда стран Восточной цивилизации (Сингапур, Малайзия, Южной Кореи, Японии и Китая), но и опытом развития западной цивилизации Европы и Северной Америки. Реформы Д.Рузвельта в США по созданию социальной системы защиты трудящихся с низкими доходами, позволяющей проводить эффективную эгалитаристскую политику. Реформы Де Голля во Франции по передаче безвозмездно части прибыли для выкупа акций предприятий рабочими. Опыт скандинавских стран по усилению роли государства в управлении социальной и экономической сферами общественной жизни. Принятие устава ЕЭС в 1962 г. и, в частности, положения о создании на крупных предприятиях наблюдательных советов директоров, в основном состоящих из рабочих, распределяющих прибыль и осуществляющих контроль за фактическим расходованием прибыли, и т.д.

В настоящее время большое влияние на трансформацию цивилизационной определенности оказывают процессы глобализации. В результате процессов глобализации происходит формирование новой идентичности, в которой противопоставление Запада и

Востока постепенно снимается за счет гибридности. Глобализация это не универсализация американских стандартов, а новый путь гармонизации (согласования) каждого различия между культурными общностями [13].

В итоге, я считаю что прежде всего **мы должны учиться тому, что нам самим свойственно!**

Библиографический список

1. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. — М. : Мысль, 1993. — 663 с.
2. Huntington, Samuel Clash of civilizations in «Foreign Affairs», summer 1993. — P. 22–49.
3. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. — М. : ООО «Фирма» Издательство АСТ 2000. — 448 с.
4. Кон И. С. Открытие «Я» / И. С. Кон. — М. : Политиздат, 1978. — 367 с.
5. Степанянц, М. Т. Восточные сценарии глобального мира / М. Т. Степанянц // Вопросы философии. — 2009. — № 7. — С. 35–44.
6. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. — М. : Наука, 1990. — С. 7–8.
7. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. — Новосибирск : Сибирский хронограф, 1997. — С. 8, 12.
8. Зеленко, Б. И. Демократия и современная Россия: непростое сочетание / Б. И. Зеленко // Вопросы философии. — 2008. — № 5. — С. 3–14.
9. Bell, Daniel The End of ideology / Daniel Bell. — New York : Basic Books, 1960. — P. 416.
10. Bell, Daniel The Cultural Contradictions of Capitalism / Daniel Bell. — The New York Times, February 2, 1976. — P. 147.
11. Fukuyama, F. «The End of History». The National Interest 16 (Summer 1989), P. 3–18.
12. Кульпин, Э. С. Альтернативы российской модернизации, или Реставрация Мэйдзи по-русски / Э. С. Кульпин // ПОЛИС. — 2009. — № 5. — С. 158–169.
13. Карелова, Л. Б. Глобализация: японские интерпретации социокультурных процессов / Л. Б. Карелова, С. В. Чугров // Вопросы философии. — 2009. — № 7. — С. 44–54.

БЕЗБОРОДОВ Виктор Петрович, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры «Отечественная история и политология».

Адрес для переписки: e-mail: bezborodov_vp@mail.ru

Статья поступила в редакцию 22.11.2010 г.

© В. П. Безбородов

Книжная полка

Магун, А. В. Единство и одиночество : курс политической философии Нового времени / А. В. Магун. — М. : Новое литературное обозрение, 2011. — 544 с. — ISBN 978-5-86793-890-1.

Новая книга политического философа Артемия Магуна, доцента факультета свободных искусств и наук СПбГУ, доцента Европейского университета в Санкт-Петербурге, — одновременно учебник по политической философии Нового времени и трактат о сущности политического. В книге рассказывается о наиболее влиятельных системах политической мысли; фактически читатель вводится в богатейшую традицию дискуссий об объединении и разъединении людей, которая до сих пор, в силу понятных причин, остается мало освоенной в российской культуре и политике. Философское введение к книге посвящено диалектике положительного и отрицательного единства — единства и одиночества — и продолжает идеи, высказанные автором в книге «Отрицательная революция». Цель всей книги — приблизить политическое к повседневному и экзистенциальному опыту каждого, указав на интимный характер этой сферы, кажущейся некоторым чисто внешней и технической.

СИТУАЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАК ОСНОВАНИЕ СИНТЕЗА ОБЪЯСНЕНИЯ И ПОНИМАНИЯ

Статья посвящена когнитивному и мировоззренческому потенциалу ситуационных представлений, оказывающих значительное влияние на современные философские и научные дискуссии.

Ключевые слова: ситуация, объяснение, понимание, система, смысл, интроспективная онтология.

Понятия «объяснение» и «понимание» не только отражают ключевые процедуры исследовательских программ «наук о природе» и «наук о культуре», но и могут быть рассмотрены в качестве методологических принципов или руководящих идей, определяющих логику естественнонаучного и гуманитарного познания. В рамках данной статьи будет принята попытка рассмотреть эти принципы в чистой, эталонной форме с целью фиксации наиболее важных аспектов противоречия «объяснение – понимание» и выявления возможностей его преодоления на концептуальном уровне посредством использования ситуационных представлений. В этой связи целесообразно выдвинуть положения предварительного характера, в частности:

1. В рамках данной статьи ситуационные представления рассматриваются не в качестве методики *case studies*, сложившейся в западной эпистемологии и предназначенной для анализа конкретных ситуаций, а как набор концептов, характерных, прежде всего, для неклассической онтологии и оказывающих значительное влияние на теорию и методологию познания как естественных, так и гуманитарных наук, но не воплотившихся в строгих, целостных теоретических формах.

2. Рассмотрение противоречия между исследовательскими программами естественных и гуманитарных наук потребует обращения к его крайним, антагонистическим формам и обострению смежных противоречий, а именно, «субъектная ориентация – стремление к объективности», «отражение – конструирование», «естественнонаучное – гуманитарное». Некоторый радикализм необходим для выявления глубинных оснований отличия «науки» от «инонауки» и, соответственно, для поисков предпосылок к синтезу.

Перейдем к решению поставленных задач и детально рассмотрим принцип объяснения, для чего обратимся к его популярному определению: «Объяснение — главная познавательная операция всех естественных наук (от физики до биологии, геологии и географии), заключающаяся в том, что любое природное явление, его свойства, изменения и пр. трактуются как прямое следствие «слепо» действующих материальных причинных взаимодействий в соответствии с определенными законами природы» [1]. Анализ данного определения позволяет сделать следующий вывод — принцип объяснения применим к специфической «предметной среде»: процедура объяснения осуществима лишь в том случае, если предмет познания сконструирован на экстраспектив-

ном онтологическом материале и соответствует следующим параметрам:

1. Упорядоченность, наличие всеобщих, устойчивых (повторяющихся) связей, обнаружение и фиксация которых на уровне закона (теории) позволяет соответствующим образом интерпретировать частные (конкретные) природные явления. Объяснение есть «подведение» частного случая, события под охватывающий закон или закономерность [2]. Упоминание о «законах природы» и «причинных взаимодействиях» свидетельствует о том, что онтологическим основанием объяснения является убежденность в упорядоченности мира природы, как объекта естественнонаучного исследования: «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке природы делом или размышлением, и свыше этого он не знает и не может» [3]. Упорядоченность природы раскрывается в процессе естественнонаучного познания как системность, детерминизм, повторяемость, устойчивость, предсказуемость. Упорядоченность природы, развивающейся по определенным законам, а также стремление объяснять бесконечность явлений и процессов на основе уже открытых законов и принципов, свидетельствует об эссенциализме естественнонаучной программы, ориентации наук о природе на всеобщие и устойчивые связи.

Объяснение «природных явлений» осуществляется на основе предшествующего познания «законов природы», дается ответ на вопрос «Почему?», что является переходом от общего (фундаментального) знания к частному знанию о конкретном природном объекте или процессе. Объяснение, таким образом, дедуکتивно: «объяснение (в широком смысле) понимается как дедуцирование объясняемого (экспланандума) из объясняющего (эксплананса). Экспланандум представляет некоторый факт или закон, нуждающийся в объяснении, а эксплананс — закон или совокупность (систему) законов, из которых логически выводится экспланандум» [4]. Кроме того, объяснение возможно благодаря предшествующему эмпирическому этапу в деятельности субъекта научного познания — наблюдению, эксперименту, измерению, систематизации фактов, тому, что можно назвать индуктивным следованием, которое необходимо для формирования научной теории или закона. При этом объяснение теоретически ограничено, поскольку то, что не «вписывается» в рамки «уже открытых законов природы» — необъяснимо.

Упорядоченность мира природы практически с неизбежностью приводит к выводу о его разумном

устройстве — при этом не имеет значения, какая именно сущность является «метафизическим олицетворением» этой разумности — антропоморфный Демиург или саморазвивающаяся материя. Созерцание разумом исследователя «разумности» природы, приводит к абсолютизации рациональности, к «научному панлогизму»: «Следует совершать разложение и разделение природы, конечно не огнем, но разумом, который есть как бы божественный огонь» [3, с. 53]. Ограниченный разум человека, в силу сходства с Разумом Вселенским, способен «улавливать» крупинки истины — постигать законы рационального устройства природы, отражать вечное, неизменное и всеобщее, что впоследствии открывает саму возможность объяснения.

2. Объективность, вещьность, «бессловесность». Принцип объяснения как «главная познавательная операция всех естественных наук», как стержень особой методологии и познавательный стандарт, был разработан в ходе изучения природных явлений и процессов, которые рассматривались и рассматриваются как «безгласные вещи», т.е. «монологически» (М. М. Бахтин). Изначально стандарт научного освоения «естества» не предполагал ценностного к нему отношения — сострадания, покровительства, восхищения или благоговения. Первая в истории науки и актуальная поныне установка по отношению к «началу страдательному», к «объекту» — препарировать, устраивать «судебное разбирательство», покорять, извлекать все, что необходимо ради «блага человеческого». В определенном смысле объяснение авторитарно, т.к. является беспристрастным, безразличным предписанием предмету познания определенного соотношения с законом или теорией.

Если рассмотреть объяснение не с точки зрения содержания самой его процедуры, а как некую мировоззренческую доминанту, то безразличие к предмету познания, а впоследствии и предмету преобразующей, практической деятельности, приводит к эксплуататорскому, потребительскому его восприятию. Отношение к человеку, обществу, как к «вещам», — это не просто «грех метафизики» (М. М. Бахтин), это корень чудовищных преступлений.

Перейдем к анализу принципа понимания и вновь обратимся к распространенной дефиниции: «Понимание — главная познавательная операция гуманитарных наук, вытекающая из того, что любой материализованный продукт человеческой деятельности рассматривается как воплощающий в себе определенный замысел, цель его создателя; в таком случае «понять что-то» — значит, проникнуть в смысл произведенного человеком, ответить на вопросы «зачем?», «для чего?» оно сделано, какую функцию выполняет, какую реализует в себе ценность и т.д.» [1, с. 718]. Принцип понимания также ограничен предметной средой, которая, однако, сконструирована на основе интроспективной онтологии. Рассмотрим основные параметры предмета познания гуманитарных наук:

1. Аморфность, неустойчивость, уникальность. Понимание в «чистом виде» есть отказ от объективной истины как отпечатка или отражения упорядоченности окружающего мира на поверхности разума, отказ от всеобщего и устойчивого и ориентация на единичное и нестабильное. В гуманитарном знании отчетлива следующая тенденция: истина субъективна, она есть конструкция, плод самого разума. Известная со времен античных авторов оппозиция «истина — мнение» в гуманитарных науках имеет

весьма ограниченную область действия — в современной культуре в целом указанные противоположности слились воедино: «Какие-то мнения могли руководить поступками людей не меньше, чем реальные факты, будучи при этом подвержены таким внезапным изменениям, которые факты претерпевать не в состоянии. Так, Галапагосские острова могли быть объявлены адом, а всего мгновение спустя — раем, а Юлий Цезарь почитаться то государственным деятелем, то, чуть погодя, мясником... и так далее, и так далее» [5]. В связи с этим программное положение гуманитарных наук может быть выражено следующим образом: человек не получает, не открывает «готовых», объективно существующих истин, он создает истину по собственной мерке и проживает ее. Таким образом, проникновение в сферу субъективных, неповторимых истин, путешествие во внутренний мир субъекта и есть понимание. Субъект выступает в роли генератора смыслов и в то же время создателя особой, неповторимой реальности, что позволяет говорить об ориентации гуманитарного знания, на единичное и уникальное и в то же время неуловимое, неустойчивое, поскольку богатство внутреннего мира субъекта, его «говорящего бытия» включает аморфное, текучее, находящееся на границе сознания и бессознательного. В этом отчетливо проявляется влияние психоаналитической традиции на канон понимания, действующий в современном гуманитарном знании. Понимание, таким образом, может быть рассмотрено как прорыв в принципиально неупорядоченный, в естественнонаучном смысле, а порой и вовсе иррациональный мир — «это бытие никогда не совпадает с самим собою и потому неисчерпаемо в своем смысле и значении» [6].

2. Субъективность, выразительность, смысловая продуктивность. Понимание как попытка проникновения во внутренний мир «человека-создателя», постижения «замыслов и целей», в отличие от объяснения, диалогично, поскольку человек рассматривается не как «безгласная вещь» или «начало страдательное», ему позволено «высказаться» в качестве «деятельного начала», «генератора смыслов», «творца». Онтологическая (точнее сказать — онто-антропологическая) предпосылка понимания — человек и есть бытие, до него, после него и за пределами видимого им горизонта нет никакого бытия. Соответственно, основа понимания — субъектная ориентация, а объект исследования гуманитарных наук — «выразительное и говорящее бытие» [6, с. 411].

Как и объяснение, «рафинированный» принцип понимания может быть рассмотрен в качестве мировоззренческой доминанты и подвергнут критике. Внутренний мир человека или субъективная реальность в процессе освоения характеризуется тенденцией к превращению в гипертекст — замкнутое на самом себе повествование без начала и конца, которое может прочитываться из любой точки благодаря бесконечности смысловых вариаций. Гипертекст как объект научного исследования или художественного познания создает впечатление бездны, тщетности всех попыток отыскания универсалий, общечеловеческих ценностей, элементов абсолютной истины, что порождает как ценностный, так и гносеологический релятивизм. Данные формы релятивизма пронизывают культуру постмодерна: от этических воззрений до попыток «выбросить как устаревший хлам идеи классической философии, связанные с выяснением всеобщих (трансцендентальных) условий познавательного отношения человека к миру, с выяв-

лением горизонта универсальных ценностей познания, с моделированием субъекта познания как познающего человечества (а не как "социального атома", погруженного в сугубо индивидуальный "жизненный мир"...)» [7]. Последовательно реализуемый принцип понимания делает человека мерой всех вещей, тем самым лишая человечество всех остальных мер, ориентиров и истин.

Рассмотрение объяснения и понимания целесобразно дополнить замечаниями общего характера:

1. Любая модель познания, представленная набором гносеологических конструктов и соответствующих им методологических предписаний, опирается на онтологические представления, которые могут быть отрефлексированы в качестве таковых пользователями данной модели или определять процесс познания в качестве неотчетливого для сознания, но «действующего» начала — установки. Простейший, и в то же время яркий, пример взаимосвязи онтологии, теории познания и «рабочей» модели познания имеется в идеализме Платона, где указанные элементы связаны настолько, что могут быть рассмотрены в качестве целостной системы. Гипостазирование «общих понятий» в автономно существующий мир идей, сотканный из прекрасных и совершенных истин, порождает интерпретацию познания как созерцания идеальной реальности, результаты которого подверглись забыванию в процессе перевоплощения человеческой души. В данном случае граница между онтологией и теорией познания прозрачна, а производные от концепции врожденного (априорного) знания модели познавательного процесса длительное время применялись в исследовательской практике, обнаруживая преемственность по линии платонизм — средневековый реализм — картезианский рационализм — кантианство.

2. И объяснение, и понимание имеют ограниченную область применения и не могут изучаться в отрыве от специфической предметной среды, в рамках которой они выступают эффективными и допустимыми (с этической точки зрения) инструментами научного познания.

3. Предмет познания есть категория гносеологии, которая отражает одну из предпосылок процесса познания: исследованию предшествует определение параметров исследуемой реальности или конструирование, на основе онтологических представлений, предмета для приложения усилий познающего разума.

4. В основе предметной среды, в рамках которой «работает» принцип объяснения — экстраспективные (от лат. *extraspectio* — смотрю извне) онтологические представления. Предмет изучения естественных наук — объективная, вещная упорядоченная реальность, при этом познание рассматривается преимущественно как отражение и характеризуется стремлением к объективности.

5. В основе предметной среды, «поддающейся» пониманию — интроспективные онтологические представления (от лат. *introspectio* — смотрю изнутри), в соответствии с которыми предмет познания гуманитарных наук — есть субъективная, нестабильная и аморфная реальность. Процесс познания — выработка, конструирование смыслов на основе взаимного обогащения внутреннего мира субъекта познания и изучаемой им субъективной реальности.

6. В действительности субъект познания, так или иначе, использует и объяснение и понимание. «Сейчас становится все более ясным, что операции объяснения и понимания имеют место в любых научных

дисциплинах — и естественных, и гуманитарных — и входят в ядро используемых ими способов обоснования и систематизации знания» [8]. Тем не менее концептуальная основа синтеза или, по крайней мере, преодоления антагонистического противоречия между объяснением и пониманием и, отчасти, естествознанием и знанием гуманитарным, а также соответствующими типами культуры, не представляется достаточно ясной.

Следуя по ранее заданному курсу на рассмотрение теории познания и моделей познания, используемых в практике научного исследования, в единстве с их онтологической основой, попытаемся обозначить возможность компромисса. Обеспечить гармоничное сосуществование объяснения и понимания, как принципов исследования и мировоззренческих доминант представляется возможным путем разрешения противоречия «объективизм — субъективизм». Другими словами, требуется синтезирующий онтологический базис, в рамках которого «вещная» и «говорящая» реальности, объективное и субъективное рассматриваются в качестве необходимых и несводимых друг к другу форм бытия. С учетом данного требования представляется плодотворным использование ситуационных представлений — в поддержку данного тезиса представим следующие аргументы:

1. Ситуация есть стечение обстоятельств, выделяемое в качестве такового среди прочих «фоновых» или «малозначительных» событий. Познающий субъект в силу собственной ограниченности не способен рассматривать и постигать все бесконечное многообразие процессов и состояний. В ходе реализации познавательного отношения к миру субъект следует принципу «разделяй и властвуй» — фокус его внимания с неизбежностью отграничивается в потоке бытия «значимое» от «незначимого», останавливается на совокупности условий, обладающей практической или познавательной ценностью и игнорирует несущественное. Подобно тому как «материя» открывается познающему субъекту в «материальных объектах» и не дается в «чистом виде», так и мировоззренчески и идеологически нейтральное «бытие» постигается лишь в «ситуациях». Ограниченность субъекта, интенциональность познающего разума, оборачивающаяся избирательностью познания, делают «ситуацию» гибким инструментом междисциплинарных исследований, понятием предельной степени обобщения.

2. Ситуация есть единство объективного (обстоятельство, независимых от субъекта) и субъективного (смысла, проецируемого на обстоятельства субъектом). Если для естественных наук и для классических философских систем бытие возможно до субъекта и без субъекта, как бесконечная система систем, то для гуманитарных наук и неклассических (постмодернистских) философских построений бытие возможно только как некая связь субъекта с миром, неизбежным продуктом которой является смысл. И первое, и второе положения «укладываются» в пространство значения концепта «ситуация». Ситуация есть компромисс между экстраспективным конструктом «система» и интроспективным концептом «смысл», поэтому постижение бытия «в облике» ситуации на уровне достаточном для выполнения задач, стоящих перед наукой, невозможно одними лишь средствами понимания или одними лишь средствами объяснения. С одной стороны, ситуация, как совокупность обстоятельств есть система и может быть подвергнута описанию и объяснению как

структура в статике и динамике во множестве внешних и внутренних взаимосвязей — с другой, ситуация как смысловая реальность может быть проинтерпретирована посредством герменевтических процедур понимания. В итоге и объяснение, и понимание — необходимые предпосылки для постижения сущности ситуации, контроля над ситуацией и воспроизводства ситуации.

3. Двойственность ситуации как онтологического конструкта согласуется с известным со времен И. Канта положением теории познания о нерасторжимом единстве субъективного и объективного в процессе познания и структуре его результатов, а также современными представлениями о «познании-конструировании», противопоставляемом архаичному «познанию-отражению». Даже современная фундаментальная физика как последний оплот объективизма, включает в себя признание фактора субъективности, обозначенного понятием «наблюдатель». «Наблюдатель» как неотъемлемый элемент «ситуации», находящийся в ценностной, познавательной или предметно-преобразующей связи с объективными условиями жизнедеятельности, приобретает не только статус познающего субъекта, привносящего элемент личностного в структуру знания, но и объекта познания, генерирующего смыслы и проецирующего их на обстоятельства, что предопределяет развитие событий и их исход. Тем самым расширяются представления о структуре познавательного процесса, о всепроникающем, всеохватывающем действии личностного, субъективного, смыслового.

4. Ситуационные представления способны стать основой для формирования более совершенной модели познаваемой реальности, т.к. в ситуации не только «объективные обстоятельства» становятся причинами других «обстоятельств», но и порождают «субъективные смыслы» и, кроме того, «субъективные смыслы» детерминируют появление новых «смыслов» и новых «объективных обстоятельств». В результате складывается более сложная предметная среда, освоение которой возможно с учетом широкого спектра причинных и не причинных видов детерминации — о причинении как таковом, а также информационном, целевом причинении, статистической детерминации. Вполне возможно, что ситуационные представления в познании могут послу-

жить средством преодоления механицистских, вульгарно материалистических и прочих редукционистских «призраков».

Таким образом, ситуационные представления в познании не исчерпываются методикой исследования конкретных ситуаций, в перспективе возможно появление «общей теории ситуаций» и производного от неё «ситуационного метода познания» [9, 10], что, безусловно, повлияет и на философскую картину мира в целом, и на теорию познания в частности.

Библиографический список

1. Философия науки / под ред. С. А. Лебедева. — М. : Академический проект, 2004. — С. 717.
2. Фон Вригт, Г. Х. Логико-философские исследования / Г. Х. фон Вригт. — М. : Наука, 1986. — С. 53–60.
3. Бэкон, Ф. Новый органон / Ф. Бэкон // Антология мировой философии. В 2 т. Т. 2. — М. : Мысль, 1970. — С. 12.
4. Баженов, Л. Б. Иерархическая структура объяснения и статус феноменологических теорий / Л. Б. Баженов // Философия науки. — М., 1998. — Вып. 4. — С. 84.
5. Воннегут, К. Галапагосы / К. Воннегут. — М. : Аст, 2003. — С. 9.
6. Бахтин, М. М. К методологии гуманитарных наук / М. М. Бахтин // Эстетика словесного творчества. — М. : Искусство, 1979. — С. 410.
7. Порус, В. Н. Гносеология в ретроспективе и перспективе / В. Н. Порус // Эпистемология. Философия науки. — 2004. — Т. II. № 2. — С. 73.
8. Ивин, И. И. Ценности и проблема понимания / И. И. Ивин // Полигнозис. — 2002. — № 4. — С. 137.
9. Ситуационные исследования / под ред. Н. М. Солодухо. // Вып. 1: Ситуационный подход. — Казань : Изд-во КГТУ, 2005. — 188 с.
10. Ситуационные исследования / под ред. Н. М. Солодухо. // Вып. 2: Типология ситуаций. — Казань : Изд-во КГТУ, 2006. — 152 с.

ВЕКЛЕНКО Павел Васильевич, кандидат философских наук, заместитель начальника организационно-научного и редакционно-издательского отдела.
Адрес для переписки: e-mail: mvdfilosof@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 22.03.2011 г.

© П. В. Векленко

Книжная полка

Румянцева, О. Г. Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования / О. Г. Румянцева. — М. : Прогресс-Традиция, 2010. — 648 с. — ISBN 978-5-89826-362-1.

Книга посвящена ключевому для понимания европейской культуры процессу — осознанию человеком опосредствующей активности мысли и последующим метаморфозам этого осознания. Фундаментальным моментом этой активности разума выступила его открытость к своему предмету как иному для мысли. Открытость разума также значительно изменялась в истории культуры. Ведь этой открытостью предмет мысли как иное впервые конституируется в качестве бытия, а мысль — в качестве ответственной за бытие, от которого она себя отличает как от иного. Именно осознание открытости к иному как истоку собственного — открытости, присущей культуре как таковой, — является характерной чертой европейской культуры от Античности до эпохи модерна и лежит в основе европейского типа культурной преемственности, реализованного в институтах образования. В книге исследуется, как кризис европейского разума проявляется в проблемах современной культуры, в особенности образования, а также способы разрешения этих проблем на основе осознания фундаментального характера понимания разума как открытости к иному для всей европейской культуры.

ФИЛОСОФСКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ЭКСПЕРТИЗА И АНТРОПНЫЙ КРИЗИС

В статье рассматриваются субъектная и объектная специфика философско-антропологической экспертизы и ее отличия от других видов научных экспертиз. Выявлены особенности возникновения философско-антропологической экспертизы, которые связаны с антропными кризисами. Показано, что основные пути преодоления антропного кризиса в концентрированном виде представлены в научных и философско-антропологических концепциях выживания и спасения.

Ключевые слова: философско-антропологическая экспертиза, эксперт, антропный кризис, выживание, спасение.

В ситуациях неопределенности экспертизы становятся особо востребованными. «Необходимость в экспертизе возникает в неясной, с точки зрения существующих знаний и представлений, ситуации. Неясность эта может быть вызвана различными причинами — наличием разных, несводимых точек зрения, отсутствием необходимых данных или знаний, невозможностью просчитать последствия реализации проекта, и т.д. и т.п.» [1]. Необходимость в экспертизе особого типа — философско-антропологической — возникает, как правило, в те исторические периоды (переходные эпохи), когда человечество переживает антропный кризис.

Философско-антропологическая экспертиза предполагает исследование путей развития культуры и цивилизации. В ситуации обнаружения ученым тупиковой ветви развития цивилизации, исследователь приступает к поиску путей спасения и выживания человечества в условиях кризиса.

Философ становится экспертом (субъектом философско-антропологической экспертизы) тогда, когда, обнаружив тупиковый путь развития цивилизации, начинает об этом говорить. Посредством своих трудов он предупреждает людей о грозящей им опасности, показывает человечеству, что оно находится в тупике и вскоре погибнет, если будет опираться на те ценности, которых придерживается в настоящем. Критически оценивая происходящее в мире, субъект философско-антропологической экспертизы предлагает человечеству в качестве экспертного заключения либо путь выживания в условиях зла (рациональная и иррациональная философско-антропологическая экспертизы); либо путь преодоления зла (трансценденталистская философско-антропологическая экспертиза).

Философия мыслителя, выполняющая экспертные функции, имеет диалогический и прогностический характер. Экспертиза всегда предполагает Другого, т.е. адресата — того, для кого она предназначена. Философско-антропологическая экспертиза, как правило, адресована всему человечеству, в частности, будущим поколениям людей. Философско-антропологическая экспертиза рождается по принципу автогенеза, официальный заказчик у нее отсутствует, в качестве побудительной силы выступают непосредственно вызовы истории. Примечательно, что сегодня многие научные экспертизы

все чаще появляются на свет по собственной инициативе, а не по заказу. «Не жертвы ищут экспертов по рискам, а сами эксперты ищут себе жертв» [2, с. 182].

Упадок цивилизации нередко сопряжен с такими явлениями как раскол в человеческой душе, сбой в ценностных ориентирах общества, потеря нравственных ценностей, творческих потенций, энергии, что неизбежно приводит общество к неспособности отвечать на вызовы истории [3]. Можно сказать, что в условиях распада цивилизации и культуры человечество переживает антропный кризис, который характеризуется отсутствием витальных тенденций в жизни общества при наличии острой потребности в них. Для развития цивилизации и культуры, для ответа на новый вызов истории требуются творческие решения правящей элиты общества, но проблема заключается в том, что общество оказалось во власти танатальных тенденций, а потому не может предложить необходимых конструктивных решений.

Антропный кризис (или антропная катастрофа) — это время, когда «человек оказался перед угрозой самоуничтожения, т.е. в тисках танатальной тенденции», вследствие чего человек вынужден трансцендировать — искать новые жизненные стратегии; это время вырождения основных витальных чувств и ценностей; время существенной трансформации человеческой природы [4, с. 8]. Антропный кризис — это время, когда вместо витальных тенденций, общество выбирает танатальные, зачастую совершая этот выбор неосознанно. «Витальные тенденции» в данном случае следует понимать как «объективно складывающиеся в бытии человека закономерности развития жизни», а «танатальные тенденции» как «формирующееся в бытии человека движение жизни к смерти» [5, с. 190].

Так, философско-антропологическая экспертиза Платона возникает «как ответ на вызов антропной катастрофы», характеризующейся следующими изменениями человеческой природы: «Доблесть, героизм, жалость, справедливость и другие добродетели стали вымываться из психики...природа человека трансформировалась таким образом, что человек стал завистливым и недоверчивым...резко меняются жизненные ориентации, в которых преобладают чувственные удовольствия» [4, с. 8, 10–11]. Философия Платона, или философско-антропологическая

экспертиза, стала своеобразной рефлексией на подобные изменения человеческой природы: «разум должен господствовать, в противном случае низшая, чувственная природа возобладает над человеком, усилится за счет размышляющей части души, и человек будет вести себя хуже животного, он встанет на путь самоистребления... разум проявляется и воплощается в добродетелях... Добродетель — это такое качество человеческой психики и такие ценности культуры, следование которым позволяет человеку избежать самоуничтожения» [4, с. 15]. Философия Платона — это трансценденталистская философско-антропологическая экспертиза рационального типа, которая представляет собою концепцию спасения человека, вставшего на путь самоистребления: «в онтологии Платона источник жизни представлен миром идей или идеалов витальности. В своей гносеологии Платон показывает пути проникновения человека в этот мир витальности... согласно Платону, в долину правды может попасть только разумная душа, т.е. не весь человек, а только его разумная, размышляющая душа. Все телесное, чувственное остается в долине неправды. Иначе говоря, согласно философии Платона, спасается, вырывается из танатальной тенденции и проникает в мир витальности человек, лишенный чувств, т.е. бесчувственный человек». Негативное отношение Платона к чувственности можно понять, ведь человеческая чувственность в его эпоху настолько деградировала, что спасти ее мог только разум [4, с. 61–62].

Философско-антропологическая экспертиза Платона, актуальная в эпоху антропоной катастрофы «осевого времени», может быть востребована и ныне, так как «симптомы» деградации человеческой природы сегодня налицо. В результате опроса около пяти тысяч учащихся вторых — одиннадцатых классов двадцати школ г. Омска было выявлено, что у значительной части школьников наблюдается низкий уровень нравственных знаний, отмечается неспособность сделать правильный нравственный выбор, дать адекватную оценку своему поведению и действиям окружающих. «У трети опрошенных были неверные представления о нормах поведения, ответы около двух процентов подростков отличались ярко выраженной агрессивностью, готовностью сознательно вступить в конфликт с окружающими. При отнесении отдельных качеств личности к нравственно положительным или отрицательным не только младшие школьники, но и старшеклассники отнесли к отрицательным стыдливость, уступчивость, застенчивость, а к положительным — хитрость, подозрительность, мстительность» [6, с. 157].

Результаты проведенного опроса вполне объяснимы в контексте современной культуры, которая, по сути, детерминирует воспитание людей-конкурентов, обреченных вступать в борьбу за выживание. Сегодня культивируются такие качества человека, которые «помогают» человеку стать «сильнейшим», конкурентоспособным, успешным (жестокость, эгоистичность и т.п.). На сегодняшний день «...выживают не все, а только «сильнейшие», использующие других людей в качестве средств выживания. Выживание как высший смысл жизни человека порождает эгоистов, носителей социального зла» [7, с. 117].

При этом люди, которым не удастся сформировать компетенции «цивилизованного зверства», менее востребованы «на рынке труда». Нередко они воспринимаются обществом как аутсайдеры. Они, эти «неудачники», как правило, все еще способны

испытывать такие чувства, как любовь, надежда, вера, а потому слишком «живы», чтобы преуспеть в этом «деловом» мире.

«При существующей системе люди, способные любить, неизбежно будут исключением; в современном западном обществе любовь, безусловно, представляет собой маргинальный феномен» [8, с. 206].

В современном обществе, признанном как общество потребления, востребован иной тип человека, а именно «человек-автомат», «человек-вещь», «человек-товар». «Современный человек превратился в товар; он рассматривает свою жизненную энергию как вклад, с которого должен получить максимальную прибыль с учетом его положения и ситуации на рынке личностей. Он отчужден от самого себя, от себе подобных и от природы. Его главная цель — выгодный обмен умениями, знаниями, им самим, его «личностным пакетом» с другими людьми, столь же сильно заинтересованными в выгодном и честном обмене. У жизни нет цели, кроме цели двигаться вперед, нет принципов, кроме принципов честного обмена, нет удовольствий, кроме потребления» [8, с. 179].

Получается, мы живем в условиях антропоного кризиса, если наша человеческая природа претерпевает такие изменения. «В подобных условиях человечество должно задуматься о выработке новых ценностей, призванных обеспечить стратегию его выживания» [9, с. 252]. Стоит лишь помнить, что «выживание приобретает смысл только в свете спасения» [7, с. 168]. Под спасением понимается преодоление зла, в то время как выживание ассоциируется с эффективным существованием в условиях зла.

Природа человека сегодня претерпевает существенные изменения, а общество остается по сути безразличным к такого рода переменам. Так, Аурелио Печчеи, создатель «Римского клуба», точно подметил тот факт, что современный человек сосредотачивает свое внимание в первую очередь на окружающем его мире, не придавая большого значения тому, что происходит с его собственной природой: «Буквально с каждым часом растут наши знания о самых разных вещах; вместе с тем мы остаемся почти невежественными в том, что касается изменений в нас самих. И если что-то и можно поставить в заслугу Римскому клубу, то именно то, что он первым восстал против этого опасного, почти равносильного самоубийству неведения». Вследствие тщательного анализа факторов, которые, по сути, и вызвали сегодня антропоный кризис, мыслитель пришел к выводу о необходимости усовершенствования человеческих качеств: «...лишь через развитие человеческих качеств и человеческих способностей можно добиться изменения всей ориентированной на материальные ценности цивилизации и использовать ее огромный потенциал для благих целей». Необходимость усовершенствования человеческих качеств Печчеи связывает с новой ролью, которая достается современному человеку вследствие развития научно-технического прогресса и появления большого количества глобальных проблем: «Человек подчинил себе планету и теперь должен научиться управлять ею, постигнуть непростое искусство быть лидером на Земле. Если он найдет в себе силы полностью и до конца осознать всю сложность и неустойчивость своего нынешнего положения и принять на себя определенную ответственность, если он сможет достичь того уровня культурной зрелости, который позволит выполнить эту нелегкую миссию, тогда будущее принадлежит ему. Если же он падет жерт-

вой собственного внутреннего кризиса и не справиться с высокой ролью защитника и главного арбитра жизни на планете, что ж, тогда человеку суждено стать свидетелем того, как станет резко сокращаться число ему подобных, а уровень жизни вновь скатится до отметки, пройденной несколько веков назад» [10, с. 258].

Исследование Печчеи, обладающее прогностическим характером, следует рассматривать как философско-антропологическую экспертизу рационального типа, миссия которой — насторожить человечество, побудить его к духовному преобразению, к изменению культурных ориентиров и жизненных ценностей в глобальном масштабе.

Философско-антропологическая экспертиза П. А. Сорокина, посвященная критическому анализу антропоного кризиса и поиску путей его преодоления, также носит прогностический характер, т.к. ее экспертное заключение обращено в будущее: «В то время как я пишу эти строки, в мире вокруг нас вот разразится страшная гибельная буря. Сама судьба человечества балансирует на грани жизни и смерти. (...) я не только не напуган надвигающейся гибельной бурей, но и не удивлен ею: еще тридцать лет назад я правильно определил ее характер и предсказал неожиданный вариант развития подобной ситуации. С тех пор я постоянно предупреждал знакомых и друзей о подступающей опасности, настаивал на подготовке к ней, когда и где только было возможно, пытался предотвратить и смягчить возможные последствия катастрофы. Подобные же меры я принял и с целью защитить целостность моей личности и душевное равновесие» [11, с. 273]. Сорокин, как пророк, предупреждает человечество о грозящей опасности — о наступлении антропоного кризиса, предлагая при этом путь выживания в условиях зла: отвергнуть пустые ценности, ложные истины и создать «собственное интегральное мировоззрение»: «Воссоединивший в одном *summi bonum* Верховную Троицу — Правду, Добро и Красоту, — интегрализм дал мне твердую основу для сохранения собственной целостности и мудро направлял меня в дебрях разлагающейся бездуховной цивилизации» [11, с. 275]. В условиях антропоного кризиса П. Сорокин предлагает создавать собственный интегрализм, потому что мир культуры уже не содержит тех высших духовных ценностных ориентиров в качестве регулятивов, детерминирующих образ жизни и поведение человека и способствующих поддержанию целостности человеческой личности: «в эпоху постмодерна меняется понимание сути религии, а значит, разрушается единый центр, что и приводит к формированию человека, лишённого божественного центра, т. е. формируется децентрированный человек» [4, с. 149]. О приходе в мир децентрированного человека ярко и образно сказано в работе Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» [12].

Чтобы «докричаться» до человека, который не осознает катастрофичности своего положения, необходимы особые средства. Философские тексты Ницше и являются своеобразными «рупорами», посредством которых философ (-эксперт) старается заставить окружающих взглянуть критически на себя, одуматься и свернуть с пути танатальности. Для этого Ницше создает оригинальные эссе, проповеди, афоризмы, насыщенные метафорами, образами, которые, как правило, вызывают у читателя бурные эмоции.

Философско-антропологическая экспертиза Ницше является в первую очередь критикой устояв-

шегося и традиционного, требует переоценки христианских ценностей и признания воли к власти высшим достоинством жизни, предлагает человеку (Сверхчеловеку) самостоятельно создавать свои собственные ценности и правила поведения. Словами «Бог умер» Ницше акцентирует внимание на том, что человеческая жизнь все менее и менее детерминруется высшими духовными ценностями, и потому человек (возможно, незаметно для самого себя) оказывается в долине Неправды [4, с. 137]. Так человек становится посредственным, серым и никчемным. Бог умер, а человек измелчал. Таких мелких людей Ницше называет лишними. В обществе лишних людей господствует торгашеский дух. У посредственных, маленьких людей отсутствуют высшие идеалы, поэтому у них все перемешалось и нет ничего сокровенного и тайного. Общество маленьких людей, лишних людей, по мнению Ницше, не осознает, что находится на краю бездны; «лишние люди сами погибают, да еще тянут в болото танатальности других — вот таких людей, считает Заратустра, жалеть нельзя» [4, с. 153].

Философия Ф. Ницше представляет собой иррациональную философско-антропологическую экспертизу, содержащую критику «усредненности» современной ему культуры «слишком многих», акцентирующей внимание на упадке жизненного (дионисийского) начала в культуре.

Философско-антропологическая экспертиза О. Шпенглера также представляет собой иррациональную философско-антропологическую экспертизу. В работе «Закат Европы» Шпенглер пишет о том, как на ступени старения культура перерождается в свою противоположность — цивилизацию. В цивилизации господствует голый технизм, душа замещается расчетом, на смену творчеству и развитию приходят бесплодие и окостенение. Для человека цивилизации характерна внутренняя истощенность души, которая проявляется как отчужденность, практицизм, бездушность, рационализм, отсутствие живой религиозности [13]. Человек цивилизации — это человек, оказавшийся во власти танатальной тенденции. От человека культуры, жизнь которого основана на витальных тенденциях, он отличается духовной посредственностью и явным нежеланием подниматься до высот культуры. Так современный человек, принадлежащий цивилизации, переживает антропоный кризис.

Таким образом, философско-антропологическая экспертиза органично связана с антропоным кризисом: философско-антропологическая экспертиза — это критическое исследование наступившего или грядущего антропоного кризиса с вынесением определенных рекомендаций по его преодолению (или предотвращению). Антропоный кризис может не всегда осознаваться обществом, люди могут проживать всю свою жизнь как будто во сне: «Наше обычное состояние — полусон; нашего бодрствования хватает лишь на дела; для жизни мы пробуждены недостаточно...» [8, с. 216].

Необходимо, чтобы кто-то «разбудил» человечество, помог свернуть с дороги танатальности на дорогу витальности. Такими личностями (экспертами) в разное время оказываются философы, мыслители, мудрецы, писатели — они остро чувствуют и переживают то, что происходит с человечеством, а именно: они понимают, что человечеству угрожает реальная опасность, человеческая природа деградирует. Такая опасная ситуация возникает при смене ценностных ориентаций в культуре и цивилизации,

что оказывает существенное влияние на развитие последних: если в жизни общества начинают довлеть не витальные тенденции, а танатальные, то общество начинает нравственно разлагаться; цивилизация оказывается в тупике. Предотвратить это, указав пути выхода из сложившейся ситуации (т.е. предложить модели и стратегии спасения и выживания человека) — основная задача субъектов философско-антропологической экспертизы. В зависимости от того, предлагает ли эксперт путь выживания или путь спасения; аргументирует ли свое экспертное заключение фактами и научными данными или преподносит свое экспертное заключение в художественной форме, — формируется его определенный тип философско-антропологической экспертизы. Так, если эксперт рационально оценивает сложившуюся ситуацию в культуре, констатируя сам факт деградации человеческой природы, но не предлагает пути спасения человека (а предлагает только пути выживания в условиях зла), то он является субъектом рациональной философско-антропологической экспертизы (Сорокин); если эксперт в образной и эмоциональной форме «кричит» людям об опасности, но не предлагает конкретного выхода из кризиса, то он может быть причислен к субъектам иррациональной философско-антропологической экспертизы (Ницше, Шпенглер); если эксперт не только критически оценивает кризисную ситуацию в культуре, но и предлагает некую модель (или стратегию) спасения человека, то этот эксперт является субъектом трансценденталистской философско-антропологической экспертизы иррационального или рационального типа (Платон).

Библиографический список

1. Попов, С. В. Метод экспертизы [Электронный ресурс]. — URL: http://www.ru-ru.net/idea_popov_method.htm#b4 (дата обращения: 05.03.2011).
2. Бек, У. Общество риска: на пути к другому модерну / У. Бек. — М.: Прогресс - Традиция, 2000. — 384 с.
3. Тойнби, А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. — М.: Прогресс, 1991. — 736 с.
4. Денисов, С. Ф. Библейские и философские стратегемы спасения: антропологические этюды : учеб. пособие / С. Ф. Денисов. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2004. — 216 с.

5. Денисов, С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды : монография / С. Ф. Денисов. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2001. — 206 с.

6. Антилогова, Л. Н. Нравственное воспитание личности в современных условиях / Л. Н. Антилогова // Социокультурные проблемы современного человека : матер. III Межд. науч.-пр. конф. (22–26 апреля 2008 г.). Ч. I / под ред. О. А. Шамшиковой, Н. Я. Большуновой. — Новосибирск : Изд. НГПУ, 2008. — С. 156–165.

7. Денисов, С. Ф. История и философия науки : учеб. пособие. в 2 ч. Ч. 2. Наука — религия — философия — искусство / С. Ф. Денисов. — Омск : Амфора, 2010. — 278 с.

8. Фромм, Э. Искусство любить / Э. Фромм ; пер. с англ. ; под ред. Д. А. Леонтьева. — 2-е изд. — СПб. : Азбука-классика, 2006. — 224 с.

9. Кемалова, Л. И. Аксиологический кризис в маргинальном обществе / Л. И. Кемалова // Позиции философии в современном обществе : матер. Всерос. науч. конф., посвящ. 45-летию филос. фак. Урал. гос. ун-та им. А. М. Горького, Екатеринбург, 19–20 мая 2010 г. В 2 т. Т. 1. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2010. — С. 247–252.

10. Печчеи, А. Человеческие качества / А. Печчеи. — М.: Прогресс, 1985. — 312 с.

11. Сорокин, П. А. Дальняя дорога: автобиография / П. А. Сорокин ; пер. с англ., общ. ред., сост., предисл. и примеч. А. В. Липского. — М.: ТЕРРА, 1992. — 303 с.

12. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше // Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1990. — С. 5–237.

13. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер ; пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. — М.: Мысль, 1998. — 663 с.

ГОРИНА Анна Владимировна, соискатель по кафедре философии Омского государственного педагогического университета, старший преподаватель кафедры общественных наук филиала Российского заочного института текстильной и легкой промышленности в г. Омске.
Адрес для переписки: e-mail: anna-shvedova@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 04.03.2011 г.

© А. В. Горина

Книжная полка

Витгенштейн, Л. Философские исследования / Витгенштейн Людвиг. — М.: АСТ, 2011. — 345 с. — ISBN 978-5-17-066753-6.

Людвиг Йозеф Иоганн фон Витгенштейн (1889—1951) — гениальный британский философ австрийского происхождения, ученик и друг Бертрانا Рассела, осуществивший целых две революции в западной философии XX века — ведь на основе его работ были созданы, во-первых, теория логического позитивизма, а во-вторых — теория британской лингвистической философии, более известная как «философия обыденного языка».

Фрейд, З. Психоанализ. [Введение в психоанализ; Толкование сновидений] / З. Фрейд. — М.: АСТ, 2011. — 956 с. — ISBN 978-5-17-073951-6.

Зигмунд Фрейд — имя, которое в контексте культуры XX в. в комментариях не нуждается. По той простой причине, что без работ этого человека не существовала бы не только современная наука психоанализа, но и практически вся современная литература, так или иначе из психоанализа вышедшая. Итак, Зигмунд Фрейд. Философ, чья теория может шокировать неподготовленного читателя и теперь. Психолог, чьи доводы можно опровергнуть, но нельзя не принять в расчет.

ИМПРОВИЗАЦИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ПРАВДЫ И КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ В ТВОРЕНИИ

Импровизация, представляя непосредственное единовременное единство сочинения и исполнения, в философском плане может рассматриваться как критерий истины. Это проявляется в ее влиянии на судьбу отдельного творения и искусства в целом. Критериальный смысл импровизации автор статьи раскрывает на основе концепции истока художественного творчества М. Хайдеггера, опираясь на его понимание сущности, пространства и вещи творчества.

Ключевые слова: сущность импровизации, истина, правда, творение.

Импровизация (англ. improvisation) в современном гуманитарном дискурсе определяется как особый вид творчества, предполагающий создание продукта творчества непосредственно в момент его исполнения, без предварительной подготовки. Она широко репрезентирована как в искусстве музыки, театра, танца, так и в иных областях творческой деятельности. Под истиной подразумевается «то, что существует в действительности, согласно с действительностью, правда» [1, с. 224]. Либо «утверждение, суждение проверенное практикой, опытом» [1, с. 224]. Актуальность коррелята импровизации и истины обусловлена задачами познания человеком самого себя, что обращает его к рефлексии своей душевной жизни, которая, несомненно, импровизационна, спонтанна. Наличие импровизации в искусстве связано, скорее всего, с его естественным развитием, осуществляющимся по своим внутренним законам, а также с развитием и культурными трансформациями человека, осмысляющего себя посредством искусства. В частности, с обращённостью познания к сущности своего Я, к его творческому потенциалу и ментальным технологиям его реализации. Потенции внутреннего мира человека реализуются в потоке его душевной жизни без видимой партитуры, без выучивания — как серия экспромтов — импровизация. При этом непредсказуемые для самого субъекта душевные движения и эмоциональные чувствования, как правило, выражают его действительное отношение к объекту, его реальное экзистенциальное состояние, то есть являются проявлением истины. Таким образом, коррелят истины и импровизации полагается уместным и позволяет через понимание истины подойти к более глубокому пониманию сути импровизации, а через сущностные характеристики импровизации осмыслить правду, истину. Однако если «для философии классического типа главными ценностными категориями являются адекватность, правильность и сама истина» [2, с. 328], то «в современной философии постмодерна проблема истины является фактически неартикулируемой, поскольку в качестве единственной и предельной предметности в постмодернизме выступает текст» [2, с. 328]. В этом случае импровизацию можно рассматривать как пример текста. Поэтому чрезвычайно важно понять, что такое импровизация как ментальный феномен, как способ человеческой де-

ятельности и какое место она занимает в культуре мышления, душевной жизни человека, как она связана с истиной?

Призмой, позволяющей раскрыть это положение, могут служить взгляды М. Хайдеггера на исток художественного творения. Творение мы вслед за Хайдеггером понимаем как произведение, процесс и продукт творчества [3]. Импровизация в искусстве является наиболее ярким примером возникновения творения — продуктом и процессом творчества, которые могут превратиться в самостоятельное произведение. Импровизация — явление универсальное и встречается не только в искусстве, но в любом своем выражении она является процессом творческим, поэтому исследование её репрезентации в искусстве может оказаться наиболее продуктивным. Обратившись к Хайдеггеру, мы обнаружили, что, осмысляя истину в творении, он рассматривает творение с различных сторон. Предметом его внимания являются: *бытие творения; принадлежность творения; переворачивание порядка творением и в творении; выставление, воздвижение, освещение как сущность творчества; пространство творения; вещество творения*. Осмыслим импровизацию, опираясь на данный подход.

Прежде всего, разберёмся, как импровизация-творение проявляет себя в *бытии*? Как и всё в мире, творение имеет три временных ипостаси, однако наиболее живо оно непосредственно в момент его создания. Чем длиннее временной отрезок, отделяющий нас от точки создания творения, тем более изменяется суть самого творения и восприятие его реципиентом. «Отъятие мира и распадение мира необратимы. Творения уже не те, какими они были. Правда, они встречаются с нами, но встречаются как былые творения. Былые творения, они предстают перед нами, находясь в области традиции и в области сохранения. И впредь они лишь предстают — они предметы. Их стояние перед нами есть, правда, следствие былого их самостояния в себе самих, но оно уже не есть это самостояние» [3, с. 135]. То есть импровизация, которая создается здесь и сейчас, представляет собой наиболее адекватный вариант бытия творения, наиболее приближенный к истине, к сути самого творения и сути того, что хотел сказать художник. Последующее существование продукта творчества представляет собой не меньшую в худо-

жественном отношении ценность, но это уже определённая консервация, открываемая рецепиентом по прошествии времени и, соответственно, имеющая совершенно иную в итоге сущность и силу воздействия. Следовательно, степень импровизационности творения может служить критерием его истинности. Конечно, не стоит говорить о том, что неистинны античные статуи, дошедшие до наших дней, или полотна великих художников, записи музыкантов, сочинения поэтов. Но это своеобразные срезы творений во времени, где эпоха, в которой мы воспринимаем творение, так же оставляет свой отпечаток, соответственно, меняя смысл творения. Порой от замысла художника до того смысла, которое произведение приобрело в наши дни, лежит пропасть. Отсюда следует, что во все другие времена, через которые проходили творения, они всегда воспринимались по-разному, соответственно времени. И, что немаловажно, они и были иными. Они претерпевают изменения в своем бытии, как и весь остальной окружающий их мир. В то же время непосредственно здесь и сейчас завершённое произведение, ещё не отчуждённое от своего автора всегда есть импровизация. Только что написанное стихотворение или живописный пленэрный этюд, равно как и любая крупная художественная форма в своём темпоральном источке — импровизационны. Импровизация лежит в первом срезе замысла творящего субъекта, она есть то чуть-чуть, без которого нет искусства. Соответственно, она обладает наивностью, непосредственностью и безгрешностью младенца, что делает её наиболее близкой к божественному истоку творчества, трансцендентному, а значит, к истине.

Речь о близости творения истине естественно приводит к мысли о принадлежности творения. При этом возникает вопрос о хайдеггеровском понимании *принадлежности* творения и принадлежности импровизации как творения. Принадлежность определяется в одном значении как «вещь, предмет, предназначенный для чего-нибудь как составная часть целого, комплекта, набора и т. п.», и в другом значении как «нахождение, пребывание в составе чего-нибудь» [3, с. 542]. Хайдеггер ставит вопрос о *принадлежности* творения: «Чему принадлежит творение? Как таковое — единственно той области, которая раскрывается через его посредство. Ибо бытие творения творением бытийствует, и бытийствует только в таком раскрытии. Мы говорим, что в творении творится совершение истины» [3, с. 137]. То есть творение *принадлежит* истине, является её частью, входит в её состав. Рассмотрим эту позицию на примере импровизации. Для чего предназначена импровизация и в составе чего она находится? Сообразно данному высказыванию импровизация принадлежит той области, которая раскрывается через её посредство, то есть музыкальная импровизация принадлежит музыке, поэтическая поэзии, хореографическая искусству танца. Однако принадлежность импровизации определяет понимание данного феномена как универсального. Через посредство импровизации различные области раскрываются, обогащаются и приобретают новые смыслы. Соответственно, импровизация не просто является принадлежностью какого-либо мира, а его основным творческим двигателем, посредством которого этот мир меняется. Значит, если некая область раскрывается при столкновении с явлением, она имеет дело с творением. Степень полноты этого раскрытия определяет близость творения к истине. Посредством импровизации происходят наиболее полные раскрытия и изменения

той или иной сферы. Это говорит об истинности импровизационного искусства и опять же о возможности рассматривать импровизацию как критерий истины в искусстве и других сферах человеческой жизни.

Говоря об истине в творении, мы не можем пройти мимо мысли Хайдеггера о *переворачивании порядка творением и в творении*, которая представляется неоднозначной и специфической. Перевернуть — значит, «повернуть противоположной стороной» [3, с. 57]. Иными словами обнажить невидимую до этого сторону. Так, Хайдеггер считает, что «стоя на своём месте, творение храма раскрывает свой мир и ставит его назад на землю, которая тем самым впервые выходит наружу как основа и родной кров. Но никогда не бывает так, чтобы наличествовали и были известны люди и животные, растения и вещи и чтобы затем, между делом, эти люди и животные, растения и вещи стали еще представлять подходящее окружение для храма, который в один прекрасный день прибавится к числу всего пребывающего. Мы, скорее всего, приблизимся ко всему, что есть, если перевернем весь порядок — при условии, правда, что мы будем способны рассмотреть, что и как повернется к нам и как все по-иному повернется к нам» [3, с. 139]. На первый взгляд может показаться, что импровизация переворачивает порядок вокруг себя, но лишь затем, чтобы установить свой собственный, повернуть реальный мир незнакомой нам ранее стороной. Происходит ломка стандарта, но это не вполне ломка, а поворачивание стандарта к рецепиенту другой, невидимой стороной. Раскрытие нового смысла стандарта, новое его видение. Поэтому возникает не хаос, а вполне стройная композиция, степень стройности которой равна мастерству импровизатора. Так, по мнению Баха, для исполнения сложнейших фуг нужно лишь нужный палец в нужное время опускать на нужную клавишу. В этом и заключается суть импровизации. На первый взгляд, она может показаться хаотичной, но в ней не должно быть ничего случайного. Нужно лишь, чтобы в нужный момент нужная мысль пришла в голову импровизатору и он в нужное время выразил бы её всеми возможными средствами. Импровизация вклинивается в окружающую ее среду, раскрывая эту среду, переворачивая порядок в ней и устанавливая свой собственный новый порядок. Возможно, открывая новые смыслы в пространстве, она открывает в нем новые истины.

В подобном разрезе импровизация является не просто критерием истины в искусстве, сущностью творческого процесса, но и одним из немаловажных факторов всего человеческого бытия в целом, поскольку, как универсальный феномен, она затрагивает не только область искусства, но и далёкие от него сферы человеческой деятельности. Типичным примером рождения импровизации является юмористическая кулинарная история о появлении булочек с изюмом, когда повар чтобы избежать гнева властителя назвал таракана в хлебулочном изделии изюмом и съел его на глазах у изумленной публики. Произошло импровизированное появление на свет такой привычной, казалось бы, для нас вещи, как выпечка с изюмом. Так и любая импровизация в какой-то момент становится привычной, обыденной, чуть ли не аксиомой, истиной понятной каждому.

Путь творения, и в частности импровизации, к истине лежит через *воздвижение, освящение*, которые Хайдеггер понимает как *сущность творчества*. Это ещё один аспект осмысления коррелята импро-

визация — истина. Остановимся на этих понятиях. Выставить — значит, «поставить, выдвинув вперёд или наружу», в другом значении «поместить куда-нибудь для обозрения» [1, с. 101]. Значит *выставление* импровизации, это процесс делания её доступной реципиенту. Освящать — значит «совершать над чем-нибудь церковный обряд придания святости» [1, с. 650] либо, что больше подходит к творению — «сделать почитаемым» [1, с. 412]. «Когда творение помещается в художественном собрании, размещается на выставке, о нем говорят, что оно *выставлено*. Но это выставление существенно отлично от выставления в другом смысле — от воздвижения: когда сооружают памятник, воздвигают здание, ставят на празднестве трагедию. Такое выставление — это восстание, воздвижение в смысле *освящения*, восславления. Освящать — значит святить в том смысле, что в творческом воздвижении все священное раскрывается именно как священное и Бог призывается в разверстые просторы своего пребывания» [3, с. 141]. Воздвижение, выставление, восстание в музыке есть исполнение произведения, в частности исполнение импровизации. То же можно сказать о сфере танца, поэзии, театра, циркового искусства. В живописи, скульптуре, архитектуре мы так же имплицитно имеем дело с феноменом импровизации, но там он не настолько ярко выражен, поскольку до реципиента творение доходит не в момент его исполнения. Момент рождения импровизации является моментом освящения той сферы, которая порождает её. Это возможно увидеть как момент торжества истины в творчестве. Творческое воздвижение трансцендентно, поскольку речь идет о святости и Боге. Соответственно, момент создания импровизации есть чистая трансценденция, что так же подтверждает мысль о том, что проявления импровизации есть проявления истины. «Быть творением — значит воссоставлять свой мир» [3, с. 143].

Импровизатор находит импровизацию в своём мире. Он открывает истину внутри этого мира и делает её доступной для присутствующих. Импровизация является одновременно моментом открытия истины и тем моментом, когда эта истина становится всеобщим достоянием. Не потому ли импровизация имеет такое бесспорное воздействие на слушателя? Реципиент почти так же близок к открытию, как и автор этого открытия. И не потому ли музыка, в конце концов, признана наивысшим из искусств, что импровизация проявляется в ней наиболее ярко? Возможно, что степень истинности и трансцендентности явления следует определять через наличие импровизации в нем. Импровизатор трансцендирует, *воссоставляет* свой мир и погружает в этот мир реципиента.

Обращаясь далее к Хайдеггеру, мы видим, что все вышеозначенные признаки реализуются в определённом *пространстве*. Под пространством подразумевается «объективная реальность, форма существования материи, характеризующаяся протяженностью и объёмом» [1, с. 570]. «Как только раскрывается мир, все вещи становятся по-своему близкими и далёкими, долгими и короткими, узкими и широкими. В бытийствовании мира собрана та вместительность, откуда исходит хранительная милость богов, откуда мы тщетно ждем её» [3, с. 145]. Пространство изменяется сообразно тому, как видит его импровизатор, оно разворачивается, раскрывается перед реципиентом, одновременно открывая перед ним истину. «Творение, будучи творением, даёт место просторам этой вместительности. Давать место

просторам вместительности — значит здесь выпускать на волю вольность разверстых просторов и эту вольность устроить в её сочлененности» [3, с. 145]. Импровизация создает свое собственное пространство, делая реальное пространство более просторным, вместительным, через ощущение свободы и легкости, которым она пронизана, она раздвигает стены, раскрывает двери, расширяет горизонты восприятия. Не так ли точно воздействует на человека истина? Благодаря пониманию истины, горизонты человеческого сознания так же расширяются, через истину, как и через импровизацию, человек приобретает свободу. То есть импровизация является одним из проявлений истины в человеческом бытии. Пространство творения порой разрастается до неизмеримых размеров.

У Хайдеггера есть понятие *вещество творения*. Веществом называют «качественное проявление материи, то из чего состоит физическое тело» [1, с. 63]. Импровизация вещественна, материальна, то есть можно говорить о теле импровизации. Из чего же состоит тело импровизации, каково её *вещество*? «Творение вдвигает землю в разверстые просторы своего мира и удерживает в них землю» [3, с. 149]. Таким образом, земля становится частью творения, его веществом. Понятие «земля» у Хайдеггера очень ёмкое. Это мир, планета, почва, страна, земной шар, плодородный слой почвы. Все эти смыслы работают, когда речь идёт об импровизации. То есть, являясь частью этого мира, импровизация способна вобрать в себя весь этот мир. В этом заключается парадокс и чудо импровизации, в этом секрет силы её воздействия, поскольку на реципиента воздействует весь мир, заключенный в сердцевину самой импровизации. Невозможно устоять перед силой всей земли. В ней есть «разрушительная настойчивость» [3, с. 149]. Творение *составляет* землю, импровизация и земля неотделимы. «Истина, творящаяся в творении, расталкивает небывалую огромность и вместе с тем опрокидывает всякую бывалость и все, что принимается за таковую. Истину, разверзающуюся в творении, никогда нельзя поверить бывшим ранее, никогда не вывести из бывалого. Все, что было прежде, опровергается творением в своих притязаниях на исключительную действительность. А потому то, что учреждает искусство, не может быть возмещено и оспорено ничем наличным, ничем находящимся в распоряжении. Учреждение есть избыток, изливание, приношение даров» [3, с. 211]. Процесс импровизации предполагает избыток творческой энергии, он расталкивает окружающий мир, разрушая стандарты, придаёт ему новое, небывалое понимание. Она опирается и в то же время опровергает весь предыдущий опыт, провозглашая торжество настоящего момента. Истина импровизации рождается прямо у нас на глазах. «Искусство есть *полагание* истины в творении. В этом суждении скрывается сущностная двусмысленность, согласно которой истина одинаково оказывается субъектом и объектом полагания» [3, с. 215]. Сама природа импровизации это обращение к истине, процесс импровизации это процесс полагания истины в творение, и сама по себе импровизация является истиной. Импровизационность произведения является критерием истины в нём.

В итоге стоит обратиться к высказыванию Хайдеггера, что «в подлинном творении есть истина, потому что в нем есть настоящее» [3, с. 155]. Несомненно, импровизация является выражением истины, поскольку она является подлинным выразителем настоящего момента. Однако, говоря о настоящем

в творении, Хайдеггер скорее имеет в виду несиюминутность, а подлинность. В подлинном творении есть истина, поскольку оно подлинно. Истина не определяется темпоральными критериями, хотя спонтанность импровизации определяет искренность её выражения. Но её подлинность не только в том, что она спонтанна, а в том, что она творение, творческий процесс, направленный на связь с трансцендентным, освящающий реальный мир. «Сущности творения принадлежит совершение истины» [3, с. 171], сущность и цель импровизации в том, чтобы творить истину, совершать её. Это доказывает её подлинность и принадлежность к трансцендентному. Данное понимание позволяет шире взглянуть на данный феномен, опираясь на философскую рефлексию, расширить диапазон педагогической, исполнительской и искусствоведческой практики. Осмысление импровизации имеет смысл для философского, научного и художественного дискурса в Омске.

УДК 101.1:316

В. А. ШИШКИН

Новосибирский государственный педагогический университет,
г. Куйбышев, Новосибирская обл.

О СТРУКТУРЕ РУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ИДЕАЛА

В данной статье предлагается методологическое обоснование структуры русского национального идеала как триединства идеалов сфер самосознания, отражающего религиозную, политическую и социальную сферы культуры по Н. Я. Данилевскому. Анализ различных источников приводит к выводам: духовным идеалом России является братство (соборность), политическим — единство, социальным — правда. Русский идеал имеет формулу: «единство и братство на основе правды». В статье дан опарный анализ противоречий национального идеала, из которого выясняется различное влияние каждого идеала на бытие народа.

Ключевые слова: национальный идеал, триединство идеалов сфер самосознания, общий закон развития культуры, противоречия национального идеала.

К методологии анализа содержания национального идеала

Проблема национального идеала нуждается во всесторонней разработке, потому что идеал, являясь сущностью национального самосознания, имеет выходы во все сферы культуры — политику, экономику, религию и культуру, а также огромное значение как ментальное основание, вектор развития тех или иных реформ, модернизаций в этих сферах. В 1880 году А. Д. Градовский выдвигал следующее требование к общественному идеалу: «... идеал есть определённое настроение наших внутренних сил. Ошибочно смешивать его с определённой теорией, данным принципом, законченной формулой. Весьма часто под именем идеала разумеется отвлечённое представление о совершеннейшем общественном, экономическом, семейном и т.д. устройстве» [1]. Ф. М. Достоевский отвечал ему: «Эту правду и эти идеалы народные вы находите прямо недостаточными для развития общественных идеалов России. Религия, дескать, одно, а общественное дело — другое. Живой, целокупный организм режете вашим

Библиографический список

1. Ожегов, С. И. Словарь русского языка. — 2-е изд., испр. и доп. ; 52 000 слов ; под общ. ред. академика С. П. Обнорского / С. И. Ожегов. — Москва : Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1952. — 848 с.

2. Всемирная энциклопедия: Философия: XX век / Гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. — М. : АСТ, Мн. : Харвест, Современный литератор, 2002. — 976 с.

3. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер ; пер. с нем. Михайлова А. В. — М. : Академический проект, 2008. — 528 с.

НОВИКОВА Екатерина Борисовна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: e-mail: katika73@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 21.02.2011 г.

© Е. Б. Новикова

учёным ножом на две отдельные половинки и утверждаете, что эти две половинки должны быть совершенно независимыми одна от другой» [2]. И далее утверждал, что не существует гражданских идеалов, не связанных с нравственными, и которые можно куда — то успешно пересадить как нечто отдельное.

П. И. Новгородцев в 1917 году выдвигал аналогичные А. Д. Градовскому условия для «абсолютного общественного идеала»: идеал должен быть метафизическим, абсолютным, «Вот почему следует признать безусловно неправильным, когда высшую форму нравственного развития пытаются связать с каким-либо конкретным историческим явлением, будет ли то церковь, государство, народ или что — либо иное в этом духе» [3]. Сам Новгородцев исключает национальное начало из общественного идеала. Достоевский прав в том, что культурный и социальный аспект идеала нельзя противопоставлять друг другу, что культурный аспект идеала имеет многовековую историю. Однако требования Градовского к общественному идеалу следует применить к национальному идеалу, найдя основания для него в толще самой культуры. Л. Н. Гумилёв считал, что стойкость

суперэтносов перед слиянием с другими объясняется этническими доминантами суперэтносов — идеалами, «которые в каждом суперэтнесе имеют единые образные значения и сходную смысловую динамику для всех этносов, входящих в данную систему. Сменить идеал можно только лицемерно...» [4]. Итак, идеал должен быть устойчив к замещению инокультурным и иметь динамику смысла внутри самого себя. Эти методологические положения важны для понимания природы национального идеала.

Таким образом, национальный идеал не связывается с определённой идеологией, с конкретными проектами идеального общества, притом идеал должен пронизывать собой историю развития народа, нации с самого начала её генезиса. Данным требованиям хорошо удовлетворяет внутренняя связь национального идеала со сферами культуры, как они понимаются у Н. Я. Данилевского. Национальный идеал развивается как противоречивое единство идеалов сфер самосознания, поскольку последние отражают собой сферы духовной, экономической, социальной, организационно-политической деятельности народа. Эти частные идеалы синтезируют в себе многовековые ментальные ценности, поэтому они заведомо глубже укоренены и устойчивее в культуре, нежели любые идеологии и социальные проекты. Отметим, что политический и социальный идеалы в специфических российских условиях всегда доминировали над экономикой, поэтому экономический идеал занимал подчинённое положение, сливаясь с идеалом политическим.

Д. В. Пивоваров оценивает религию как важнейший фактор экономики, у него «твёрдое ядро» культуры включает в себя базовые религиозные и экономические идеалы, эти идеалы адаптированы друг к другу и образуют органический сплав. Религия сакрализует фундаментальные экономические идеалы любой культуры» [5]. Д. В. Пивоваров по сути приводит другой прототип и другую модель национального идеала, в которой вместо политического идеала на первый план выходит экономический. Поскольку европейская культура рациональна, в ней экономическая эффективность (выживание и процветание немногих) превалирует над социальной (выживанием всех), индивидуализм — над коллективизмом. В замене политического идеала на экономический, на наш взгляд, заложено коренное отличие между разными цивилизациями: европейской и российской. Кроме того, православная и протестантская этики в корне различаются между собой, порождая различную направленность в отношении к капиталу, труду и праву.

Триединство русского национального идеала

Рассмотрим различные взгляды на национальный идеал российских мыслителей XIX — XX веков, когда основные формы самосознания — литература, религия и философия — находятся уже в зрелой форме, когда в России происходит формирование нации. А. С. Хомяков считает соборность идеалом общественного устройства. Под соборностью понимается органическая духовно-телесная целостность Церкви, во главе которой стоит сам Христос и в которой каждая личность сохраняет свою индивидуальность и свободу благодаря духовному единству на основе бескорыстной, самоотверженной любви. А. С. Хомяков утверждает, что соборность — это свободное единство членов Церкви в понимании правды и сво-

бодного отыскания пути к спасению, причем это единство зиждется на любви к Спасителю и праведности. И. В. Киреевский признаёт православие центром распространения единых убеждений и обычаев между общинами, считает основой общественного бытия правду, справедливость, которую нельзя ни продать, ни передать, ни забрать силой никакому сословию и которая есть для русских то же, что закон для Европы [6].

А. И. Герцен утверждал, что крестьянский коммунизм является самой глубокой характеристикой России, а её идеал в справедливо устроенной жизни: «...какое счастье для России, что сельская община не погибла, что личная собственность не раздробила собственности общинной; какое это счастье для русского народа, что он остался вне политических движений, вне европейской цивилизации, которая, без сомнения, подкосила бы общину и которая ныне сама дошла в социализме до самоотрицания» [7]. Справедливо устроенная жизнь — это и любимая Герценом индивидуальная свобода, и соединение её с социальным равенством, справедливостью, и здесь мы видим правду, как идеал нации.

В. О. Ключевский видит основу устойчивости российского государства и общества — в единстве на основе доверия и правды. Ключевский понимает единство как государствообразующий и нациообразующий принцип, решающее условие существования и развития нации в ряду других наций. При этом два дополнительных условия помогают удерживать это единство — это правда, как стержень народной жизни в России, и доверие всех к государству и к своим согражданам. Но доверие само есть следствие исполнения или неисполнения правды в глазах народа. Поэтому из концепции идеала В. О. Ключевского доверие выпадает, остаются единство и правда. В. С. Соловьёв отождествлял национальный идеал с христианским, а потому называл идеалом общественной правды и развития христианства. По его верной мысли, идеал не может быть идеалом, если не налагает на общество обязанности практического осуществления [8]. Он предлагал в ряде своих работ в качестве практической задачи воплощения христианского идеала слияние православной и католической церкви, что разрушает самостоятельное развитие национальной культуры. Остаётся правда.

Ф. М. Достоевский в «Пушкинской речи» провозглашает национальный идеал во всемирной отзывчивости, всеслужения человечеству на основе деятельной любви, на идеале Христа русской культуры, в братстве для всех народов: «Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите» [9]. Отзывчивость и братство существенно дополняют, характеризуют друг друга: чувство братства к людям естественно вызывает отзывчивость к чужой беде. В суровом российском климате община — основная форма организации жизни, поскольку одна семья не способна самостоятельно выжить и развиваться. Отзывчивость и взаимопомощь — условие не только выживания и благополучия всех, но также условие духовного лада и согласия. Следовательно, братство в общине — исходная и высшая духовная ценность, опосредствованная через общую необходимость и действие для всех общин социальный идеал нации. Достоевский поднимает единство на ступень наднациональной ценности именно для характеристики русских. Из иде-

ала Достоевского мы не можем выбросить ни братства, ни единства: одна ценность характеризует центральную, коренную черту социального уклада нации; другая ценность характеризует универсальную организационно-политическую черту национальной целостности.

И. А. Ильин охарактеризовал «русскую идею» как «творческую идею», то есть как закон развития и цель: «Эту творческую идею нам не у кого и не для чего заимствовать: она может быть только русской, национальной. Она должна выражать русское историческое своеобразие и в то же время — русское историческое призвание». Он полагал такой идеей любовь: «...главное в жизни есть любовь и что именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви родится вера и вся культура духа. Эту идею русско-славянская душа, издревле и органически предрасположенная к чувству, сочувствию и доброте, восприняла исторически от христианства» [10]. Соглашаясь с постановкой И. А. Ильина о сути творческой идеи и что она может быть только национальной, трудно согласиться с его вариантом её воплощения хотя бы потому, что любовь привносится христианством. По Киреевскому, идеал нельзя передать: он должен жить в бытии народа с самого начала, пусть в неразвитом виде, но он должен быть коренным началом самой культуры, а не привноситься из другой культуры! Само православие, будучи заимствованным вначале, в бытии народа превратилось в сугубо национальную религию, форму самосознания, как отмечают многие исследователи.

В. И. Белов называет центром русского бытия лад, тогда как средоточием мира (Вселенной) и воплощением мира (гармонии, беззлобия, отсутствия войны) показывает малый мир — крестьянскую общину. Лад — это крепкая деревенская семья, где дети накормлены и ухожены, муж и жена вместе решают все вопросы хозяйствования и совместной жизни; это вера в добро, красота в душе, во дворе и в поле. В работе крестьянина всегда было много общения с природой и необходимости соблюдать ритм для облегчения самой работы; понятие гармонии и красоты ему всегда было не чуждо. Вместе с тем природа для крестьян оставалась божеством, переплетающимся с христианством и соперничающим с ним, что справедливо отмечает Д. М. Федяев [11]. Таким образом, лад, как переплетение единства, справедливости и любви с гармонией — это коренное начало жизни общины. Лад подразумевает единство на сходе общины в справедливом решении вопросов жизнеустройства, то есть на основе правды. Таким образом, мы видим в идеале Белова единство и правду, как наиболее общие характеристики русского самосознания [12].

К. А. Абульханова считает, что трансформация российского общества должна привести от соборности и братства к социальному партнёрству, индивидуально-совместной кооперации [13]. Поскольку соборность является духовной характеристикой единства, а братство является одновременно и социальной, и духовной характеристикой, для включения в идеал оставляем более универсальную характеристику — братство.

Из различия взглядов явно, что идеал русских одновременно обращен во внутренний мир нации и во внешний мир. Такой идеал свойствен народам, политическое и духовное влияние которых выходит за национальные рамки: у многих народов идеал обращен внутрь себя. Вычленив общее во всех

вариантах толкования, можно определить русский идеал как триединный: единство и братство на основе правды. Не единство и братство русского народа, но единство и братство людей, что намного шире и труднее. Братство предполагает терпимость и любовь к другим, единство укрепляет силу и обеспечивает выживание всех, а правда есть скрепляющая связь между народом и государством, но также между разными народами, всеми людьми. Это верно и потому, что право как форма самосознания выступает как форма справедливости для всех, независимо от различий между людьми, в области их прав и свобод, ответственности.

Наличие идеала вовсе не означает его автоматического действия всегда и везде, он проявляется как историческая тенденция — в этом его родство с экономическими законами, управляющими хозяйственной жизнью, но национальный идеал — форма всеобщности более высокого порядка, поскольку экономические законы управляют одной сферой бытия и самосознания, а не всеми. Этот идеал есть общий закон русской культуры, и зримое проявление действия этого закона мы видим в неоднократных восстаниях государства после потрясений; в крестьянских восстаниях и войнах, в междоусобице, смутах и революциях, в освободительных и отечественных войнах России, в бескорыстии российских правителей.

О противоречиях национального идеала

Остановимся на противоречиях национального идеала. Первое из них следующее: почему нация содержит в себе наряду с социальными этнические элементы, а модель национального идеала содержит более социальные составляющие, но не содержит этнической составляющей? Во-первых, потому что народ на стадии перехода к нации или нация — это целостности, в которых преобладают развивающие социальные элементы, а консервативные этнические, то есть культурные элементы, придают особенную форму этому развитию. Во-вторых, поскольку менталитет содержит несколько слоёв, в нём самом содержатся этнические ценности, поэтому на самом деле этническая подоснова есть в каждом из частных идеалов, входящих в национальный идеал. Если предположить, что этнический идеал является непосредственно управляющим развитием этноса в нацию, тогда возможно ли становление нации изначально?

В сложной конструкции идеала мы видим два разных слоя, вектора направленности: выход через два частных идеала нации (имеющих различные функции) во «всечеловечество», а один оставляет её развитие внутри самой себя. Идеал правды (справедливости) имеет наднациональный характер: этот идеал формально реализуется во всех системах права, кроме того, в языках многих народов право и справедливость (правда) имеют общее происхождение. Но в русском народе правда выше права, поэтому право есть справедливость государства, но есть и справедливость Бога — праведность, которая выше, что хорошо видно из произведений русской классической литературы и житий русских святых.

Идеал братства — духовного единства России — также размыкает замкнутость народа на себя, поскольку это идеал единства и равенства всех перед Богом и перед людьми других народов. В сочетании с правдой это консервативный сегмент национального идеала, выполняющий функцию формирования

духовной уникальности и единства, своеобразия нации перед лицом других. Идеал братства уходит в глубинные слои социального устройства, теснейшим образом переплетаясь с идеалом правды, поэтому в общине (единице самоуправления) и то, и другое веками существовало неразрывно в сознании и быте её членов. В то же время идеал политического единства есть средство обособления и защиты от других народов ресурсов своего существования, развития нации в определенных границах и благоприятных условиях. Противоречие между наднациональным и национальным векторами национального идеала даёт двойственное развитие: с одной стороны, склонность к мессианству, союзам с другими государствами ради защиты справедливости на международной арене, с другой — к консерватизму во внутренней политике.

Проанализируем элементы национального идеала попарно, чтобы понять характер их взаимодействия между собой. Пара «единство — правда» даёт два варианта взаимодействия. Во-первых, в этой паре единство представляет высшее звено управления нацией — государство, а правда — низшее звено самоуправления, то есть общину. Поэтому в паре единство играет роль доминирующего ведущего, предполагающего отступление от правды, как идеала частей, более слабых по отдельности. Восстановление равенства их позиций возможно только при объединении общин в единую силу, например, во время восстания или революции. Во-вторых, оба идеала усиливают друг друга, если единство осуществляется на основе соблюдения интереса всех (правды): государство и общины представляют собой монолит, реальное социально-политическое единство, в котором усиливаются позиции государства и общин. В то же время правда всегда имеет возможность опереться на единство, как на свою «надёжу» — защиту (отсюда устойчивость мифа про царя — батюшку).

В паре «правда — братство» ведущую роль играет братство, поскольку у него есть организующее начало на уровне всей нации — Церковь. И здесь возможно нарушение правды в пользу братства, как единства нации в духовной области, ведь духовные идеалы индивидов и общин далеко не всегда одни и те же, что у всей нации. Общие идеалы преодолевают отчуждение индивидов, общин и объединяют в единую общность: происходит взаимное усиление, резонанс духовных энергий в случае полного совпадения направленности интересов и идеалов, яркий пример чему можно видеть в истории Смуты XVII века или Великой Отечественной войны СССР против гитлеровской Германии, когда народ объединялся ради победы над врагом, не считаясь с жертвами.

В паре «братство — единство» оказывается, что у того и другого идеала имеется организационная основа на уровне нации (государство и Церковь), поэтому между ними отношения могут меняться в зависимости от функционального состояния их организационных основ. Если государство слабеет, в паре может стать ведущей Церковь, соответственно, усиливается воздействие духовного идеала, как это было после Смуты. Если государство значительно усиливается, идеал единства может подавлять идеал братства, как во времена Российской империи. Но братство всегда приходит на помощь единству во время внешних агрессий, поэтому в этой паре первый идеал имеет функцию страховки и поддержки, духовной опоры государства. И здесь мы видим взаимное усиление, как это произошло с российским государством и Церковью после развала СССР, при-

чём здесь имеется в виду не только Русская православная церковь, но также ислам, буддизм и иудаизм. В России с идеалом правды традиционно связаны левые политические движения, а с идеалом единства и братства (соборности) связаны правые консервативные движения. Национальный идеал своими противоречиями порождает парадигму политического развития в плоскости «левые — правые», в такой плоскости относительно небольшое место принадлежит либерализму. В удержании этих крайностей, этого противоречия в рамках русского единства, а не в парадигме взаимного уничтожения или достижения единства под диктат одной стороны, может реализоваться развитие нации в будущем.

Библиографический список

1. Градовский, А. Д. Значение идеала в общественной жизни / А. Д. Градовский // Градовский А. Д. Трудные годы (1876—1880) : очерки и опыты / А. Д. Градовский ; вступ. ст. А. С. Сенина ; Гос. публ. истор. б-ка России. — М. : Изд-во ГПИБ, 2007. — С. 38.
2. Достоевский, Ф. М. Дневник. Статьи. Записные книжки. В 3 т. Т. 3. 1877—1881 / Ф. М. Достоевский. — М. : Захаров, 2005. — С. 499.
3. Новгородцев, П. И. Об общественном идеале / П. И. Новгородцев. — М. : Пресса, 1991. — С. 117—119.
4. Гумилёв, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилёв. — М. : Айрис-пресс, 2010. — С. 147.
5. Пивоваров, Д. В. Философия религии : учеб. пособие / Д. В. Пивоваров. — М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2006. — С. 265.
6. Киреевский, И. В. Духовные основы русской жизни / И. В. Киреевский. — М. : Институт русской цивилизации, 2007. — С. 355.
7. Герцен, А. И. Русский народ и социализм. Письмо к Ж. Мишле / А. И. Герцен // Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии АН СССР ; А. И. Герцен. — М. : ОГИЗ, 1946. — С. 145, 148.
8. Соловьёв, В. С. Любовь к народу и русский народный идеал / В. С. Соловьёв // Национальный вопрос в России. — М. : АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2007. — С. 69.
9. Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26 / Ф. М. Достоевский. — Л. : Наука, 1984. — С. 147.
10. Ильин, И. А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948—1954 годов. В 2 т. Т. 1 / И. А. Ильин ; подгот. текста и вступ. ст. И. Н. Смирнова. — М. : МП «Рарог», 1992. — С. 323—324.
11. Федяев, Д. М. Гносеология греха : отклонение от идеала / Д. М. Федяев // Бытие культуры: сакральное и светское : сб. статей / отв. ред. А. В. Медведев. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1994. — С. 93.
12. Белов, В. И. Лад : очерки о народной эстетике / В. И. Белов. — М. : Молодая гвардия, 1982. — С. 103—134.
13. Российский менталитет : вопросы психологической теории и практики / под ред. К. А. Абульхановой, А. В. Брушлинского, М. И. Воловиковой. — М. : Изд-во «Институт психологии РАН», 1997. — С. 9—10.

ШИШКИН Василий Архипович, соискатель по кафедре философии Омского государственного педагогического университета, старший преподаватель Куйбышевского филиала Новосибирского государственного педагогического университета.
Адрес для переписки: e-mail: kpkfngpu@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 14.04.2011 г.

© В. А. Шишкин

СИМВОЛ «ВЕЛИКИЙ ПРЕДЕЛ» В ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ ВОСТОЧНЫХ ЕДИНОБОРСТВ

В данной статье рассматриваются философские основания внутренних школ ушу. Дается интерпретация символов китайской метафизики «Великий предел», «Восемь триграмм» на примере восточных видов единоборств — багуачжан и тайцзицюань.

Ключевые слова: великий предел, триграммы, единоборства, внутреннее ушу.

Символ Великого предела (рис. 1) наглядно выражает многие идеи «Книги перемен», поэтому его еще называют «Картой перемен». Чаще всего его изображают в виде черно-белого круга, разделенного пополам волнистой линией.

«Книга перемен» («И цзин») является одной из канонических книг традиционного Китая. Она входит в «Пятикнижие» («У цзин») и в «Тринадцатикнижие» («Ши Сань цзин»), которые были составлены соответственно при династиях Западная Хань и Сун [1]. По преданию, этот символ был предложен легендарным Фу Си, первым правителем Поднебесной, 7 тысяч лет назад.

Символ Великого предела, имеющий два цвета, несколько линий и фигур, с кажущейся простотой, заключает в себя все законы мироздания, служит ключом к познанию жизненных законов. Очень многие китайские мыслители обращались к этому символу, излагая свои идеи: видели в нем схему человеческого организма, символ и продолжение жизни.

Обычно символ Великого предела изображают вписанным в череду триграмм (рис. 2). Согласно учению «Книги перемен», жизнь есть бесконечная череда превращений, порожденных взаимодействием и борьбой сил инь-ян, света и тьмы, упругости и податливости, жара и холода — все это изображено внутри Великого предела в виде монады. Все возможные варианты метаморфоз условно обозначаются графическим кодом (так называемыми триграммами — «гуа») — знаками-символами, состоящими из трех линий разной длины, которые отображены снаружи. Первоначально было создано восемь триграмм, прикрепленных к конкретным кругам понятий и получивших определенные названия: «творчество», «исполнение», «возбуждение», «погружение», «пробывание», «утончение», «сцепление», «разрушение». Любой жизненный процесс можно вписать в предложенную схему триграмм на стадиях зарождения бытия и исчезновения.

Одним из ярких внутренних стилей восточных боевых искусств, построенных на философии знаков-символов триграмм, является багуачжан (с кит. «ба» — восемь, «гуа» — триграмма, «чжан» — ладонь). Базовые положения этого внутреннего стиля соответствуют восьми триграммам, расположенным вокруг монады. Стиль восьми стихий-триграмм (цянью — небо; чжэнь — гром; гэнь — гора; кунь — земля; кань — вода; дуй — водоем; сюнь — ветер; ли — огонь) основан на использовании при атаке соперника не кулака, а открытую ладонь. Движения



Рис. 1. Символ Великого предела



Рис. 2. Символ Великого предела с триграммами

защиты и нападения осуществляются в восьми направлениях: в 4 прямых (юг, запад, север, восток) и 4 угловых (юго-запад, северо-восток, юго-восток, северо-восток). Переходу одной триграммы в другую соответствует шаг мастера по кругу с проскальзыванием. Шаги в багуачжан короткие, быстрые, а скольжение в конце шага позволяет мгновенно сократить длинную дистанцию и направить огромный поток внутренней энергии в одну точку, незаметно для противника. Победу одерживает тот, кто обладает мастерством, а не большой, грубой физической силой.

Этот стиль внутреннего ушу имеет ярко выраженную социальную направленность — с помощью специальных методов добиваются увеличения энергосферы человека и т.о. обогащают сферы его общения и влияния.

Багуачжан имеет в своем арсенале весьма нетривиальные приемы, которые отличают его от любого другого вида самообороны или боевого искусства. Техника этого вида открыта для людей с творческим сознанием, подвижных, ищущих истину. Во-первых, потому что багуачжан — это искусство скорее ментальное, чем физическое (необходимо тренировать движения рук и ног со скоростью движения мысли,

и именно мысль здесь является первичной). Во-вторых, именно с помощью движений по кругу или круговых упражнений, выполняемых в течение нескольких часов ежедневно, расширяется энергосфера человека. В особых случаях это приводит к способности бесконтактного воздействия на соперника или даже нескольких соперников.

Мо Вэндань [2] отмечает, что «ба гуа» (Восемь триграмм) являются одним из важнейших открытий древней китайской цивилизации и представляют собой глобальное обобщение законов объективного мира, включая небо, землю и человека, моделирующее закономерности изменений, характерных для всего сущего в мироздании. И как свидетельствует практика нескольких тысячелетий, многие ученые, как в Китае, так и за рубежом, сделали немало открытий, опираясь на глубокие научные принципы, заложенные в этом учении.

Так, например, В. И. Разумов [3], использовал 8 триграмм при создании комплексной программы стратегического развития Омска. В своей работе «Категориально-системные методы в подготовке научных кадров» он соотносит материал о ведущих подсистемах города с чертежом символа Великого предела. Каждой из восьми триграмм присвоено свое имя: городская среда и жизнеобеспечение; обращение к собственному опыту, ренессанс местных культурных традиций; развитие менталитета, специализация форм общественного сознания горожан; реструктуризация городского хозяйства, управления; оптимизация использования ресурсов и городской территории; заимствование опыта других городов и территорий; социальная сфера, наука, культура, образование; промышленность, строительство, финансы, торговля, услуги. В результате исследования удалось связать универсальную динамику изменений Ян и Инь соответствующими программами стратегического развития города.

Каждая триграмма включает в себя 3 черты двух видов — прерывистых (обозначенных инь) и непрерывистых (обозначенных ян). Триграмма «цян» состоит из трех непрерывистых линий и обозначает полное ян, тогда как триграмма «кунь» состоит из трех прерывистых линий и обозначает полное инь. Оставшиеся 6 триграмм включают в себя оба вида линий. Отсчет линий в триграммах происходит снизу вверх. Первая черта символизирует Землю и процессы, происходящие на ней. Третья черта говорит о небе, о движениях небесных тел, о разнообразных изменениях в климате и погоде. Вторая же черта символизирует человека, изучающего закономерности изменения неба и земли. С помощью восьми триграмм можно получить информацию в целом обо всех законах объективного мира.

Цельное и объективное восприятие мира — это одно из основных свойств китайской традиционной философии. Символ Великого предела является тому подтверждением. Он дает возможность воспринимать мир в нерасчлененном единстве, объединяет все явления и в то же время позволяет увидеть место каждого явления в общей системе. Его можно использовать как для анализа законов всего мира, так и для изучения законов развития отдельных предметов и явлений.

Ч. Юкунь, обращаясь к практике тайцзицюань, описывает символ Великого предела следующим образом: «Беспредельное и есть Великий предел» [4, с. 31]. Суть этой концепции в следующем. Все упражнения в тайцзицюань округлой формы, один комплекс движений соответствует кругу на схеме

Великого предела. Один комплекс — один круг. Необходимо выполнить непрерывно множество комплексов упражнений, чтобы почувствовать зарождение и накопление силы, разума. Постепенно приходит понимание того, что необходимо больше использовать разум, но не силу; стремиться через движение к покою, а через покой — к движению; сохранять спокойствие в любой ситуации.

Как в практике тайцзициань, так и в мире — нет ничего, что выходило бы за рамки взаимодействия инь и ян. Вечно изменяясь, они порождают массу явлений, например, «три начала», «три драгоценности» или «Великую триаду» — Небо, Землю и Человека [5, с. 101; 6]; четыре образа — малое инь, малое ян, большое инь, большое ян; пять первостихий — металл, дерево, вода, огонь, земля; семь светил или семь планет — Солнце, Луну, Марс, Меркурий, Сатурн, Юпитер, Венеру. Все эти символы триады первостихий и планет отражены в приемах синьциюань.

Человек и природа в китайской метафизике представлялись как некое единство. Возникла концепция взаимодействия между Небом и людьми: поступки людей могут радовать или сердить Небо, которое, соответственно, награждает или карает людей. Человек, являющийся частью триады «Небо — Земля — человек», должен так приспособиться к этому единству, чтобы не нарушать универсальную гармонию [7, с. 6].

Вся теория и практика восточных единоборств отталкивается от образа инь и ян, давая самые замысловатые их толкования применительно к конкретным техническим арсеналам тех или иных школ. Например: шаг вперед — отход назад, атака — блок (нападение — защита), жесткие удары — мягкие блоки и т.д. Необходимо в совершенстве владеть этими приемами, т.к. все они являются взаимозависимыми началами.

Таким образом, как свидетельствует А. Маслов, реальный боец вечно непостоянен, неудовим... Все эти многочисленные переходы есть, по существу, лишь повторение неких внутренних форм циркуляции ци в организме. Состояние Великого предела представляет собой момент зарождения внутренних трансформаций ци, которые, проецируясь во внешний мир, образуют то, что принято называть «приемом». Таким образом, истинный прием — это не движение, которое просто заучено, а движение, являющееся отзвуком внутреннего движения внутри нас. Лишь такое понимание приема может считаться «истинным мастерством» — гунфу [8].

Противоположности в китайской арифмосемiotике обозначались, как говорилось выше, иероглифами инь и ян. Исконные значения этих иероглифов — «тенева» и «световая» стороны горы — послужили основой для их гносеологического толкования: Инь — это то, что «скрыто» или менее проявлено, ян — то, что «явно» или более проявлено. В онтологическом смысле эта пара обозначает некие пассивный и активный первичные принципы, или силы, в соответствии с которыми распределились остальные мировые полярности: тьма — свет, холод — тепло, малое — большое, внутреннее — внешнее, мягкое — твердое, слабое — сильное, женское — мужское и т.д. Этот ряд в принципе можно продолжать до бесконечности [1]. Оба начала были тесно взаимосвязаны и гармонично взаимодействовали, причем именно результатом этого плодотворного взаимодействия со временем стало считаться все сущее [9]. Теория «инь и ян» объясняет и происхождение мира.

Инь и ян, пересекаясь, дополняют друг друга, создавая гармонию и полную симметрию Вселенной. В применении к боевым искусствам, как пишет И. В. Оранский, инь и ян проявляют себя в различных принципах движений: инь — это мягкая, внутренняя работа, ян — жесткая, внешняя. Переход от твердости к мягкости и обратно создает гибкость, приспособленность, дает бойцу возможность гармонично действовать в любой ситуации [12, с. 15].

Все в мире произошло от взаимосвязи инь и ян, порождая в природе свет и тьму, движение и покой, в жизни — добро и зло. И бессмысленно рассуждать о том, что лучше. Оба начала необходимы, одно не бывает без другого. Одно состояние может легко перейти в другое — в зависимости от той или иной ситуации.

Внутренние стили восточных единоборств вообрали в себя некоторые принципы китайской метафизики — например, интегральность традиционной философии. Мастера единоборств говорили, что все в организме взаимосвязано и взаимозависимо. Эффективным является только то движение, в котором принимают участие все мышцы тела — если нет движения в ногах, не будет и в руках; нет внутреннего движения — не будет и внешнего. В борьбе (будь то жизненная ситуация или схватка с противником) победу может одержать только постигнувший закономерности «перемен».

Мастера ушу, внимательно изучая «Книгу перемен», сформулировали правила уравнивания полюсов, компенсации активного действия пассивным противодействием и оптимального разрешения противоречий. В школах ушу каждое движение дополняется своей противоположностью: за поднятием руки следует опускание, за шагом вперед — откат назад, за концентрацией биоэнергии — ее изливание, за окончанием одного действия или серии действий — начало другого [11, с. 131].

Далее мы намерены разобрать основные особенности Символа Великого предела.

1. Объем. Символ Великого предела — объемный шар. Внутренняя энергия, накапливаясь, образует вокруг мастера условную, невидимую, но ощущаемую собственным телом, сферу. Все упражнения в тайцзицюань имеют направленность воспитать в человеке чувство внутренней «пустотности» или же, наоборот, «наполненности». А для этого необходимо научиться четко чувствовать и контролировать центр тяжести, превращаясь в нужный момент в «неваляшку». Человека, сумевшего в совершенстве овладеть искусством управления собственным центром тяжести, невозможно опрокинуть, свалить ни в бою, ни в жизни общественной, повседневной.

2. Симметрия символов инь и ян, диалектическое единство противоположностей. Одновременно являются антиподами, уравнивая и дополняя друг друга. В метафизике Китая все может быть описано с помощью противоположных понятий: белое — черное, высокое — низкое, зима — лето, добро — зло и т.д. Такие категории не существуют отдельно, находясь во взаимозависимости, они постоянно дополняют друг друга. Жизнь, если следовать «Книге перемен», — это взаимодействие противоположностей: «Мир представляет собой и изменчивость, и неизменность, и, более того, их непосредственное единство» [12]. Более того, все рождается из взаимодействия инь и ян. Все жизненные процессы последовательно переходят из одной ситуации в другую: победа — поражение — победа, радость — огорчение —

радость, сила — слабость — сила и т.д. Необходимо рассматривать движения процессов следующим образом: все, что ни делается, — все к лучшему. Это выражено и в гадательной практике Книги перемен. Во всех счастливых триграммах непременно должны присутствовать черты инь и черты ян. Логика таких движений выражена в одном из основных законов мироздания — симметрия и гармония. Гармония в теле достигается с помощью специальных упражнений в тайцзицюань: многократное выполнение жестких и мягких ударов, быстрых и медленных. Только после физически «осязаемых» способов наступает гармония и в сознании.

3. Символ Великого предела показан в виде кругового чертежа и характеризует таким образом целостность мира. Противоположные силы инь и ян, заключенные в его образе, демонстрируют цикличность, готовность перехода друг в друга, из одного состояния в другое, с одной половины круга — на другую. Наличие белой точки на черной половине и черной точки — на белой свидетельствует о том, что процесс перехода инь в ян и ян в инь будет бесконечным (данные точки являются, по сути, зародышами будущих трансформаций).

4. Великий предел не только состоит из противоположностей, но и сам выступает в качестве противоположного начала по отношению к «переменам» (и), о чем говорится в одном из пассажей «Си цы чжуани» [1].

В практике внутренних стилей ушу символы инь и ян отражаются в одновременных движениях, имеющих разнонаправленную структуру. Это можно проинтерпретировать, обратившись к одному из принципов тайцзицюань: «Всегда есть то, что открывается, и есть то, что закрывается». Тогда «открытие» — это ян, а «закрытие» — это инь. В упражнении «белый журавль раскрывает крылья» руки раскрыты, направлены вверх и выполняют «раскрывающее» движение, тогда как кисти в этот момент «закрываются» и смотрят вниз, одновременно ноги «раскрываются», колени разводятся, а стопы сводятся носками друг к другу, «закрываются».

Движения «от обратного» являются основными во внутренних стилях. Это реализуется следующим образом: если атакует соперник — необходимо отступать, когда соперник отступает — необходимо наступать, при уходе влево сначала необходимо сделать шаг вправо, перед тем как выпрямить руку — согнуть ее, хочешь закрыться — сначала откройся, переходя от быстрого движения к медленному и т.д. Так и в повседневной жизни реализуется этот принцип: если хочешь упадка — добейся расцвета, если хочешь отнять — сначала дай.

Особенностей Великого предела, в действительности, очень много. Но основной, главной, раскрывающей суть предела, является одна и заключается она в следующей цитате из «Книги перемен»: «Все в мире рождается от соединения инь и ян. Если они не взаимодействуют и расходятся, наступает смерть». Таким образом, в окружающей действительности нет отдельно плохого и отдельно хорошего. Только из их синхронного взаимодействия появляется благо для всех людей.

Библиографический список

1. Еремеев, В. Е. Символы и числа «Книги перемен» / В. Е. Еремеев. — 2-е изд., испр. и доп. — М.: Ладомир, 2005. — 598 с.

2. Мо, Вэньдань. Цигун и учение о восьми триграммах / Вэньдань Мо // Цигун и спорт. — 1993. — №4 [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://wushu.tlt.ru/1_1/CS/MoVendan/00041993.htm (дата обращения: 01.11.2011).

3. Разумов, В. И. Категориально-системные методы в подготовке научных кадров: Интерактивная интернет-монография. — Омск : ОмГУ, 1998: [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ic.omskreg.ru/~cognitiv>. (дата обращения: 01.11.2011).

4. Юкунь, Чжан. Сто вопросов по ушу : пер. с китайского / Чжан Юкунь. — К. : София, LTD, 1996. — 320 с.

5. Дао дэ Цзин / Пер. и прим. Ян Хин-Шуна. — СПб. : Издательский дом «Азбука-классика», 2008. — 144 с.

6. Генон, Рене. Очерки о традиции и метафизике : пер. с фр. / Рене Генон. — СПб. : Азбука, 2000. — 318 с.

7. Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики : пер. с нем. / М. Хайдеггер. — М. : Изд-во «Логос», 1997. — 176 с.

8. Маслов, А. А. Синъицюань: единство формы и воли. В 2 ч. Ч. 1 / А. А. Маслов. — М. : Изд-во «Центр здоровья народа» при участии АО «Гарт», 1993. — 176 с.

9. Васильев, Л. С. Проблемы генезиса китайской мысли / Л. С. Васильев. — М. : Наука, 1989. — 309 с.

10. Оранский, И. В. Восточные единоборства / И. В. Оранский. — М. : Советский спорт, 1990. — С. 21.

11. Восточная гимнастика / Сост. Г. П. Сидоровнин. — Саратов : Приволж. кн. изд-во, 1991. — 272 с.

12. Щуцкий, Ю. К. Китайская классическая книга перемен «И-цзин» / Ю. К. Щуцкий ; под ред. А. И. Кобзева. — 2-е изд., испр. и доп. — М. : Наука, 1993. — 583 с.

ТОРГОВКИНА Наталья Сергеевна, аспирантка, преподаватель кафедры теории и истории физической культуры и спорта.

Адрес для переписки: e-mail: cherepaha82@list.ru

Статья поступила в редакцию 03.11.2011 г.

© Н. С. Торговкина

Книжная полка

Фридман, Т. Жаркий, плоский, многолюдный / Т. Фридман. — М. : АСТ, 2011. — 572 с. — ISBN 978-5-17-074103-8.

В своей блестящей книге лауреат Пулитцеровской премии Томас Л. Фридман объясняет, что глобальное потепление, быстрый прирост мирового населения, увеличение численности среднего класса при посредстве глобализации привели к возникновению опасно нестабильного мира — «жаркого, плоского и многолюдного». Кроме того, автор показывает, как те же причины, по которым люди бездумно губят природу, спровоцировали и мировой финансовый кризис. Книга «Жаркий, плоский, многолюдный» — классическая работа Томаса Л. Фридмана, не признающая авторитетов, критическая и обращенная в будущее.

Ушаков, Е. В. Введение в философию и методологию науки : учебник для вузов / Е. В. Ушаков. — 2-е изд., перераб. и доп. — М. : КноРус, 2011. — 584 с. — Гриф УМЦ «Классический учебник». — ISBN 978-5-406-01781-4.

Представляет собой базовый вводный курс, содержащий такие темы современной философии науки, как логико-методологический анализ научного познания; особенности гуманитарных наук; научное творчество; наука и глобально-цивилизационные процессы; этика науки; наука как социальный институт и взаимоотношения науки с другими социальными сферами; история науки; наука и культура. Для студентов естественнонаучных и гуманитарных специальностей, аспирантов, сдающих кандидатские экзамены по философии науки. Может использоваться для подготовки студентов по программе общественных дисциплин, также будет полезен философам, ученым и всем, кто интересуется проблемами науки и ее ролью в современной жизни.

Дао дэ Цзин. Книга о Пути и Добродетели. — М. : АСТ, 2011. — 384 с. — ISBN 978-5-17-067069-7.

Цивилизация Запада учит своих детей, что жизнь — это поле битвы, где ты должен быть первым или смириться с тем, что тебя затопчут. Таковы базовые правила взрослой игры мира европейских ценностей. Иное дело — Восток. Если ты устал от погони за ускользающим зверем — остановись, сядь у края тропинки и жди. Если Дао угодно, зверь сам придет к тебе, а если нет — зачем тогда бегать? Говорят, конфуцианство — это одежда китайца, а Дао — его душа. Загляните в Дао; возможно, Вы обнаружите там самого себя.

Чаадаев, П. Я. Философические письма. Апология сумасшедшего / П. Я. Чаадаев. — М. : АСТ, 2011. — 254 с. — ISBN 978-5-17-072395-9.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) — русский мыслитель и литератор, участник войны 1812 года. В своих трудах соединил вопросы, волновавшие и славянофилов, и западников. «Философические письма» (1829—1831 гг.) — главное его сочинение, размышления об отлученности России от всемирной истории, о духовном застое и национальном самодовольстве, препятствующих осознанию и исполнению ею предначертанной свыше исторической миссии. «Письма» Петра Чаадаева произвели на тогдашнее русское общество впечатление разорвавшейся бомбы.