

# ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 177

**В. А. ЕВДОКИМОВ**

Омская гуманитарная академия

## ПОИСК КОНСЕНСУСА В УСЛОВИЯХ МОРАЛЬНОГО ПЛЮРАЛИЗМА

В статье анализируются возможности поиска консенсуса в условиях морального плюрализма, особенности влияния на этот процесс ценностей, производственных отношений, общеобязательных правил, регулирующих поведение людей. Автор рассматривает усилия, предпринимаемые управляющими и управляемыми и направленные на обеспечение благополучия, стабильности, безопасности в российском обществе, а также исследует противоречия, препятствующие его движению к принятию решений на основе общего согласия. Статья может быть интересной для исследователей социально-политических процессов, а также возможностей кооперации свободных граждан и гармонизации их отношений.

**Ключевые слова:** консенсус, моральный плюрализм, общество.

Распространение морального плюрализма в России сопровождается выявлением многочисленных противоречий. С одной стороны, он отражает динамику развития, гибкость реагирования общества на вызовы глобализации. С другой стороны, размываются критерии оценки действий, соответствующих требованиям нравственности или отражающих пренебрежение к ней. В отборе норм поведения и идей, способных объединить большинство граждан и приблизить достижение консенсуса, участвуют управляющие и управляемые, на поиск его влияют производственные отношения, соответствующие степени развития производительных сил общества, общеобязательные правила, устанавливаемые государством, и разнообразные ценности.

Мораль, согласно одному из распространенных подходов, трактуется как способ регуляции поведения людей, основанный на представлениях общества или отдельных социальных групп о добре и зле, справедливом и несправедливом, она подводит человека к пониманию собственного предназначения. Определяется термин и как система взаимных обязательств, которые возлагают на себя граждане, составляющие одно сообщество, и как теория взаимоотношений с другим, философия «общения» (М. Бубер, Э. Левинас). В свою очередь общественная мораль, как подсистема, разновидность, воспринимается в качестве совокупности норм и нравов, фиксирующих общее благо индивида (А. А. Гусейнов), или набора стандартов, соответствующих тем

ролям, которые он исполняет в различных сообществах — от семьи до национального государства [1, с. 7]. Функцией этого объединения норм и нравов считается интеграция, которая осуществляется на основе равенства и рефлексии, связанной с отвращением к эксплуатации и угнетению [2, с. 159].

Общественная мораль, расцениваемая в современную эпоху как итог совместного участия в определении ценностей и ориентир на интеграцию, базируется на представлениях о нравственности, приемлемых для отдельных личностей, нормах, связанных с обеспечением безопасности и сохранением собственности, свободой в поведении и отстаиванием интересов, создает благоприятные условия для поиска консенсуса. Но движение к нему связано с преодолением многочисленных препятствий. В современном обществе ощущим кризис морали, нравственные ценности не являются общепризнанными. К числу абсолютных требований некоторые исследователи относят лишь одно: не твори зла (Р. Г. Апресян).

Предполагается, что в эпоху постмодернизма люди способны самостоятельно вынести моральное суждение и определить свое поведение. Навыки существования в условиях разнообразия нравов они черпают в опыте предшествующих поколений. Еще в период средневековья каждое сословие следовало определенным нормам поведения. А в XIX веке, как отмечал Ф. Энгельс, в обществе были представлены три морали: христианско-феодалная, современная буржуазная и пролетарская [3, с. 94–95]. Сегодня плюрализм — явление многообразное, богатое оттенками, смыслами. Философы признают его характерной чертой постмодернистского общества, исходя из того, что глобализация знаменует конец больших социальных групп [4, с. 128], набирают силу многообразные неполитические движения — правозащитные, экологические, феминистские.

В современном обществе нормы нравственности теряют императивный характер, попытки навязать кому-то моральные и неморальные ценности не одобряются. Вследствие этого упрощается отношение людей к таким понятиям, как чувство долга, отказ участвовать в несправедливых делах. Одни из моральных норм (гуманность, правдивость, справедливость, свобода и охрана свободы выражения мнений) и неморальных (состязательность, юмор, видное положение, осведомленность, обратная связь, инициативность, любопытство) предписывают людям не творить зло. Другие позволяют им пренебрегать этой необходимостью.

С потерей нормами нравственности императивного характера социологи связывают возникновение «сравнительно нового для России явления» — мультиморальности, когда люди существуют в рамках своей матрицы, признают право других людей жить по их собственным законам [5, с. 10]. Тем самым они проявляют не только терпимость или безразличие, но и стремление исключить угрозу собственному благополучию. Те, кто чтят неморальные или аморальные ценности, могут проявлять враждебность в отношении несогласных с ними. Условия для мультиморальности создаются благодаря возникновению производств, становлению профессий, а также одобрению обществом успехов, достигаемых людьми в социальной сфере (статус, обладание собственностью, регулярное информирование общества об атрибутах благосостояния), несмотря на то, что ими могут быть использованы способы, не согласующиеся с нормами нравственности. Суще-

ствующие в правовом пространстве пробелы дают возможность гражданам нарушать законы, развивая негативную инновационность, а социально-альтруистические инициативы воспринимаются обществом как исключение [6, с. 30].

Возможен ли в этих условиях моральный консенсус, важный в той же степени, в какой естествен плюрализм, для обеспечения благополучия, стабильности, безопасности? Основоположник либерализма Д. Локк полагал, что независимость индивидов не может выступать исходным фактом их бытия, таковым является нравственный закон, скрепляющий общество, предоставляющий возможность для гармонизации интересов людей и не позволяющий ему распасться. Моральный консенсус создает основание жизни, включая бытие государства, достигается погашением различий, а не взаимным признанием их важности, имеет жесткие границы [7]. Что касается граждан современной России, то ими важность погашения различий не осознана. Поиск согласия осложнен разрывом в качестве жизни и доходах людей, диспропорциями в развитии регионов, избирательностью в применении законов, отсутствием равноправия в политической конкуренции, а также конфликтами ценностей. Достижение устойчивого соглашения между членами общества относительно перечня вопросов, стоящих на повестке политической дискуссии, может быть отдалено и под воздействием волн иммиграции, как это происходит в США, где для тех, кто пополняет ряды граждан страны, ничего не значат американские святыни [8, с. 238]. Однако поиск гражданами любой страны того, что сближает их, ускоряется в экстремальных условиях, когда влияние производственных отношений, обязательных правил поведения, устанавливаемых государством, а также действия управляющих и управляемых фокусируются на стремлении к интеграции во имя выживания общества (военный конфликт, экологическая или техногенная катастрофа, несущая угрозу населению).

Мышление представителей многих социальных групп, не желающих существовать и действовать в «жестких границах» морального консенсуса, ориентировано не на осознание важности погашения различий, а на обоснование неизбежности выбора той или иной линии поведения, граничащего с нарушением законов, и оправдание его. Вследствие этого формируются нравы, нормы поведения, одобряемые социальной группой, но осуждаемые общественной моралью. Людями руководят разнообразные мотивы (обеспечение материальными благами, жильем, интересной работой), не связанные с высшими ценностями. Зло, совершаемое в отношении других, воспринимается как благо для себя, своих близких или участников какого-либо объединения. Участники забастовки, создающей неудобства в сфере транспортного обслуживания населения, стремятся добиться повышения заработной платы, улучшения условий труда. Они убеждены в том, что их действия не только воспринимаются как благо для конкретных людей, но и способны компенсировать производимое зло.

Индивид, так же как социальная группа, часто предпринимает попытки обосновать логичность несправедливого поведения. Его определяют обстоятельства, в которых совершается поступок. Они играют для человека главную роль в процессе самооправдания, как бы затеняют поведение, содержащее элемент зла. Он объясняет свой несправедливый поступок несовершенством закона, низким уровнем жизни,

отсутствием возможностей вырваться из замкнутого круга острых проблем (малая зарплата, отсутствие жилья или проживание на окраине крупного города). Впрочем, и высокий уровень благосостояния может стать причиной нарушения приличий, если человек не намерен терять высокий статус, весомые полномочия, ради сохранения их совершает подлог, компрометирует конкурентов. Учитывая, что в современном социуме способность нравственности содействовать совершенствованию общественных отношений, достижению справедливости подвергается критике, многие люди разуверятся в том, мораль, как наиболее часто подвергающийся изменениям вид социальных норм, продолжает воплощать высшие ценности, а остальные подлежат ее суду.

Укрепить сомнения индивидов в возможностях ее воздействия на общество и ускорить деформацию нравственных норм или, наоборот, приблизить достижение консенсуса способны экономические реалии. С одной стороны, система профессиональной деятельности, как полагает немецкий социолог Р. Мюнх, образует зону взаимопроникновения экономики и морали. В качестве связующего звена эта система привносит императивы в мораль, ее компонентом становится расчет. Сопряженные с ней требования исполняются в условиях экономических возможностей. Мораль подчиняется диктату, поскольку ставит в центр общественной жизни умножение и распределение благосостояния [9], что часто приводит к превалированию материальных потребностей над духовными.

С другой стороны, благоприятными условиями для поиска согласия являются повышение уровня жизни, сокращение безработицы, формирование профессиональных кодексов, являющихся компонентами общественной морали. Социальные группы (профессиональные, корпоративные), тяготея к стабильности и устойчивости в регулировании поведения людей, реагируют на то обстоятельство, что нормы нравственности часто подвергаются изменениям. Разрабатываются кодексы чести, комитеты по этике создаются в парламентах, университетах, лечебно-профилактических учреждениях, журналистских организациях. Определяются нормы поведения людей, призванные содействовать повышению их профессионализма, обеспечить лояльность и сформировать представления публики о корпорациях как о цивилизованных субъектах экономики. Однако то, что является добром для предприятия, может оказаться злом для общества. Кодексы правил поведения не мешают части профессионалов пренебрегать системой взаимных обязательств, принятых гражданами, а корпорациям — совершать аморальные действия, способствующие загрязнению окружающей среды. Предприятие, производящее товары низкого качества, но представляющее их в качестве добротных, настраивает работников на следование внеморальным или аморальным нормам.

Не меньшее влияние, чем экономические реалии, на определение «жестких границ» консенсуса оказывает государство. Г. В. Ф. Гегель и другие представители немецкой классической философии полагали, что оно должно быть наделено особой нравственностью, так как выражает волю и интересы большинства граждан. Однако Д. Локк обосновал внеморальность политики. По его мнению, государственная машина становится средоточием безразличного интереса в отношении вещей и людей [7]. Философом И. А. Ильиным государство также не

рассматривается как действительность нравственной идеи [10, с. 254]. Оно предлагает обществу ценности в стремлении к какой-либо цели (реформа отрасли жизнеобеспечения, мобилизация людей на выполнение важного проекта), применяет санкции, если пренебрежение моралью соединяется с нарушением закона.

Право не только отражает эти санкции, но и способно усилить воздействие государства на поиск консенсуса. Хотя, как отмечено выше, пробелы, имеющиеся в правовом пространстве, дают людям возможность нарушать постановления, принятые органами власти, тем не менее, законодательство способно закрепить моральные нормы. Семейный кодекс РФ, определяя права и обязанности супругов, ориентирует их на цивилизованные, нравственно чистые отношения. Закон РФ «О средствах массовой информации» обязывает журналиста уважать права, законные интересы, честь и достоинство граждан. Однако, несмотря на предпринимаемые государством попытки объединить социальные группы с помощью идей, ценностей, правовых норм, поиск морального консенсуса в условиях избирательности в применении законов, несоответствия действий органов власти провозглашаемым ими идеям о незыблемости нравственных устоев, благоразумии, заботе о благе ближнего не увенчался успехом.

Противоречивы и подходы масс-медиа, обладающих значительными возможностями воздействия на поведение людей, к оценке целей и задач журналистики в свете нормативных образов. С одной стороны, социально ответственная пресса, следующая профессиональным стандартам в информировании граждан, обеспечивающая точность и объективность распространяемых материалов, соблюдающая правовые нормы, избегающая провоцирования беспорядков, стремится создать условия для сближения представлений социальных групп о нравственных нормах. С другой стороны, на масс-медиа влияют собственники, главное в деятельности которых — получить прибыль. Вследствие этого журналистские материалы вытесняются продуктами, относящимися к связям с общественностью, рекламе, телевидение постепенно превращается в ветвь шоу-бизнеса. Рассказывая публике о чьем-либо благородстве, пресса в то же время не избегает героизации преступников. Более того, за одни и те же действия человек может быть возвеличен или осужден ею.

Внести ясность в процесс поиска морального консенсуса, устранить путаницу в осмыслении норм нравственности может интеллектуальная элита. Но ее потенциал не реализуется в этой сфере. Во-первых, далеко не всех представителей элиты относят к создателям нового. В глобальную эпоху она, с точки зрения А. С. Панарина, тяготам и рискам собственного поиска предпочитает имитаторскую и плагиаторскую активность, связанную с заимствованиями. Лидерские позиции заняли не те, кто самоотверженно занимались творческим трудом, а те, кто стал специализироваться в области культуры досуга, постигнув его гедонистические потенции [11]. Во-вторых, конструктивная позиция элиты по поводу актуальных событий и социально-политических явлений не всегда становится широко известной. В России чаще всего массам доступны мнения тех ее представителей, которые обслуживают власть.

Влияние внеморальных ценностей на поиск консенсуса столь же противоречиво, как и воздействие управляющих и управляемых на этот процесс. С одной стороны, состязательность стимулирует, напри-

мер, масс-медиа на поиск актуальной информации, интересующей большинство граждан, но скрывае-мой от них субъектами политики. С другой стороны, эти ценности часто заменяют нравственные. В социальной сфере индивид может оценивать действия других людей на основе моральных норм, однако сам не проявляет разборчивости в выборе средств, с помощью которых достигает цели. В социально-политической сфере любая идеология может защищать некоторые внеморальные или аморальные цели и ценности, за которыми стоят частные, своекорыстные интересы (Л. В. Максимов), и одновременно способствовать улучшению жизни конкретного общества (ограничение приема на работу иммигрантов в интересах коренных жителей страны).

Успех в поиске консенсуса зависит и от того, соблюдается ли равновесие между внеморальными ценностями и высшими, в которых воплощена нравственность. Если преобладают первые, то общество, подверженное влиянию сиюминутных предпочтений и дающее волю слабостям, может скатиться к беззаконию. Если предпринимается попытка навязать людям нормы, которым следует какая-либо социальная группа, то возможны проявления экстремизма и внеморальных представлений и применяются жесткие меры реагирования в отношении каких-либо лиц, осуждаемые с точки зрения нравственности.

Новой силой, способной отразить богатство разнообразных явлений и процессов, контролировать выполнение согражданами моральных правил, стали некоторые интернет-сообщества. Они обеспечивают открытость социальной жизни, информируя публику об отступлении индивидов от норм деятельности государственных и муниципальных служащих, о действиях тех, кто претендует на привилегии, игнорируют нравственные императивы. Благодаря гражданственности представителей сетевых объединений, их осведомленности, оперативности распространения ими материалов, связанных с гуманистическими ценностями, сократились возможности субъектов социально-политического процесса скрыть от граждан нарушения законов, другие злоупотребления.

Таким образом, система взаимных обязательств в обществе вырабатывается в условиях взаимодействия разнообразных форм нравственной жизни. Образование этой системы может идти тем быстрее, чем в большей степени власти, обществу, социальным группам, имеющим различные интересы, свойственны терпимость, взаимная приспособляемость, способность допустить существование моральных норм, которым люди подчиняются без обсуждения, готовность к принятию решений на основе общего согласия во имя благополучия и безопасности

граждан. При голосовании на выборах главы государства индивиды оказывают предпочтение личностям, предлагающим разные пути развития страны, однако избирателей объединяет общий интерес: они желают процветания Отечеству. Для достижения взаимопонимания в целом ценно обладание большинством граждан культурой, осознание ими того, в чем заключается общее благо для каждого индивида. В обществе, не склонном к следованию универсальным ценностям и нормам, успешный поиск морального консенсуса сопровождается снижением напряженности, оздоровлением политического климата, содействует кооперации свободных граждан и гармонизации их отношений.

#### Библиографический список

1. Апресян, Р. Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) [Текст] / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. — 2006. — № 5. — С. 3–17.
2. Парсонс, Т. Система современных обществ [Текст] / Т. Парсонс. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 266 с.
3. Маркс, К. Сочинения [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М.: Госполитиздат, 1961. — 2-е изд. — В 50 т. — Т. 20. — 854 с.
4. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну [Текст] / У. Бек. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 384 с.
5. Горшков, М. К. Реформы в зеркале общественного мнения [Текст] / М. К. Горшков // Социологические исследования. — 2011. — № 10. — С. 3–11.
6. Волков, Ю. Г. Креативное общество как цель российской модернизации [Текст] / Ю. Г. Волков // Социологические исследования. — 2011. — № 11. — С. 25–32.
7. Локк, Д. Сочинения [Текст] / Д. Локк. — М.: Мысль, 1988. — В 3 т. — Т. 3. — 668 с.
8. Тейлор, Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами [Текст] / Ч. Тейлор // Современный либерализм. — М.: Прогресс-Традиция, 1998. — С. 219–248.
9. Munch, R. Understanding Modernity [Text] / R. Munch. — L.: Routledge, 1988. — 358 p.
10. Ильин, И. А. Путь духовного обновления [Текст] / И. А. Ильин // Путь к очевидности. — М.: Республика, 1993. — С. 257–267.
11. Панарин, А. С. Народ без элиты [Текст] / А. С. Панарин. — М.: Алгоритм, 2006. — 352 с.

**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 24.05.2012 г.

© В. А. Евдокимов

## Книжная полка

ББК 60.5/П12

Павленок, П. Д. Социальная работа с лицами и группами девиантного поведения : учеб. пособие для вузов по специальности «Социальная работа» / П. Д. Павленок, М. Я. Руднева. — М.: ИНФРА-М, 2010. — 183, [1] с. — (Высшее образование). — Библиогр.: с. 182–184. — ISBN 978-5-16-003790-5.

В учебном пособии рассматриваются теоретико-методологические проблемы социальной работы с лицами и группами девиантного поведения. Рекомендуются студентам, аспирантам, преподавателям, научным сотрудникам, практическим социальным работникам, а также всем, кто интересуется данной проблематикой.



## КАТЕГОРИЯ СИНЕРГИИ В ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В предлагаемой статье синергия рассматривается как основная категория мистического религиозного опыта и всего православного богословия в целом.

**Ключевые слова:** синергия, православие, благодать, свобода.

В последние два-три десятилетия в научных публикациях, как правило, далеких от философии, часто используется понятие синергии. Например, в «Словаре медицинских терминов» указывается, что термин «синергия (синергизм)» появился как наименование варианта реакции организма на комбинированное воздействие двух или большего количества лекарственных веществ, характеризующийся тем, что это воздействие превышает действие, оказываемое каждым компонентом в отдельности. «Социологический словарь» определяет синергию как «1. Совместное действие; взаимодействие различных потенциалов или видов энергий в целостном действии. 2. Совместный труд во всех областях человеческой деятельности как основа общности. 3. Незапланированное и неосознаваемое в качестве такового сотрудничество индивидов, преследующих собственные цели, но действующих при этом в одном направлении, т.е. как соц. группа» [1]. В «Бизнес-словаре» синергия рассматривается как «рост эффективности деятельности в результате слияния компаний по сравнению с деятельностью до объединения» [2]. «Экономический словарь» дает следующее определение: «Синергия — условие, состоящее в том, что общий результат превосходит сумму сложных эффектов; при синергическом слиянии стоимость после слияния превосходит сумму стоимостей отдельных компаний до слияния» [3]. Первая попытка представления синергизма как экономического явления принадлежит американскому ученому Игорю Ансоффу (60-е годы XX столетия). Характерно, что он рассматривал синергизм исключительно в контексте обстоятельств, связанных с диверсификацией на предприятии (расширением профиля деятельности, расширением разнообразия и разнонаправленности производства продукции или услуг). Классической «сферой обитания» синергии стала и продолжает считаться такая диверсификация. То есть термин «синергия» в значении суммирующего эффекта используется сегодня в различных областях знания.

Но, оказывается, и медицина, и экономика, и социология используют понятие, которое уже много веков существует в истории религии. Синергия (гр. — сотрудничество, содружество) — концепция православного богословия, утверждающая необходимость «сотрудничества», сообразованности, согласованного лада между Божественной энергией (благодатью) и энергией человека (волей) в деле спасения, соединения человека с Богом. Философский словарь дает следующее определение синергии — это «совместное действие; взаимодействие различных потенциалов или видов энергий в целостном

действии. В теологии — соучастие человека в искупительных делах Божьих» [4].

В условиях все возрастающего интереса к истории православной религии, к вопросам влияния религии на развитие русской культуры в целом обращение к понятию «синергия» представляется актуальным и плодотворным. Кроме того, именно категория синергии явилась одним из первых расхождений между западным и восточным христианством, став православным ответом на вопрос о роли свободной воли и Божественной благодати в деле спасения человека.

Споры о приоритетной роли благодати или свободы начались еще в первой трети V века в связи с учением Пелагия. Хотя споры имеют очень давнюю историю и представленные в них подходы и сегодня не могут претендовать на окончательное решение проблемы свободы, все же содержание этих споров и сейчас, «во времена триумфа раскрепощенности наших граждан в выборе образцов социального роста и поиске личного места в жизни» [5], актуально как никогда.

Если западная церковь спорила об отношении благодати к свободе (приписывая благодати решающую роль и практически полностью отрицая активное свободное человеческое участие в деле спасения, или наоборот), то восточное богословие нашло и определило третий путь в решении этих споров. Такое для латинского склада ума «не поддающееся описанию третье решение» есть православное учение о благодати и свободной воле, позднее ставшее известным под именем *синергии* — «сотрапачания» Божественной благодати и человеческой свободы.

Прежде чем вести разговор о возможных решениях спорной проблемы и, следовательно, о «судьбе» категории «синергия», необходимо определиться с пониманием предмета спора, а именно: рассмотреть понятие благодати в свете Священного Писания. «Полный православный богословский энциклопедический словарь» дает следующее толкование благодати: «слово благодать употребляется в Св. Писании в двух главнейших значениях: 1) свойство Божие, проявляющееся в отношении к падшему человеку и выражающееся в даровании ему спасения; 2) сила Божия, которой совершается спасение человека» [6].

Иерей О. Давыденков в своем «Догматическом богословии» также дает подробный анализ учения о благодати с точки зрения Священного Писания. Как пишет О. Давыденков, древние греки и римляне словом «благодать» выражали понятия о приятных свойствах лица или предмета. Второе понятие, выражаемое этими словами, связано с чувствами,

которые эти предметы или лица возбуждают в окружающих людях (такие душевные состояния, как сочувствие, благоволение, милость, милосердие, благодарность).

В древнееврейском языке, языке Ветхого Завета, слово «благодать» используется для обозначения симпатических чувствований, возникающих между людьми, таких, как благосклонность, благорасположение. Нередко это слово выражает отношение Бога к человеку: «Ной же обрел благодать пред очами Господа Бога» (Быт. 6, 8).

В Новом Завете слово «благодать» употребляется иногда применительно к людям и отношениям, которые складываются между ними. Например, песнь ангелов при рождении Христа: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2, 14), т.е. благорасположенность людей друг к другу. Иногда этим словом в Новом Завете обозначаются некие блага, причем не только духовные, но и те материальные, которые имеют духовное значение. В частности, апостол Павел этим словом называл пожертвования, которые он собирал для Иерусалимской церкви.

Но чаще всего в Новом Завете слово «благодать» используется для выражения отношения Бога к человеку, в этом случае оно имеет два смысла. Во-первых, это слово может употребляться в значении Божественного свойства и сближается с понятием милости, т.е. выражает любовь Бога к падшему человечеству, которое не заслуживает Божественного к себе благорасположения. Пример такого употребления слова «благодать» в Священном Писании: о Пресвятой Богородице сказано, что она «обрела благодать у Бога» (Лк. 1, 30).

Во-вторых, слово «благодать» может означать Божественную любовь и милость, изливающуюся на людей в форме живой и деятельной силы, которая возрождает их и помогает им в спасении. Когда речь идет о благодати во втором смысле, т.е. как о Божественной силе, действующей на человека и в человеке, слово «благодать» часто заменяется словом «сила». Незадолго до Вознесения Господь сказал ученикам: «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян. 1, 8).

Таким образом, и в «Православном словаре» и в работе О. Давыденкова о благодати говорится в широком и узком смысле слова. В широком значении благодать — свойство Божие, которое «... от вечности принадлежит Богу, как предопределение или благоволение о спасении. Действие ее начинается с самого грехопадения, выразившись в даровании обетования искупления, и проявляясь во всей ветхозаветной истории как любовь к падшему человеку. Обладая свойством благодати, Бог слышит молитву взывающих к нему. Действие благодати сказывается и в том, что Бог прощает кающегося грешника и дарует ему жизнь». В узком значении о благодати говорится как о силе, освящающей и спасающей человека: «Со всей полнотой благодать как сила Божия, возрождающая человека, раскрывается в Новом Завете. Здесь она является как божественная сила, обитающая в человеке и действующая в нем настолько могущественно, что в состоянии сделать несравненно больше, чем можем мы сами желать» [6, с. 338].

По вопросу об отношении этой силы — Божественной благодати, освящающей и спасающей человека, к свободе и велель в западном христианстве споры на протяжении столетий. Споры эти, как уже было сказано, начались в V веке, когда британский

монах Пелагий прибыл в Рим. После того благочестия, которое он наблюдал у себя дома, в захолустной в то время Британии, его поразило падение нравов в древней столице Империи. При этом христианами, предававшими всевозможным порокам, обычно оправдывали себя расслабленностью и немощью человеческого естества, его склонностью ко злу вследствие первородного греха. Исходя из этого и основываясь на своем личном опыте, Пелагий сделал вывод, что учение о первородном грехе является нравственно порочным, поскольку фактически оправдывает безнравственность и личную безответственность человека в духовной жизни. В Риме Пелагий выступил со своим учением, суть которого сводилась к двум положениям: во-первых, к отрицанию реальности первородного греха и повреждения человеческой природы, так как это учение вредное в нравственном отношении, потому что убивает в людях стремление к борьбе с грехом; во-вторых, к признанию опорой нравственной энергии христианина учения о свободной воле.

Как замечает иерей О. Давыденков, «фактически здесь отрицается необходимость для спасения благодати в смысле особой силы Божией, действующей в человеке. Саму по себе эту силу, ее действительность, Пелагий не отрицал, но он отрицал ее для спасения. По учению Пелагия, эта благодать лишь помогает сделать то, что при соответствующих усилиях можно осуществить и без нее» [7].

И если Пелагий был осужден за свое учение как еретик, то блаженный Августин Иппонский и сегодня почитается на западе как один из величайших отцов церкви и как великий «Учитель благодати», в учении которого благодать рассматривается как сила, внешняя по отношению к человеку и устраняющая его свободу. Так же как и у Пелагия, крайности учения Августина были обусловлены особенностью его духовного пути. Блаж. Августин вел в молодости жизнь достаточно греховную и, даже уверовав во Христа, долгое время не мог оставить путь греха. Обращение от греха к праведной жизни произошло для самого Августина совершенно неожиданно и было воспринято им как действие Божественной благодати, совершившееся помимо его собственной воли. Исходя из своего субъективного опыта, Августин сделал вывод, что свободная воля в деле спасения не играет вообще никакой роли, так как после грехопадения свободной воли у человека в строгом смысле нет. Спасение совершается исключительно всемогущим действием Божественной благодати.

Такие крайности в оценках благодати и свободной воли были чужды восточным отцам. Согласно восточной святоотеческой традиции, образ Божий в человеке после грехопадения поврежден, он требует очищения, но не уничтожается. О крайностях учения как Пелагия, так и Августина писал В. Н. Лосский: «Основное заблуждение Пелагия заключалось в том, что он перенес тайну благодати в область рассудка, где сущности духовного порядка — благодать и свобода — превратились в два смежных понятия, которые нужно было согласовать, как два чуждых друг другу предмета. Блаж. Августин в своей полемике против пелагианства последовал примеру своего противника» [8].

Каков православный взгляд на соотношение благодати и свободы? Первым, кто стал критиковать учение блаж. Августина и создал полное и подлинное восточное гармоничное учение о духовной жизни, отдающее должное и благодати, и свободе, был современник Августина — святой Иоанн Кассиан.

В своих прославленных «Уставах» и «Собеседованиях» И. Кассиан указывал, что на вопрос, что же первично: свободная воля или благодать, не может быть однозначного ответа, т.к. благодать «сотрудничает» со свободной волей, укрепляя ее и побуждая ко все большему усилию. В то же время он делал необходимый акцент на том, что без помощи благодати человек не может прийти к Богу, поэтому она сущностно необходима для спасения. Но его учение, которое, собственно, и есть учение православной церкви, было «некоей мистификацией» для латинского склада ума, что ярко видно из трактатов последователя блаженного Августина в Галлии — Проспера Аквитанского, который «напал» на преподобного Кассиана.

Именно Просперу послал Августин два своих последних антипелагианских трактата: «О предопределении святых» и «О даре постоянства»; в этих трудах Августин критиковал мысли преп. Кассиана, как они были представлены ему в кратком изложении, сделанном Проспером. После смерти Августина в 430 году Проспер выступил как защитник его учения в Галлии, и его первым и главным делом было написать трактат «Против автора «Собеседований», также известный под названием «О благодати Божией и свободной воле». Этот трактат есть не что иное, как опровержение знаменитого тринадцатого «Собеседования» Кассиана, в котором вопрос о благодати рассматривается наиболее подробно. Проспер находил, что в одной части своего тринадцатого «Собеседования» Кассиан учил «правильно» о благодати, т.е. точно так же, как и Августин. Но затем, обращаясь к Кассиану, Проспер продолжал, что у него нет согласия ни с еретиками, ни с кафоликами. Проспер упрекал Кассиана, что тот нашел некое, не поддающееся описанию третье решение, неприемлемое для обеих сторон.

Именно это «не поддающееся описанию третье решение» и есть православное учение о благодати и свободной воле, позднее ставшее известным как *синергия* — совместное действия Божественной благодати и человеческой свободы. Преп. Кассиан, верный полноте этой истины, выражает то одну ее сторону (человеческую свободу), то другую (Божественную благодать), а для Проспера это — «не поддающееся описанию противоречие». Приводя цитаты из Писания, Св. Кассиан учил: «Что это, сказанное нам, как не ... провозглашение и благодати Божией, и свободного произволения нашего, потому что человек, хотя может иногда сам собою желать добродетели, но чтобы исполнить желания сии, всегда нуждается в помощи Божией?» [9, с. 497]. «Многие спрашивают, когда в нас действует благодать Божия? Тогда ли, когда в нас обнаруживается доброе расположение, или доброе расположение тогда в нас обнаруживается, когда посетит нас благодать Божия? Многие, решая сей вопрос, преступили границы, от чего и впали в противоречия и погрешности» [9, с. 498]. «Итак, хотя благодать Божия и произвол человеческий, по-видимому, друг другу противны, но оба согласно действуют и в деле спасения нашего равно необходимы, если не хотим отступить от правил истинной веры» [9, с. 499].

Для христианского опыта и, в особенности, опыта монашеского, от которого говорит преп. Кассиан, вовсе нет «противоречия» в «сотрудничании» свободы и благодати; это только человеческая логика находит «противоречия», когда пытается понять этот вопрос слишком абстрактно и в отрыве от жизни. В конце тринадцатого «Собеседования» преп. Кассиан по-

казывает, что в своем учении он следует православным отцам, которые достигли совершенства сердца не суетным рассуждением на словах, а самим делом (таким упоминанием «суетных рассуждений» он позволил себе по-настоящему критиковать знаменитого епископа Иппонского); и заканчивает это «Собеседование», целиком посвященное синергии благодати и свободы, следующими словами: «Если же хитро-словесным мудрованием выведено умозаключение, противоречащее такому понятию, то его более надо избегать, нежели обнаруживать на разорение веры. По словам Св. Писания, не вера от понимания, а понимание от веры происходит: если не поверите, то и не уразумеете (Ис. 7, 9), потому что ум человеческий не может совершенно постигнуть, как Бог производит в нас все и вместе все усвоится нашей воле, о коей говорится: если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земные (Ис. 1, 19)» [9, с. 510].

Преданием восточной церкви всегда утверждалась синергия Божественной благодати и свободы человека: «Мы соработники (*senergoi*) у Бога» (1 Кор. 3, 9). Учение о спасении как о соработничестве связано с антропологией восточных отцов, для которых благодать не есть нечто внешнее, извне приданное человеческому естеству, она укоренена в самом акте сотворения человеческой природы.

Для лучшего понимания проблемы соотношения благодати и свободы, и, следовательно, категории синергии, необходимо определить более точно христианское понятие свободы. Во-первых, под свободой понимается формальная свобода, т.е. возможность выбора из нескольких возможностей, в том числе и выбора между добром и злом. Формальная свобода неистребима в человеке и сохраняется в любой ситуации. Во-вторых, говорится о свободе нравственной, под которой понимается возможность следовать своему выбору и реализовать то, что выбрал. Такая возможность у человека всегда ограничена: греховный мир и падшее естество различными способами ограничивают человеческую свободу. Об этой несвободе человека говорит ап. Павел: «Желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оное, того не нахожу, доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю». (Рим. 7, 18–19). Именно эту свободу имел в виду Иисус Христос, когда говорил: «Познайте истину, и истина сделает вас свободными». (Ин. 8, 32). Когда говорится, что благодать не упраздняет человеческой свободы, то имеется в виду формальная свобода. Благодать формальной свободы не упраздняет, она лишь способствует реализации выбора, укрепляет человека, помогает ему двигаться в выбранном направлении, или, наоборот, тормозит его деятельность, если выбор оказывается неправильным, не соответствующим воле Божией.

Таким образом, субъективные условия спасения состоят в направленности человеческой воли к Богу и открытости сердца к принятию благодати. Господь говорит: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною». (Апок. 3, 20). Об этом говорил преп. Макарий Египетский в своих «Духовных беседах»: «Воля человеческая есть как бы существенное условие, если нет воли, Сам Бог ничего не делает, хотя и может по свободе Своей» [10]. Так же учил и св. Иоанн Златоуст: «Благодать, хотя она и благодать, спасает пожелавших, а не тех, которые не хотят ее и отверщаются от нее, постоянно против нее воюют и противятся ей»; «Бог не принуждает никого, если Он хочет, а мы не хотим, то спасение

наше невозможно не потому, чтобы хотение Его было бессильно, но потому, что Он принуждать никого не хочет» [11].

Таким образом, благодать не является силой, действующей в человеке непреодолимо. Мало того, восточные отцы утверждают, что человек может свободно направлять свою волю вопреки благодати. Эта мысль находит подтверждение в Священном Писании. Так, первомученик архидиакон Стефан обвиняет иудеев: «Вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы» (Деян. 7, 51). Ап. Павел предупреждает: «Когда услышите глас Его (Святого Духа), не ожесточите сердец ваших» (Евр. 3, 7–8), т. е. человек может в ответ на обращенный к нему призыв Божий ожесточить свое сердце. Примером того, что благодать не устраняет человеческой свободы, является проповедь Христа Спасителя, которую принимали далеко не все. Например, галилейские города, которые, несмотря на все усилия Спасителя, не покаяться.

Благодать — это присутствие в человеке Бога, и это присутствие требует от человека непрестанных усилий: «Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его». (Мф. 11, 12). Если человек ведет недолжный образ жизни, благодать Божия отходит от него, человек своей греховностью как бы вытесняет из себя Бога: «Наблюдайте, чтобы кто не лишился благодати Божией» (Евр. 12, 15). Т.е. благодать дается человеку не безусловно, а в зависимости от образа его жизни. Поэтому в образе мыслей восточных авторов благодать и человеческая свобода проявляются одновременно, и их взаимодействие и называется *синергией*. Конечно, благодати принадлежит преобладание в совершении спасения, но это никак не умаляет и значения человеческой свободы: для спасения необходимы как содействие благодати, так и свободное участие самого человека.

#### Библиографический список

1. Социологический словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://slovari-online.ru/word/социологический-словарь/синергия.htm> (дата обращения: 08.11.2011).

2. Бизнес-словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://lovvari-online.ru/word/бизнес-словарь/синергия.htm> (дата обращения: 08.11.2011).

3. Экономический словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://slovari-online.ru/word/экономический-словарь/синергия.htm> (дата обращения: 08.11.2011).

4. Философский словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://mirslouvrei.com/content\\_fil/sinergija-8009.html](http://mirslouvrei.com/content_fil/sinergija-8009.html) (дата обращения: 08.11.2011).

5. Пивоваров, Д. В. Целостный человек (христианская традиция) / Д. В. Пивоваров, В. Я. Нагевичене. — Екатеринбург : Изд-во УрГУ, 2005. — С. 3.

6. Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 1. — М. : Возрождение, 1992. — С. 338.

7. Иерей О. Давыденков [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://azbyka.ru/vera\\_i\\_neverie/o\\_boge2/davudenkov\\_dogmatika\\_1g\\_01\\_all.shtml](http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_boge2/davudenkov_dogmatika_1g_01_all.shtml) (дата обращения: 08.11.2011).

8. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.vehi.net/vlossky/index.html> (дата обращения: 08.11.2011).

9. Кассиан Иоанн Римлянин. Писания / И. Кассиан. — М. : АСТ, Минск : Харвест, 2000. — 799 с.

10. Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.hesychasm.ru/library/makari/besed1.htm> (дата обращения: 08.11.2011).

11. Собрание сочинений святителя Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.ispovednik.ru/zlatoust> (дата обращения: 08.11.2011).

**БЕРСЕНЕВА Татьяна Павловна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории.

Адрес для переписки: e-mail: [taniabers@list.ru](mailto:taniabers@list.ru)

Статья поступила в редакцию 22.12.2011 г.

© Т. П. Берсенева

## Книжная полка

ББК 60.5/Ф62

**Фирсов, М. В. Введение в профессию «Социальная работа» : учеб. пособие для вузов по направлению «Социальная работа» / М. В. Фирсов, Е. Г. Студенова, И. В. Наместникова. — М. : КНОРУС, 2011. — 223 с. : а-рис. — (Для бакалавров). — Библиогр. в конце тем. — ISBN 978-5-406-00915-4.**

Представлена современная проблематика социальной работы, имеющая актуальное значение для подготовки профессионалов в этой области. Учебный курс является систематизированным представлением о важнейших направлениях и характеристиках социальной работы как области познания и социальной деятельности в различных сферах человеческой жизни в условиях развития процессов глобализации, о ее соотношении со смежными областями познания. Большое внимание уделяется социальному работнику как субъекту изменения социальной реальности, его стратегиям помощи. Для студентов и преподавателей вузов, а также широкого круга исследователей общественных проблем.



## ГЕРМЕНЕВТИКА СУБЪЕКТА ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

**Введение такого понятия, как «субъект философствования» в философский обиход, в необходимость предполагает его прояснение. Представленный в работе опыт герменевтики субъекта философствования является попыткой выявления смыслов, задающих данному субъекту особый бытийный статус, а также понять бытие философии как процесс столкновения многообразных форм субъекта философствования.**

**Ключевые слова:** субъект философствования, человек, герменевтика, смысл, бытие, философия.

Само понятие «субъект философствования» оказалось возможным благодаря переосмыслению классического понятия «субъект» как альтернативы «объекту» в процессе познания. Преодоление трансцендентальности субъекта привело к тому, что субъекту вновь стали возвращаться жизненные черты. Как пишет И. В. Кузин: «Вопрос теперь ставится иначе: возможно ли в трансцендентальном субъекте обнаружить жизненные черты, что бы он не представлял собой «остекленелость души» [1].

Большую роль в возвращении «жизненности» субъекту сыграла «философия жизни». Именно с Ф. Ницше начинается неклассическое понимание субъекта — это уже не гносеологический субъект, обеспечивающий истинность и объективность познания, и не способность, или активность, отделенная от живого человека, скорее, по Ф. Ницше, это тотальная неразрывность мира и человеческой жизни. Г. Зиммель писал «жизнь есть непрестанная борьба против любой завершенности и формальной застылости» [2].

Наиболее радикально переосмыслил идею субъекта М. Хайдеггер. Он считал, что человек, избавившись от каких-либо предопределенностей, все-таки определяется экзистенциальным бытием. Так как он призван «исполнить истину бытия». Человек, по Хайдеггеру, оказавшись в экзистенциальных ситуациях, где ему открывается истина бытия, «призван заботиться о себе подлинном», а это означает, что человек обладает особой активностью — заботой о себе подлинном. Именно этот род активности характеризует его как субъекта философствования.

Особый вклад в появление понятия «субъект философствования» внесли структуралисты. М. Фуко, исследуя «дискурсы власти», попытался прояснить: «Если с трансцендентальным субъектом покончено, то из какого источника может взяться сопротивление?» [3].

В итоге, введенное М. Фуко понятие «сопротивления власти» явилось основанием для возрождения субъекта, обладающего силой сопротивления любой власти. Субъект появляется только в момент сопротивления. Поэтому пишет М. Фуко: «борьба за субъективность принимает вид права на несходство и вариативность, право на преобразование». Безусловно, «воскресший субъект» принципиально отличается от классического трансцендентального. Трансцендентальный субъект олицетворял собой всеобщность познавательных форм, а субъект у М. Фуко

олицетворяет собой активность — сопротивление всякой власти, и эта активность исключительно каждый раз своя, личная. Главное понятие, которым оперирует М. Фуко, это «субъективация», так он называет процесс, посредством которого складывается субъект из заданных возможностей организации некоего сознания. Субъект у Фуко как «властвующее, так и подчиненное (отданное во власть) лицо. Поэтому субъект по Фуко это, с одной стороны, обосновывающий, подчиняющий, а с другой — подчиненный специальным формам, делающим возможным конституирование самого субъекта». «Меня интересует способ, — писал М. Фуко, — каким субъект складывается активно через практики самости» [4]. Вслед за Фуко, можно сказать, что, в отличие от «субъекта власти», «субъект философствования» конституируется особой практикой, связанной с сопротивлением человека животности, косности, не-подлинности в самом себе. Эта практика и есть практика философствования, которая обретает смысл заботы «о себе подлинном, о себе мыслящем».

Однако здесь возникает главное противоречие: субъективация «субъекта философствования» — это субъективация не нейтрального индивида, который «отчеканивается» в качестве той или иной практики, человек изначально является «человеком философствующим», для которого «забота о себе подлинном» — это возможность открыть себя как подлинного, открыть свое присутствие в мире в качестве человека. Поэтому субъект философствования, это, прежде всего, «человек философствующий», сознательно осуществляющий «практику себя» — заботу о себе мыслящем, о себе подлинном, главным принципом субъективности здесь служит «сопротивление». У Фуко субъект обнаруживает себя благодаря сопротивлению любой власти. Субъект философствования обнаруживает себя благодаря сопротивлению присущей человеку «животности», «косности», не подлинности.

Субъект философствования на разных исторических этапах развития философии являет себя в разных формах, что создает проблему его обнаружения, так как трудно понять, имеем ли мы дело с философией или с чем-то иным. «Забота о себе подлинном» как особая человеческая практика появилась ещё в античной Греции, и первыми, кто ее осуществлял, были «мудрецы». «Первых философов называли мудрецами, среди них был и Фалес Милетский» (Аристотель).

Считалось, что мудрец — это тот, кто уже обладает мудростью. София — мудрость есть полнота и определенность истины и знания. «Она приобретает значение идеала, трансцендентной нормы и выступает как знание сверхчувственного знания» [5].

«Хотя они мыслят, разясняют, передают свои мысли, творят величайшую ясность, они — словно посвященные...Только тот, кто сам становится посвященным, может понимать и следовать понятию» [6].

Философами Пифагор называет «любящих мудрость», тех кто неудержимо стремится к мудрости, испытывает нехватку подлинности своего бытия. Философ — это тот, кто однажды оказался в «просвете бытия», осознал «зазор» между истиной и не истиной, подлинностью и не подлинностью, и потому не в силах отказаться от истины бытия. Он сознательно заботится о себе подлинном.

В средние века, в Западной Европе, в христианской философской традиции философ становится апологетом христианства. «Философствование в вере» — это особая забота о себе подлинном, когда разум вынужден смириться с верой, стать ее апологетом. Здесь философ как субъект философствования осуществляет «терапию души», чтобы она оставалась живой, а следовательно, могла воспринимать «слово божье» ни как застывшую истину, а как живую творческую силу, способную пробудить человека.

Только с появлением науки философия вновь возвращает свое авторитетное место, но теперь как «наука наук». Забота о себе подлинном здесь обретает несколько иной смысл. Субъект философствования теперь проявляет, прежде всего, «заботу о себе мыслящем» — заботу о своем уме. «Картезианское *sojito* — это не платоновское «эротическое» стремление к мудрости, это и не христианское «попечение о душе», это «открытие себя мыслящим и забота о себе мыслящем».

Для И. Канта истинный философ — это философ, чья забота о себе подлинном становится заботой о «своем разуме», как «законодатель» истины. И. Кант противопоставляет истинного философа «филодоксу», который заботится не о подлинном значении своего разума, а о «виртуозности» своего ума.

Для Гегеля субъект философствования — это философ, проявляющий особую творческую активность на поприще общего дела философии. Истинный философ выступает некой всеобщей формой окончательного освобождения от мнимого философствования.

Под мнимыми философами понимаются все те философы, кто не достигает всеобщего знания, а значит, и истины. «Забота о себе подлинном» здесь обретает форму «заботы об истине вообще», а истиной для данной эпохи стало всеобщее знание, лишённое всякой субъективности, иначе говоря, «просвещенное» забвение живого, конкретного человека и выдвижения на первый план идей: государство, история, общество.

Двадцатый век принципиально изменил субъекта философского мыслетворчества. Не случайно Ф. Ницше заметил, что в XX веке «народняется новый «род философов»: я отваживаюсь окрестить их небезопасным именем...эти философы будущего хотели бы по праву, а может быть и без всякого права, называться искусителями. Это имя само напоследок есть только покушение и, если угодно, искушение» [7]. Сегодня философ не вопрошает о себе подлинном, так как столкнулся с проблемой утраты

подлинности бытия человека вообще. «Современную ситуацию в абстрактно-схематичном ключе можно определить как тотальную утрату самой необходимости отсыла к какой бы то ни было подлинности вообще» [8]. Поэтому актуальным становится либо занять особое место в социально-ангажированном духовном пространстве либо разобраться в себе, своих индивидуальных экзистенциальных переживаниях. Иными словами, заняться поиском смысла своего существования.

Вообще, в современной философской литературе за понятием «философ» закрепилось представление, что это тот, кто выполняет определенную функцию — представляет философию в социуме, а также он ее и продуцирует, осуществляет. Иными словами, философ вместо «преображающего себя изнутри» превращается в обладающего набором внешних знаний, являясь «специалистом» в области философии.

Само понятие *специалист* применительно к философии свидетельствует о глубоком знании в какой-то одной «философской области», направлении. Но можно ли утверждать, что углубленное изучение какого-либо раздела, области, направления философии — это своеобразная форма заботы о себе подлинном?

Если учесть современную ситуацию, когда философ специалист становится виртуозно владеющим каким-либо методом исследования или знатоком одной области знания, он волей-неволей превратился в пусть определенно важный, но «винтик» чего-то общего. «...Ныне, — как отмечает В. Подорога специалист в области философии — это специалист по владению особым методом, а также специалист по пиару и знаток власти, так как выбор метода — это акт политический» [9]. Можно сказать, будучи специалистом, философ — это «философовед» (термин Ф. Ницше), отвечающий за свою область знания. Но субъект ли он в том смысле, который только и способен сохранить человека как человека философствующего?

Здесь важно то, что сохраняется ли в специалисте «человек философствующий», имеют ли место в его деятельности акты философствования, или иначе сохраняет ли он в себе страстное стремление — заботу о себе подлинном? Именно от этого будет зависеть, обнаруживает ли себя специалист-философ субъектом философствования.

Как правило, специалист осуществляет себя в профессиональной сфере. Философ *«профессионал»* — это человек, имеющий «философскую» профессию (это преподаватель философии, имеющий профессиональные знания, в области философии, владеющий методами философствования и преподавания философии. Профессионал представляет философию в социуме. Ведь он официально представляет «лицо философии». «Философия как профессия, — пишет В. Е. Семенов, — предполагает профессионализацию такого социального навыка, как чтение текстов. Занятие философией предполагает постоянное чтение текстов тех или иных философов, сравнение и сопоставление их... Производство философского знания, как правило, опосредовано апелляцией к философской классике, для философского суждения важно учитывать, что по тому или иному поводу сказал тот или иной философ, уже признанный философским сообществом как авторитет» [10]. Первым философом-профессионалом уже можно считать Аристотеля, создавшего систему философского знания и открывшего традицию ра-

боты с текстами предыдущих мыслителей. «До этого Гречия пела, говорила, слушала, но читала мало. Большие библиотеки появляются лишь при Птоломее. Аристотель один из первых в Греции стал много читать» [11]. Можно сказать, что аристотелевская традиция в некотором смысле и есть первая традиция профессиональной философии, так как Платон однозначно предпочитал устный диалог, задавание вопросов и умение на них живо отвечать. «Поэтому противостояние Платона и Аристотеля имело не только концептуальный характер, они задавали принципиально разные стратегии философского развития, и стратегия, предложенная Аристотелем, — развитие философии через систематическое толкование книг — взяла верх, показав свою большую эффективность. Поэтому именно Аристотель может рассматриваться как первый в истории философии философ-профессионал» [10, с. 48].

Профессиональный философ считает, что вместе в его точкой зрения, всегда есть и иные точки зрения, поэтому профессионал всегда аргументирует свою позицию. Профессионализм историчен. Еще Гегель указывал, что каждая эпоха узнает себя в своей философии, ибо последняя тождественна духу эпохи.

Компетенция исследователя-профессионала должна строиться на тех основаниях знания, которые признаются и являются авторитетными на данный исторический момент. Это дает право занять философии определенное место в культуре и социуме. И не просто место. «Сегодня, — как пишет В. Подорога, — речь идет о реальной борьбе за власть над распределением каких-то важных для научного сообщества или группы ресурсов, доступ к средствам массовой информации и т.п. Исследовательские программы пронизаны этими интересами, которые вряд ли могут иметь отношение к поискам истины» [9, с. 78].

Философ-профессионал не может оставаться вне этих социальных рамок, от этого зависит его *признание* в обществе. «Сегодня стала проблемой профессиональная идентификация в таких областях, как поэзия, философия, наука, потому что эти идентичности стали ценностью нагруженными... Категории «философ», «поэт», «ученый» — для обыденного сознания выступают великими воспитателями, и их невозможно прилагать ко всем, кто имеет соответствующее образование и соответствующий диплом... Но когда и внутри того же философского сообщества происходит подобная ситуация, то это уже признак профессиональной инфантильности. Когда страшно именовать себя философом, лучше сказать, что работаешь преподавателем философии» [10, с. 54]. И действительно, как отмечает А. А. Гусейнов, «не всякий профессионал, имеющий за плечами философский факультет престижного университета, может сказать о себе «Я — философ» и будет прав, так как образование и даже общественное признание еще не дают основание встать рядом с Платоном, Декартом, Кантом и др.» [12]. Интуитивно понимается, что, кроме блестящего образования, знания, должно быть еще нечто, что не дается никаким научением. Не случайно Ницше сказал о философах: «Подлинны философы суть повелители и законодатели, они говорят: Так должно быть! Они-то и определяют «куда» и «зачем» человека» [7, с. 335].

Ф. Ницше, деля философов на философов и философствователей [12, там же], как бы желал отделить подлинных и неподлинных. Именно профессионализм таит в себе возможность «маски»: будучи предста-

вителем научного сообщества, философ рискует потерять себя ведь научное сообщество — это особая сфера жизни, а значит, и игры масок, где «призвание заменяется «принуждением», а скорее условной «признательностью», где поиск истины — это поиск компромисса, здесь можно срастись с маской, а значит — умереть как субъект философствования. «Каждый сам творец своих масок. Как только пассивно примеряется чужая маска, начинается смешение с ней, растворение в маске, потеря себя, наконец, человек становится живым мертвецом и гибнет» [1, с. 179–180]. Именно маске противостоит «призванность», она не нуждается в маске, в ее открытости есть утверждение истины». Быть философом — это судьба (М. К. Мамардашвили). Когда случается акт философствования, философ в качестве субъекта может дать возможность исполниться себе и своему творению, а может поддаться напору «маски». Получается, что «маске» противостоит «призвание». Но что в таком случае есть «призвание», которое следует отличить от «признания»?

Заметим, что для автора «Так говорил Заратустра» было неважно, является он профессионалом в области философии или нет. Е. Косилова отмечает, что «философствование не связано с профессиональным философствованием, часто истинными философами являются дети, так что, по сути говоря, чтобы быть настоящим философом, совершенно не обязательно иметь диплом» [13]. Попробуем прокомментировать мысль, высказанную нашим соотечественником М. Мамардашвили, что «философия — это не профессия, а призвание» [14]. Какой смысл в данном случае вкладывается в понятие «призвание»? Когда нами утверждается, что субъект философствования — это философ, главной субъектной характеристикой которого является «забота о себе подлинном», то может показаться, что философы только и заботятся о себе. Однако забота эта далеко не эгоистическая, если речь идет о призвании.

Философ по призванию, прежде всего, отказывается «от любви к себе в философии» ради любви к самой философии как открывающей ему его подлинность. В своей «заботе о себе подлинном» философ «разделяет, берет на себя беспокойство или тревогу других людей» [15]. А это налагает на философа особую ответственность. «Философ, помнящий о своей ответственности, должен сотрудничать с глубинными силами жизни, к тому же с постоянным ощущением своей недостаточности, слабости, никогда он не должен позволять себе слыть оракулом» [15, там же]. Призванность философа — это ответ на «зов бытия» (Хайдеггер), призванный слышит зов бытия и откликается на него в акте философствования, и не важно, кто он — поэт, художник, ученый или дипломированный преподаватель философии, он оказывается «призванным бытием». И эта призванность открывает его в социуме, в пространстве культуры как субъекта философствования, осуществляющего заботу о себе подлинном.

Субъект философствования проявляется в разных формах, но только «призвание» позволяет философу, будь он специалист-профессионал или не профессионал, встать вровень с Платоном, Декартом, Кантом или Ницше и т.д., если ему удалось исполниться, быть, осуществиться, ответить на «зов бытия» своей жизнью и мыслью.

#### Библиографический список

1. Кузин, И. В. Философия в маске жизни / И. В. Кузин //

Философия и будущее цивилизации: тезисы докладов и выступлений VI Российского философского конгресса. В 3 т. — М., 2005. — Т. 3. — С. 622.

2. Зиммель, Г. Понятие и трагедия культуры / Г. Зиммель // Избранное в 2 т. — Т. 1. — М., 1996. — С. 145.

3. Фуко, М. Воля к истине. Потустороннее знание / М. Фуко. — М., 1996. — С. 196.

4. Фуко, М. Этика заботы о себе как практика свободы / М. Фуко // Вестник гуманитарной академии. Сер. «Философия». — 2007. — № 1. — С. 256.

5. Мазаева, О. Г. Философия. Об этимологическом основании превратностей ее судьбы / О. Г. Мазаева // На пути к новой рациональности. Методология науки. Вып. IV. Методология дополнительности: синтез рациональных и иррациональных методов и приемов исследования. — Томск, 2003. — С. 32.

6. Ясперс, К. Введение / К. Ясперс // Всемирная история философии. — СПб., 2000. — С. 182–189.

7. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Соч. в 2-х т. — М., 1980. — Т. 2. — С. 400–401.

8. Морева, Л. Введение в постмодернистическую ситуацию и некоторые выводы из нее. Репетиция / Л. Морева // Язык и текст. Онтология и рефлексия. — СПб., 1992. — С. 335.

9. Философия и литература: проблемы взаимных отношений (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. — 2009. — № 9. — С. 77–78.

10. Семенов, В. Е. Об оптимальных условиях производства и трансляции философского знания / В. Е. Семенов //

«Кредо»: теоретический журнал. — СПб., 2007. — № 1(49). — С. 46–47.

11. Доватур, А. Платон об Аристотеле / А. Доватур // Вопросы античной литературы и классической философии. — М., 1966. — С. 140.

12. Гусейнов, А. А. О философах и профессорах философии (беседа с членом-корреспондентом РАН А. А. Гусейновым) / А. А. Гусейнов // Вопросы философии. — 1998. — № 3. — С. 138–140.

13. Косилова, Л. Философия: призвание или профессия. [Электронный ресурс]. — URL: [http://sbiblio.com/biblio/archive/kosilova\\_filosofija/](http://sbiblio.com/biblio/archive/kosilova_filosofija/) (дата обращения 20.06.2012).

14. Мамардашвили, М. Проблемы сознания и философское призвание / М. Мамардашвили // Как я понимаю философию. — М., 1990. — С. 141–156.

15. Марсель, Г. В защиту трагической мудрости / Г. Марсель // Путь в философию. Антология. — М., 2001. — С. 243.

**ЗЕНЕЦ** **Нина Геннадьевна**, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии с курсом истории Отечества.

Адрес для переписки: e-mail: [df\\_zenec@mail.ru](mailto:df_zenec@mail.ru)

Статья поступила в редакцию 21.06.2012 г.

© Н. Г. Зенец

УДК 130.3

**Е. В. КУЗНЕЦОВА**

Набережночелнинский филиал  
«Университет управления «ТИСБИ»

## ИДЕНТИЧНОСТЬ СУБЪЕКТА: ТИПОЛОГИЯ ВИДОВ

**Автор статьи рассматривает проблему идентичности субъекта со стороны различных подходов отечественных и зарубежных исследователей. Она выделяет разнообразные виды идентичности в зависимости от того или иного общественно-исторического этапа существования человечества. Автор приходит к выводу, что для наиболее точного самоопределения современному субъекту необходимо сочетать все формы идентификации.**

**Ключевые слова:** идентичность субъекта, глобализация, трансцендентальная идентичность, виды идентичности, коммуникация.

Немало исследований процесса идентификации личности происходит на стыке ряда наук: философии, социологии, психологии, антропологии, этнографии, культурологии. И это не случайно, так как каждая из вышеперечисленных наук имеет свои парадигмальные установки и методологические принципы, что позволяет изучить различные составляющие процесса идентификации с различных позиций. Чем больше исследователей взаимодействуют друг с другом, тем более полным становится рассмотрение этой проблемы, ведь идентичность — это также результат многочисленных взаимодействий на культурном, этническом, лингвистическом и других уровнях. И мы в своей работе постараемся представить разнообразные подходы к проблеме самоидентификации личности, а также выделить виды идентичности.

Но прежде всего попытаемся методологически дифференцировать понятия «идентичность» и «идентификация». Отметим, что различия между ними носит не сущностный характер, а семантический и практический, так как за ними подразумевается одна и та же феноменологическая реальность. Как правило, первое — результат, второе — процесс.

В зависимости от социокультурных условий на разных исторических этапах существования человека мы выделяем следующие типы идентичности (табл. 1), сформированные и доминирующие в ту или иную историческую эпоху.

Этническая идентичность — один из основополагающих видов идентичности субъекта. Это обусловлено тем, что этническая идентичность означает взаимосвязь субъекта со своими кровными узлами, «корнями», что лежит, безусловно, в основе



Историческая эпоха	Хронологические рамки	Содержание культурной деятельности человека	Доминирующий тип идентификации
1) Первобытность	30 – 40 т. л. назад	Адаптация к природным условиям, полное слияние в сознании «Я» и «Мы»	Эмоциональная идентификация
2) Древнейшие цивилизации	5 тыс. до н.э.		Этнокультурная идентификация
Античность	2,5 тыс.л. до н.э. – V в н.э.	Появление письменности, осознание человеком себя частью универсума	Этнокультурная идентификация
Средневековье	V – XV века	Религиозная деятельность (теологическая культура), соблюдение религиозных обрядов и ритуалов	Религиозная идентификация
Возрождение	XIV – XVI века	Стремление к совершенству, к идеалу, гуманизм, антропоцентризм	Начало формирования социокультурной идентификации
Новое время	XVII – XIX века	Рационализм, научно-технический прогресс	Социокультурная, национальная, лингвистическая идентификация
Новейшее время	XX – XXI века	Продолжение научно-технического прогресса, плюрализм, рефлексия	Мыслительная, или трансцендентальная идентичность

процесса самоопределения каждого человека. Основные теоретические подходы к анализу понятия этнической идентичности реализуются в основном в рамках психологических и социопсихологических исследований. Исторически один из основных подходов к проблеме идентификации личности — это психоанализ, основателем которого является З. Фрейд. Проблема идентификации рассматривалась впоследствии в психоанализе теории Г. С. Салливан (межличностный психоанализ), Э. Фромма (гуманистический психоанализ), Э. Эриксона (эпигенетический анализ).

Один из более поздних подходов в психологии к объяснению этнической идентичности — бихевиористский. Бихевиористы полагают, что процесс идентификации является следствием межгруппового конфликта. Они выделяют критерий важности внешнего признака принадлежности индивида к своей группе. Исследования подтверждают, что в ряде случаев по внешнему сходству человек может себя идентифицировать одновременно с двумя этническими группами при условии, что эти этносы схожи друг с другом внешне, например, белорусы и русские. Но если этнические группы не схожи друг с другом, тем более, если это разные расы, то ребенок из смешанной в расовом отношении семьи будет чужим для обеих рас. Представители деятельностного подхода считают, что процесс идентификации определяется межгрупповой деятельностью. Этническая идентичность — образование динамичное, и различные факторы могут влиять на ее формирование и изменение, приводя к трансформации, особенно в случае смены среды проживания или в случае межэтнического брака.

Отметим в качестве вывода, что изучение этнической идентичности не случайно привлекает к себе внимание исследователей в последние десятилетия. Политические события 1990-х годов значительно активизировали этнополитические и этноконфликтные процессы, не только в России, но и во всем мире. Сложившиеся под влиянием ряда факторов (глобализация, интеграция, объединение Европы и др.) этнонациональная ситуация в современном обществе, проявляющаяся и на личностном уровне, и на групповом, требует ответственного и глубокого анализа многих понятий и категорий. Вытеснение этнической идентичности другими

видами социальной идентичности, например, гражданской, очень опасно для идентичности человека в целом. Это грозит разрушению «Я-образа», потерей связей к любой культурой в мире, потерей себя в этом мире.

Очень тесно с этнической идентичностью связана идентичность религиозная. Остановимся на соотношении религиозных и этнических общностей на разных этапах исторического развития человечества. В первобытнообщинную эпоху и в раннеклассовом обществе этнические и религиозные границы в основном совпадали. С возникновением мировых монотеистических религий — христианства и ислама — этнические границы перестали совпадать с религиозными, в эпоху Средних веков этническое самосознание вытеснялось религиозным. В последующие эпохи религиозная принадлежность теряла связь с этнической, уже не отождествлялась с ней и не подменялась. В состав одного и того же этноса стали входить люди, исповедующие различные религии, хотя еще и сохранились некоторые национальные религии: армяно-григорианская церковь — у армян, синтоизм — у японцев.

В мусульманских странах ситуация складывается несколько иная: этническое самосознание продолжает подменяться религиозно-общинным. Так, в арабских странах к этническим меньшинствам относят всех немусульман, а также тех, кто принадлежит к различным направлениям ислама, не являющимися господствующими в данной стране.

Как и для этнических общностей, так и для религиозных характерна иерархичность. Любая религия состоит из различных направлений, течений, сект, церквей. И даже если страна является, например, полностью христианской, то ее жители могут относить себя к различным течениям и церквям христианства. Так, немцы (жители ФРГ) исповедуют протестантство (лютеранство) и католицизм. Среди шотландцев также есть и протестанты, и католики. А в США зарегистрировано 260 церквей, в основном, христианских.

Принадлежность разных представителей одного и того же народа к нескольким церквям ведет, как правило, к образованию внутри одного этноса различных этнорелигиозных групп. Такими группами являются старообрядцы в составе русского народа, кряшены в составе татар, копты — египтян, йези-

ды — курдов. Данные этнорелигиозные группы отличаются от того этноса, внутри которого они сформировались, культурно-бытовыми различиями, т.е. традициями, обычаями, образом жизни.

Несмотря на научно-технический прогресс второй половины XX века, влияние религии по-прежнему велико. Многие политические и социокультурные процессы происходят по той или иной причине религиозного характера или в тесной взаимосвязи с религией. Учитывать религиозный фактор тем более необходимо, если мы сегодня даем оценку событиям на межэтнической основе, межкультурной или межрелигиозной.

Еще один из существенных факторов, оказывающих зачастую решающее воздействие на субъекта при формировании его идентичности, — язык. Язык и народ тесно взаимосвязаны друг с другом. Гумбольдт считает, что мышление и менталитет нации определенным образом формируют структуру языка. В частности, он указывает, что флективные языки по своей структуре характерны для тех народов, которые встали на «путь сосредоточенного раздумья» [1, с. 145]. Под своей формулой «язык — это дух народа» Гумбольдт понимает «особую форму звуковой материализации мыслительной и психической деятельности, присущей всем без исключения носителям национального языка» [1, с. 150]. В любом случае всегда индивидуальная интерпретация языка определена сложившимися языковыми стереотипами нации. Необходимо упомянуть в этой связи о существовании неких языковых формул, которые присутствуют в каждом языке.

Например: Das ist ...

There are (is) ...

How do you do?...

При этом в каждом языке присутствуют и так называемые «свободные единицы». Соответственно, и речь каждого индивида включает в себя как «формулы», так и «свободные единицы». Но в целом ментальные особенности нации раскрывают в наибольшей степени «формулы», куда можно включить не только устойчивые структуры различного рода, но и фразеологизмы. Понимание фразеологизмов невозможно без знания культуры народа. Собственно, все языковые единицы обладают определенной культурной наполненностью только в разной степени. А. Ф. Лосев справедливо отмечает, что «в слове и, в особенности, в имени — все наше культурное богатство, накопленное в течение веков».

Определению принадлежности субъекта активно способствуют невербальные средства — параязык. Формирование параязыка обусловлено теми же факторами, что и формирование самого языка, а именно: культурой, ментальностью нации, особенностью психики ее представителей. При этом в параязыки включаются следующие средства: мимика, жесты, расстояние между собеседниками, различного рода кинесические проявления. Все эти проявления совершенно различны у разных народов и, соответственно, по-разному проявляется информация, в качестве самого известного примера здесь можно привести кивок головой, который в Болгарии означает «нет», а в России означает «да».

Таким образом, лингвистическая идентификация личности — процесс не менее сложный, чем этническая или национальная. И если мы имеем дело в коммуникации с вербальными и невербальными характеристиками речи субъекта, то мы должны учитывать все их богатство, идентифицируя того или иного субъекта.

С лингвистической идентификацией коррелируется еще один тип идентификации личности — национальная идентификация, поскольку язык — это один из основных признаков, определяющих принадлежность субъекта к определенной национальной общности. Переход от феодализма к капитализму, согласно теории марксизма, обусловили образование такой этносоциальной формы объединения людей, как нация. Во многих исследованиях подчеркивается, что нация — это явление Нового Времени.

В зарубежных исследованиях термин «нация» на настоящий момент приобрел политический смысл — принадлежность людей к одному (национальному) государству. Принятое в отечественной научной литературе определение понятия нации исходит из решающей роли экономических факторов в формировании данного вида социальной общности. Но нам ближе позиция тех ученых, которые склоняются к так называемой постмодернистской концепции и вкладывают в понятие «нация» политическое содержание. Она более современна в сравнении с марксистским подходом и более применима для России, так как в нашей стране проживает множество народов, и отечественная культура — это сложный сплав самых разных этнических элементов. С данной точки зрения мы и посмотрим на проблему национальной идентичности в представленной работе. То есть в нашем понимании национальная идентичность будет тождественна гражданской идентичности.

Многие исследователи справедливо указывают (М. Сэмлюк, С. Уокер), что окончание «холодной войны» и изменения, произошедшие на политической карте мира в течение последнего десятилетия, привели к кризису идентичности многих государств, так как все страны были вынуждены пересмотреть свою роль и статус на международной арене [2, с. 78]. У. Блум рассматривает взаимосвязь национальной идентичности и влияние политического поведения и выделяет три типа отношений между указанными феноменами [3, с. 89].

Тип 1. Национальная идентичность как ресурс внешней политики. Примером такого рода взаимосвязей идентичности и внешней политики может служить мессианский национализм. Мессианское видение мира приводит обычно к агрессивным действиям данной нации по отношению к другим странам. Как правило, именно пропаганда «мессианства» лежит в основе империализма (Россия, Польша).

Тип 2. Внешняя политика как инструмент создания нации. Внешняя политика играет особую роль для определения идентичности государства (государства, образовавшиеся после распада СССР и Югославии, и выбирающие в качестве своего партнера и покровителя Россию или США, по-разному, в зависимости от созданного образа, будут определять идентичность).

Тип 3. Национальная идентичность, мобилизованная негосударственными акторами, определяет внешнюю политику. Это происходит в тех случаях, когда какие-либо общественные идеи получают статус государственные и влияют на внешнюю политику страны.

Отличительной чертой современного глобализирующегося мира являются утверждения многих государств об отсутствии у них внешних врагов. Уже совершенно очевидным становится факт разрушения экономических границ, стирания политических и культурных противоречий. Между группами государств возникает тесный социально-психологиче-

ский облик, меняется имидж государств, меняется и национальная идентичность их граждан.

В настоящее время — время постоянных изменений и катастроф, потрясений и взрывов — рушатся многие представления, в том числе и те, на которых базировалась в течение ряда десятилетий и столетий традиционная идентичность личности. Со временем идентификация человека значительно усложнилась, и это было связано, в первую очередь, с усложнением межличностных отношений в обществе. В процесс идентификации стали вмешиваться такие факторы, как профессиональный род деятельности, социальная мобильность, принадлежность к социальному страту. Развитие культуры и общества привели к расширению спектра идентификации, то есть к появлению новых видов идентичности и новых видов исследований в этой области.

Одним из наиболее ярких представителей социологической мысли, занимавшихся проблематикой идентификации личности, является Э. Дюркгейм. Решающую роль в развитии человека он отводит социальному фактору, в основе которого лежат коллективные представления больших общностей людей. К таким представлениям Дюркгейм относит целостную систему идей, обычаев, религиозных верований, моральных установок, общественных институтов [4]. Они и являются образцами и элементами для идентификации личности в процессе его жизни. Дюркгейм говорит о том, что в каждом из нас присутствуют два существа, одно из которых состоит из всех умственных состояний, относящихся к исключительно личной жизни субъекта. Это индивидуальное «Я». Социальное «Я» — второе существо в человеке — представляет собой совокупность взглядов, чувств, привычек. Э. Дюркгейм отмечает, что важно к только родившемуся эгоистичному и асоциальному существу добавить социальное существо. «Процесс добавления этого существа к личному существу, их соединение в единое целое и есть процесс идентификации личности по Дюркгейму формирование личностной «Я-концепции».

Проблемой социального взаимодействия активно занимается немецкий социолог М. Вебер. Он отмечает, что специфика социального взаимодействия зависит от типа солидарности, которых, в свою очередь, Вебер выделяет два: органическая и механическая солидарность. От характера социальных действий зависит тип социума в целом, детерминирующий, соответственно, социальную идентичность человека.

В свою очередь, К. Хорни большое значение в своих исследованиях идентичности субъекта придает влиянию социокультурных детерминант. Так, она считает, что социокультурные условия оказывают глубокое влияние на развитие и функционирование индивида [5]. Социокультурные факторы, с ее точки зрения, объясняют многое в межличностных отношениях людей. Изучением закономерностей развития человека, условий и движущих сил его психики занимались американские культурантропологи. Ф. Боас осуществлял сравнительное исследование процессов взросления у разных народов, живущих в разных культурных условиях. Он убежден в том, что формы поведения подрастающих поколений детерминируются не только биологическими факторами, но и свойствами конкретной культуры [6, с. 84 — 98].

Для известного философа, психолога и методолога Г. П. Щедровицкого самоопределение есть самый важный акт для всякого человека в его жизни. Он

пишет: «Если обстоятельства складываются таким образом, что самоопределения не происходит, то человек не становится» [7, с. 58]. Самое важное при осуществлении самоопределения для человека, как он считает, — выход в рефлексию. Первым уровнем рефлексии Щедровицкий называет рассмотрение человеком бывших рамок своей жизни как предмета своего действия. Второй уровень рефлексии — выход на позицию рефлектирующего уже по отношению к себе рефлектирующему, «таким образом формируется второй уровень рефлексии и оформляющего ее мышления, который объединяет рамки прошлой работы и нас, рефлектирующих по поводу нее». Оформляется же рефлексия в мыслительной форме, а значит, в речевом выражении, то есть коммуникация выступает в концепции Щедровицкого как основное условие для осуществления рефлексии и, следовательно, самоопределения.

Рефлексия выступает внутренним механизмом социокультурной идентификации еще у ряда авторов. В. И. Слободчиков и Е. И. Исаев отмечают, что рефлексия направлена на самоопределение и обусловлена многообразными реально-практическими ситуациями социального бытия человека, требующими от него развитого умения грамотно взаимодействовать с другими людьми [8, с. 94]. Только становясь частью универсума, или мировой культуры, человек в полной мере становится личностью или человеком, как считает Г. П. Щедровицкий. Таким образом, мыслительная, или трансцендентальная самоидентификация — это высшая форма самоидентификации личности.

Каждая историческая эпоха имеет определенные доминанты своей духовной жизни, которые накладывают сильнейший отпечаток на развитие человеческой личности и формирование ее идентичности. Очевидно, что современные социокультурные процессы протекают на фоне общего глобального возрастания числа коммуникативных контактов. Глобализация — это тенденция, охватившая мир с середины XX века, для которой характерны интеграция материального производства, создание транснациональных корпораций, взаимодействие в сфере духовной культуры. Глобализация — многоаспектное и сложное явление, сопряженное с рядом трудностей и содержащее в себе немало опасностей. Одна из опасностей — это американизация и угроза утраты народами своего этнокультурного своеобразия. Утрата самобытности может привести в будущем к универсализации и полной гомогенности общества, к потере народами в целом и отдельно взятыми субъектами своего самоопределения. Между тем, самоопределение служит основой свободного выбора человека. Выбора тех духовных, нравственных ориентиров, мировоззренческих позиций, которыми он хотел бы обладать. Идентификация личности есть осознание ответственности перед обществом и перед самим собой. И для наиболее полного самоопределения человеку необходимо сочетать все виды идентификации в процессе социального взаимодействия, или коммуникации.

#### Библиографический список

1. Гумбольдт, В. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. — М.: Прогресс, 1985. — 450 с.
2. Киселёв, И. Ю. Динамика образа государства в международных отношениях / И. Ю. Киселёв, А. Г. Смирнова. — СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2006. — 145 с.
3. Bloom, W. Personal Identity, National Identity and International Relations / W. Bloom. — Cambridge, 1996. — 123 p.

4. Дюркгейм, Э. Социология образования / Э. Дюркгейм. — М.: Наука, 1996. — 258 с.

5. Хорни, К. Наши внутренние конфликты / К. Хорни. — М.: Апрель-пресс; Эксмо-пресс, 2000. — 246 с.

6. Boas, F. Some Problems of Methodology in the Social Sciences / F. Boas // The New Social Sciences — University of Chicago Press. — 1930. — P. 84–98.

7. Щедровицкий, Г. П. На досках. Публичные лекции по философии / Г. П. Щедровицкий. — М.: Изд-во Шк. культ. пол-лит, 2004. — 196 с.

8. Слободчиков, В. И. Основы психологической антропологии / В. И. Слободчиков, Е. И. Исаев. — М.: Школа-пресс, 1995. — 198 с.

**КУЗНЕЦОВА Евгения Владимировна**, кандидат философских наук, доцент (Россия), заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин, заместитель директора по научной работе.

Адрес для переписки: e-mail: kuznetzova.evge-niya2012@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 11.04.2012 г.

© Е. В. Кузнецова

УДК 111.11

**Т. Г. ЛОБОВА**

Омская государственная  
медицинская академия

## ЕСТЕСТВЕННАЯ НЕЕСТЕСТВЕННОСТЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ

**Многие привычные и, казалось бы, незыблемые основания человеческого существования сегодня радикально трансформируются: время, пространство и наше собственное тело больше не являются «гирями» для «воспаренной к небесам» души. Однако действительно ли мы воспарили в небо, а не впали в очередную иллюзию, попав в плен игр собственного разума, который, возможно, уже и не принадлежит нам!**

**Ключевые слова:** тело, образ тела, культура, цивилизация, природа.

*«Плоть и кровь — это, так сказать, «человеческое, слишком человеческое», только-человеческое в противоположность божескому.*

*«Живущие по плоти о плотском помышляют» — эти слова апостола Павла (Рим.8:5)*

*содержат не хулу на телесное измерение человеческого бытия, но приговор порочному кругу эгоистической самозамкнутости, отвергающей высшее и свой долг перед ним.*

С.С. Аверенцев.

«Брак и семья»

Символическим героем современности признан Нарцисс. Жизнь последнего — это жизнь с ощущением *постоянной нехватки, дефицита*, причина чего — фундаментальная неудовлетворенность реальным собой и «неспособность более выносить самого себя» (Э.-М. Чоран). Нарцисса пугают разного рода *раны*, поскольку они всегда связаны с переживанием и ощущением боли: раны внешние (внешний трагизм) провоцируют раны внутренние. Речь идет о травмировании представления об идеальном образе Я, сконструированного контролирующими масс-медиа. Этот образ полностью *экстравертирован*: он определен и внешне (имидж как презентация себя вовне), и внутренне (интересы, мечты, ожидания). Возможно ли в этой ситуации говорить о «тайне личности»? Есть ли эта *тайна* у Нарцисса?

Нарцисс не столько продукт «общества потребления», он, фактически, закономерный итог длительного процесса развития/«прогресса» европейской цивилизации, берущей свое начало в эпохе Нового времени. Он есть порождение Цивилиза-

ции, и он же (его желания, амбиции, интересы, его страхи) является ее движущей силой. Она для него необходимая среда существования, в другой среде (Природе) — он просто не сможет выжить. Поэтому сегодня «цивилизация — наш наркотик, мы настолько отравлены им, что привязанность к ней представляет из себя феномен привыкания... Цивилизация со всеми своими атрибутами покоится на нашей склонности к ирреальному и бесполезному. Согласись мы сократить наши потребности — и она бы рухнула в одночасье. Поэтому, чтобы продлить свое существование, она стремится пробуждать у нас все новые потребности и бесконечно множить их, ибо всеобщая практика атараксии имела бы для нее более тяжкие последствия, чем самая разрушительная война» [1, с. 47–48]. О чем же идет речь?

Достижения современной цивилизации, благодаря научным исследованиям и открытиям, делают возможным радикальную трансформацию природы человека. Усовершенствование этой природы (преодолевающей дихотомию «живое — неживое», «ис-



кусственное — естественное») и есть причина настоящей зависимости от Цивилизации. Возникает вопрос: «Почему именно Цивилизация поработает человека, а не Культура? Культура репрессивна (своими нормами и требованиями) по отношению к человеку (его телу, его поведению, его желаниям и потребностям), однако она не поглощает его так, как это делает Цивилизация?»

Культура, безусловно, репрессивна, однако она представляет собой особые практики *дисциплины, воспитания, образования* человека, связанные с развитием и доведением до совершенства внутренних и внешних качеств (в их единстве), присутствующих «в зародышевом состоянии» в каждом человеке. Так, человек, формируя и создавая в себе Человека, становится способен осознать и принять *гар* своего существования. Культура развивает, совершенствует в человеке то, что не может развиться и раскрыться (в силу его «раннего рождения», в отличие от детенышей животных — теория неотении Л. Болька) в нем природа. При этом в основе всякого явления культуры, «лежит некоторое природное явление, культурой возделываемое. Человек как носитель культуры не творит ничего, но лишь образует и преобразует стихийное» (П. А. Флоренский). Всем потребностям человека, человеческого тела культура придает форму, она оформляет, организует их. На этом основаны многие, так называемые, культурные «антропотехники» (Б. В. Марков). Одним из примеров чего является процесс образования; мы же обратимся к примеру античного образования.

Последнее представляло собой длительный и трудный процесс усердного самовоспитания и закалки, результатом которого должно было быть формирование совершенного, идеального человека. Иначе говоря, целью образования была *калокагатия*. Обучаемый должен был соединить «физическую красоту... и внутреннее нравственное благородство», обнаруживая тем самым «истинную гармонию». *Равномерное* развитие всех способностей должно было привести к формированию мудро уравновешенного человека (воспитание умеренности), а как утверждали греки: «мера — наилучшее» [2, с. 13]. Важно, чтобы человек научился обращать свой безмятежный ум на мире, сосредотачиваясь на «настоящем моменте присутствия» окружающих его вещей и явлений. И тогда «в каждой части реальности присутствует вся Вселенная. ... кажется, что таким образом мир появляется, рождается на наших глазах. Мы со-рождаемся с миром» [3, с. 334].

Одна из задач культуры — возвращение человеку единства, а точнее, чувства «тождественности между универсальным существованием и нашим существованием» благодаря специальным механизмам/практикам помещения собственного существования в «космическую перспективу» (П. Адо). Культура (как особого рода опыт, практика) делает возможным для нас открыть в самих себе «избыток внутреннего пространства» и научиться его выражать вовне. Это освобождает человека от необходимости насильственно *завоевывать* пространство внешнее...

Какова «стратегия» существования Цивилизации? Цивилизация (а точнее ее тип, обозначенный как «техногенная цивилизация») связана с борьбой человека за власть над природой, над пространством внешним. Это борьба со Стихией, со Случайностью, с Хаосом. Природа воспринимается как Враг, как причина страданий и несвободы человека. Цивилизация призвана выстроить ту крепость, которую

Природа не сможет взять и сама сдастся после длительной осады. Цивилизация наступает, завоевывает, изгоняет Природу, благодаря изобретениям, открытиям и проектам. Это касается не только природы внешней (как среды обитания), но и природы внутри самого человека. И здесь полем битвы оказывается человеческое тело.

В свое время известный поэт озвучил нетривиальный вопрос, за которым стоит понимание тела как особого модуса существования человека. Речь идет о «переплетенности», «сцепленности» с телесной природой, когда «тело», по замечанию П. А. Флоренского, есть, прежде всего, нечто целое и относящееся ко мне, поэтому обнаруживает себя и «глядит на нас единая личность» именно через тело:

«Дано мне тело, что мне делать с ним?  
Таким единым и таким моим».

Цивилизация конца XX — начала XXI века достаточно развита технически/технологически, потому не озабочена (как это было ранее) удовлетворением «природной жизни тела», а точнее, не ищет *диалога* с ним (на это нужно тратить время). Утрачено восприятие и отношение к телу как «открытой системе», включенной в «космический порядок» и взаимодействующей с ним. Тело утрачивает свое право быть сложной «живой реальностью», «живым телом».

Сегодня, по замечанию Г. Тульчинского, открыта перспектива «посттелесной», постбиологической цивилизации. Стало возможно (реально, а не метафизически!) трансцендирование привычной человеческой природы, посредством ее улучшения и порой даже целенаправленного преобразования как проявления полного преодоления/освобождения от своей «первой» и несовершенной природы (именно несовершенной, а значит требующей максимальной трансформации как избавления от всего естественно природного). Фактически мы не только сегодня всячески способны «бороться» с собственным телом, но и радикально трансформировать его.

Современная массовая культура, вступившая в союз с наукой (с различными биотехнологиями), говорит: быть свободным — значит выбирать, регулировать, манипулировать, изменять *природное* в себе, когда захочешь и как захочешь. Одним из проявлений подобного настроения стал спрос на «контролирующие механизмы»: препараты, контролирующие процесс рождаемости (контрацепция), процесс старения и умирания (всевозможные препараты и технологии), препараты, позволяющие контролировать собственное поведение, собственный вес, собственное здоровье, в том числе и психическое (многообразные предложения на рынке фармакологии).

Наиболее радикальным проявлением способности и желания контролировать является контроль в сфере рождения, контроль над «даром существования», который в современных условиях развития медицинской науки превращается в «продукт биотехнологий». Речь идет о развитии индустрии новых (вспомогательных) репродуктивных технологий, о последствиях реализации проекта «Геном человека» [4, с. 309]. Подобные изменения имеют в своей основе желание Нарцисса быть Творцом (в предельном смысле данного слова). Если ранее в роли Творца выступали Бог, Природа, Государство, то Нарцисс — Творец своего собственного потомства, символизирующего его самого, взятого во времен-

ной перспективе: он подбирает и конструирует *наиболее совершенный образ* своего желаемого продолжения. Таким образом удовлетворяется скрытое чувство *собственной неполноценности*, наконец-то преодоленное в новом (речь идет именно о новизне по сравнению с собственной природой на генетическом уровне) и достигшем совершенства образе Я, носителем которого станет будущий ребенок как «биотехнологическое изделие», имеющее определенную коммерческую цену (до определенного времени жизнь была тем, что *бесценно!*).

«Посттелесная» интерпретация тела, отказывая ему в жизненности, задает его максимально абстрактно и одномерно. Однако, связывая природность тела с разного рода его несовершенствами, тленностью мы фактически отказываемся от тела в пользу... плоти. Известные слова Апостола Павла о том, что плоть тленна, греховна, она дряхлеет, а тело же есть «Храм Духа», говорят о том, что человек *не принужден и не обречен телом*. Напротив, тело хранит в себе сакральную, метафизическую связь человека и мира (для православной традиции — человека и Бога). Об этом свидетельствуют и спонтанные сакральные танцы, и различные телесные практики из арсенала восточной духовной культуры (но не только в ней мы можем их найти). Когда ощущаемое и ощущающее переплетаются и становятся тем Одним, которое существует уже до всякого суждения, размышления, рефлексии, привычная субъектно-объектная граница, дистанция между человеком и миром исчезает. Остается первичность существования, которая есть действительное событие, где «принимать» и «быть принятым» выражают взаимное переплетение и включение различных аспектов бытия» (М. Мерло-Понти), где тело — одно из необходимых «условий» осуществления подобного события.

Нужно помнить, что *тело* одновременно скрыто и открыто для нас/для мира в своей витальной целостности: прежде всего данное (как данное во вне), тело обнаруживает себя в качестве «внешней природы», «эмпирической действительности» (сюда же можно отнести видение теле через органы, функции). Однако источник внутренней динамики тела и «корень единства тела» («тело, которое делает единством многообразие органов и деятельности»), по мысли П. А. Флоренского, это «тело в теле» (внутреннее скрытая реальность тела). Обнаружение за телом внешним, тела как особой формы и способа существования Жизни, открывает фундаментальную укорененность тела в мире. Последняя не может мыслиться узко в рамках таких категорий, как заисмысленности и необходимости. Тело органично вписано в «гармоничную целостность универсума», оказываясь внутри сложной саморазвивающейся системы Жизни. Тело «открывает» человеку мир, а миру — человека. Многие философы говорят о том, что именно тело, благодаря возможности тактильного соприкосновения, осязания, возможности слышать и видеть, дарует нам первый (дорефлексивный) опыт общения с миром, который затем используется нами, но неосознанно. Особую роль здесь играют касания, прикосновения, вообще, тактильный опыт. Он дарует непосредственное (в то время как зрение и слух — «ощупь на расстоянии») отношение с миром.

Но доверять и доверяться ощущению можно тогда, когда оно не рассматривается нами плоскостно, когда оно имеет свою «телесную глубину», которая связана с «мистикой средоточения», открывающей

доступ к переживаниям внутреннего «тела в теле». Умение прислушаться к внутренним переживаниям своего тела, а точнее отдельных органов, делает человека, по мысли П. А. Флоренского, «мистиком собственного органа». При этом для П. А. Флоренского (и православной традиции) органом, под главенством которого необходимо переживать скрытую (глубинную) жизнь других органов тела, является *сердце* (находящееся в груди). Подобная мистика («мистика сердца») объясняет нам, почему и как возможна для человека благодать, «питающая недра его» и управляющая его личность. И следствием этого является преобразование тела. Если вспомнить традицию буддизма, дзен-буддизма, даосизма, то подобная мистика сердца присутствует там так же. Именно погруженность, сосредоточенность мысли не на предмете, но фактическое «сведение ума в сердце» для дзенского мастера оборачивается переживанием «Одного во всем и все в Одним», открывая полноту и безусловность существования [5].

Тело, таким образом, имеет не только горизонтальное измерение (рождение — смерть; начало и конец) — *время/изменения*, но и вертикальное (мир — тварное бытие и Бог/Дао/Поток Жизни) *вечность*. Вертикальное измерение тела превращает его из *темницы* (то, что ограничивает и замыкает на себе) человека в *действительный храм или дом* человека. Здесь уместно обратиться к мысли П. Слотердайка, который говорит о доме, как таком месте обитания, где *исчезает террор среды* и возникает мир, который есть своеобразная *мембрана (медиум) между внешним и внутренним*. То есть тело выступает в качестве своеобразного медиума между природным в человеке и божественным в нем же; между его человеческим (отдельным и частным) и космическим (всеобщим, Целым); между конечным и бесконечным в нем. Вертикальное измерение говорит об относительности границ тела и раскрывает природу его жизненности, а значит, и жизненности человека, его причастности Жизни.

Причастность Жизни определяет и особый ритм жизни самого человека. Тот же Восток (даосская традиция) и традиция православная говорят об особом пассивном присутствии в мире (принцип «у-вей»), связанном, прежде всего, с отказом от всякого рода субъективности в понимании/интерпретации и проживании Жизни. Т.е. речь идет о пассивности внутренней, духовно-личностной, благодаря которой, как пишет П. А. Флоренский, мы ограждаем себя от «случайной прихоти» и осуществляем «подъем над субъективностью» к Истине. Только тогда наши ощущения скажут нам о чем-то большем, чем мы, о том, с чем мы связаны и к чему отнесены.

Подобная позиция совершенно чужда современному Нарциссу. Он мыслит себя самой Жизнью и не интересуется Жизнью в себе. Он не принимает то, что есть тело, но хочет исправлять свою плоть... Это совершенно понятно, поскольку одномерный взгляд на тело замыкает его в себе и для себя, «иссушая», абстрагируя именно до плоти. Интересно, что желание импровизировать с телом-плотью, оказывается результатом победы Духа над Телом в борьбе, которая начинается в Новое время [6, с. 47 — 48]. Главным орудием этой борьбы становится *дистанцирование* Духа от тела, которое происходит благодаря усилению позиции зрения — «Всевидящее Око» — это уже не телесный, а метафизический/отстраненный/незаинтересованный взгляд (так начинала постепенно забываться опыт тактильного ощущения, опыт внутренних переживаний тела, восприятие

запахов и звуков). Дух, который жаждал победить природную необходимость и всякую необходимость вообще, «порвал» с «почвой», максимально дистанцировался от нее и получил свободу, обернувшуюся замкнутостью на самом себе.

Противопоставление Духа/души природности тела знакомо Нарциссу, поскольку он говорит с первым на одном языке, он связан с ним:

И отвечала мне душа моя,  
Как будто арфы дальние пропели:  
«Зачем открыла я для бытия  
Глаза в презренном человеческом теле?»

Безумная, я бросила мой дом,  
К иному устремясь великолепью,  
И шар земной мне сделался ядром,  
К какому каторжник прикован цепью.

(Н. Гумилёв. «Душа и тело»)

В такой ситуации тело трансформируется в *образ-маску*, сконструированную Нарциссом как знак протеста против «презренного человеческого тела». По замечанию К. Вульфа, тело всегда дано нам как образ, но сейчас он принципиально отличается от ранее существующих образов: он теряет связь с «телом как своим прообразом». Сегодняшний образ-маска — «бескровный», безжизненный (Жизнь олицетворяет «почву», которую Дух хочет радикально изменить, быть над ней), он манифестирует *вытесненность* природного/жизненного своей особой стерильностью. Сегодня все труднее согласиться с тем, что «тело — темница души», поскольку *образ-маска*, отрицающая витально-метафизическое единство души\духа и тела, свидетельствует о другом — «душа есть темница тела» (Г. Тульчинский).

Закрепощение тела, его уплотненное (как превращение в плоть) восприятие, стало возможно благодаря, в частности, успехам биомедицинских технологий. Последние — результат «шестивия Духа» в истории человечества, в истории Цивилизации. Подобное положение дел вносит в сознание человека мысль о «несоразмерности миру», что заставляет его с необходимостью отправиться на поиски «фантазматических миров и образов жизни, где старое доброе «животное тело» замещено продуктом сим-

биоза человека и технологии» [7, с. 218]. Благодаря современным технологиям (особенностью которых является их визуализирующая все и вся сила), Нарцисс «вошел» в пространство «абсолютного зрения». Результат этого — мы присутствуем в мире *не в теле, а через образ*. Причем этот образ, как было замечено ранее, *все дальше и дальше* от своего прообраза. Отходят на второй план скрытые ресурсы тела, «мудрость тела», умение вести диалог с собственным телом, слышать его.

Сегодня мы захвачены игрой с телом, цель которой — его радикальное изменение. Нужно признать и признаться, что уже трудно (когда перемешаны и перевернуты ранее понятные и ясные формы и способы существования) отказаться от этой игры, о непредсказуемых последствиях которой мы предпочитаем не задумываться.

#### Библиографический список

1. Чоран, Э.-М. Портрет цивилизованного человека / Э.-М. Чоран / Апокалипсис смысла : сб. работ западных философов XX–XXI вв. — М., 2007. — 272 с.
2. Лосев, А. Ф. Платон. Аристотель / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. — М., 2005. — 398 с.
3. Адо, П. Я и мир / П. Адо // Духовные упражнения и античная философия. М., 2005. — 288 с.
4. Тищенко, П. Д. Новейшие биомедицинские технологии: философско-антропологический анализ / П. Д. Тищенко // Вызов познанию: Стратегии развития науки в современном мире. — М., 2004. — 350 с.
5. Григорьева, Т. П. Логика Среднего Пути / Т. П. Григорьева // Вопросы философии. — 2004. — № 12. — С. 19–29.
6. Кампер, Д. Тело. Насилие. Боль / Д. Кампер. — СПб., 2010. — 174 с.
7. Верилио, П. Низвержение в пустоту / П. Верилио // Кризис сознания. — М., 2009. — 272 с.

**ЛОБОВА Татьяна Геннадьевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии с курсом истории Отечества.

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

Статья поступила в редакцию 18.01.2012 г.

© Т. Г. Лобова

## Книжная полка

ББК 67.62/С16

Салохин, Н. П. Самоуправление: социальные, онтологические и гносеологические аспекты : монография / Н. П. Салохин; ОмГТУ. — Омск : Изд-во ОмГТУ, 2011. — 358 с. — Библиогр. : с. 329–358. — ISBN 978-5-8149-1081-3.

Процесс становления гражданского общества современной России, итогом которого станет утверждение эффективной единицы социального и развитых демократических отношений, сложен и противоречив. Важнейшими его основаниями являются самоуправление и самоорганизация социума. Проблеме анализа линейной прогрессивно-восходящей практики становления самоуправления и поиску возможности сочетания в условиях постмодерна детерминации и неустойчивости в неравновесных социальных средах посвящена книга. Исследователь выражает уверенность, что эволюционный прорыв государства и общества России невозможен вне гармонического сочетания имманентно нелинейных оснований самоупорядочения, самоорганизации и самоуправления социума и эффективных элементов детерминации.

## ЦЕННОСТНЫЕ УСТАНОВКИ РОССИЙСКОГО ДВОРЯНСКОГО МЕНТАЛИТЕТА

**Данная статья посвящена выявлению основных ценностных установок российского менталитета российского дворянства. В статье обосновывается мысль, что основными ценностными установками российского дворянского менталитета являются приверженность православию, служение Государю и Отечеству, подданничество, патриархальность, европокультурная ориентация.**

**Ключевые слова:** дворянство, российский национальный менталитет, ценностные установки, православие, служение Государю и Отечеству, подданничество, патриархальность, европокультурная ориентация.

В современном обществознании в рамках цивилизационного подхода укрепляется понимание определяющего значения в общественных процессах роли культурно-исторических факторов, в том числе менталитета. Исследователи выделяют различные формы проявления менталитета: менталитет личности, менталитет социально-групповой, менталитет определённых исторических эпох, менталитет этноса (народа, нации).

В последние два десятилетия достаточно много работ посвящено исследованию национального менталитета. Значительно меньше внимания уделялось особенностям социально-группового, в частности, менталитета дворянства. Целью данной статьи является выявление ценностных установок российского дворянского менталитета.

Формирование и развитие дворянского менталитета подчиняется закономерностям формирования и развития национального менталитета. По мнению исследователей этого социального феномена, доминантой при формировании российской ментальности являются особенности географических и геологических условий существования России. Русский этнос формировался на не защищенной никакими естественными преградами территории с суровыми природно-климатическими условиями. В настоящее время с помощью инструментальных наблюдений протяженности лага климатических измерений доказано, что территория исконного расселения восточнославянских племён неблагоприятна для длительного проживания. Здесь жизнь возможна только за счёт привлечения дополнительных энергоресурсов и за счёт ежедневной прозаической работы. Последняя позволяла выжить, но не сулила надежд на благоденствие даже в отдалённом будущем. Кроме того, условия постоянной угрозы истребления народа (исходившей с Востока) и потери собственной самобытности (грозившей с Запада) заставляли быть в постоянной готовности к обороне. Состояние мира было скорее исключением, а война жестоким правилом.

Суровые природно-географические и геополитические условия местообитания восточных славян веками выводили на первый план высокую степень самоограничения, позволявшую им довольно успешно противостоять данным условиям. Обеспечить целостность и жизнеспособность этноса в условиях его рассеянности по огромной территории

могла только сильная государственная власть. Создание сверхпрочной государственной организации, способной не только выдерживать сверхвысокое давление извне, но и преодолеть его, стало, таким образом, ответом России на исторический вызов. Были устранены все правовые ограничения на пути сосредоточения в руках государства всех ресурсов общества.

Своеобразие государственного устройства не могло не наложить глубокого отпечатка на психический склад народа. Особенностью его менталитета стала такая черта, как «державность» или «государственность». Эта черта характеризует уровень взаимоотношений отдельного индивида и общества. Государственность как базовая сущностная черта российского менталитета означает сакральное отношение к своему государству как к самостоятельному установлению, преследующему высшие цели, «готовность при всяком столкновении с внешней опасностью отдать ему столько богатств, труда и крови, сколько нужно для её отражения. Дело не в том, что Московский Кремль властно, по своей воле, налагал на все сословия тяжкое бремя государева тягла или государственной службы. Не менее важно и другое — то, что русский народ в основной массе принимал и нёс это бремя как нечто неизбежное и необходимое. Государственный интерес здесь как бы доминировал над интересами местными, сословными, семейными, личными» [1].

Исследователи российской национальной культуры отмечают определяющее влияние на формирование российского менталитета христианства в его византийском православном варианте. Основные аспекты православия — единство церкви и государственной власти, проповедование терпения, упование на высшие силы прочно укоренены в общественной психологии русского народа. В русском менталитете это проявилось прежде всего, в сильной ориентации на государственную власть, которая очень долгое время представлялась как благословенная Богом («Государь — помазанник божий»). «Преклоняясь перед велениями своего внутреннего нравственного закона и сознавая уклонение от этого закона как потерю своего лица и своего человеческого достоинства, они непременно религиозны, ибо воспринимают мир как миропорядок, в котором всё имеет своё определённое, божественной волей установленное место, связанное с долгом и обязан-



ностью. Когда человек такого психологического типа повинуетя непосредственно начальнику, он повинуетя не ему лично, а ему как части известной божественно установленной иерархической лестницы... Таким образом, человек рассматриваемого типа всё время осознаёт себя частью известной иерархической системы и подчинен в конечном счёте не человеку, но Богу» [2].

Эти характерные черты российского менталитета наложили существенный отпечаток на менталитет российского дворянства. Исследователи дворянского менталитета России выделяют в нем ряд доминант. Одной из таких доминант является идея служения Государю, Отечеству. По мнению известного культуролога А. Флиера, в середине XVIII века на смену преимущественно религиозной и традиционалистской детерминированности российского национального менталитета пришли новые принципы. И первый из них — служение Отечеству — как новая основа российской идентичности. Идея осмысленного, добровольного и инициативного служения Отечеству (пусть даже в значительной мере персонифицированному в личности императора) легла в основу всей идеологии петровского и послепетровского времени в различных модификациях просуществовала почти до конца XX века. Предмет сакрализации, национальный символ, лежащий в основе всей системы ценностных ориентации россиян, с «истинно православной» направленности национального бытия переместился на государство как самодостаточную сущность, альфу и омегу национальной идентичности» [3]. Сакральный характер монархии подтверждался авторитетом церкви. Образ монарха сочетает в себе черты носителя божественной благодати и характеристики отца народа (в первую очередь, дворянства).

В связи с этим одной из базовых черт менталитета российского дворянства была идея государственной службы. На протяжении XVIII века эта часть социальных представлений проходит эволюцию от идеи личной службы государю, свойственной служилому дворянству XVII века, через идею службы государю и отечеству, как воспринимали службу петровские пенсионеры до служения государству и своему словию. Историки и культурологи отмечают, что если для дворянина XVII века — служба — это некий вид личного договора дворянина с государем, когда взамен на преданность и службу дворянин получает денежное или земельное вознаграждение, то Петр I вводит в общественное сознание понятие «общего блага» и служения Отечеству. Патриотические настроения, свойственные эпохе петровских преобразований, добавляют к привычному представлению о службе государю идею службы государству в целом. Последующее развитие представлений о службе, на которых базировался дворянский менталитет, идет по линии деперсонификации службы. Личность государя, после эпохи дворцовых переворотов уже не играет столь решающей роли. Служить — это не просто быть преданным личной воле монарха, которая, как показало 10-летие правления Анны Иоанновны, может напрямую противоречить национальным интересам. Служить отныне означало не только Государю, но, прежде всего, служить идее величия России, работать на благо государства. А поскольку дворянским сообществом государство воспринималось как дворянская монархия, то служить государству — значило также служить своему сословию. Вот почему с отменой обязательной службы дворяне в большинстве своем продолжают служить, но

само понимание службы значительно расширяется. Понятие о службе уже с середины XVIII века включает в себя не только военную и статскую службу, но и общественную деятельность. Так, например А. П. Сумароков, создавая комедии, которые «издевкой правят нрав» [4], тоже находится на службе государства. Он возглавляет два театра — придворный и русский. Но его служба включает в себя не только выполнение своих непосредственных обязанностей, но и работу по исправлению нравов современного ему дворянского общества. Именно в этом видит он сам высший смысл своей деятельности. Именно в этой форме — служения — идея государственной службы сохраняется как краеугольный камень дворянского менталитета и в этом виде входит как составная часть в общероссийский менталитет.

Другой доминантой российской ментальности называется подданническая ментальность всех слоев общества, включая и дворянство, характеризующая односторонней зависимостью индивида от власти, потребностью в руководстве, привычкой подчиняться власти и ожидать от власти решения всех своих проблем. Основы подданнической ментальности были заложены на заре формирования российской государственности под влиянием Византии, в процессе принятия и распространения христианства в виде православия. Православие идеологически закрепляло подданнические ценностные ориентации. Власть великого князя обрела божественный характер и абсолютную легитимность через божественное право. В Византии же были заимствованы и принципы, и механизмы практической реализации отношений господства и подчинения между властью и населением, характерные для подданнической ментальности. Эти принципы получили своё развитие на основе знакомства с опытом организации государства у татаро-монгольских племён и утвердились в качестве фундаментальных поведенческих стереотипов в период завершения образования централизованного Российского государства при Иване Грозном.

Доминирование подданнической ментальности было обусловлено концентрацией политического государства в центре власти. Это было связано как географическими особенностями Российского государства, так и особенностями протекания процессов социальной дифференциации населения. Уже начиная с Раннего Средневековья, на Руси происходил процесс концентрации политического могущества, вызванный тем, что освоение громадных российских просторов при отсутствии развитой технологической и коммуникационной инфраструктуры можно было осуществить только с помощью сильной власти князя и их дружин. Да и защита протяженных границ Российского государства от воинственных соседей была возможна при условии концентрации политического и военного могущества. Поэтому на протяжении столетий центр власти — монарх, сильное государство, разветвлённый бюрократический аппарат, развитая репрессивная система обеспечивали единство и целостность российского общества, его функционирование и развитие. В политическом аспекте жизнедеятельности общества в России со времен Московского царства установилась абсолютистская монархия. В системе абсолютистской монархии не предусматривается участие сословий в выработке политического курса. Вся пирамида власти работает и выполняет волю только одного человека — монарха. В абсолютистской монархии России дворянство было столь же

несвободно и политически бесправно, как и другие сословия. По своему правовому и политическому положению дворянство в России, как и дворянство стран Западной Европы, имело статус служилого сословия. В Западной Европе дворянин также воспринимал себя как подданный монарха, сюзерена. Однако в Западной Европе психология подданничества строилась на иной основе, чем России. Отношения между сюзереном и подданными строились на основе вассалитета. Вассал, находясь в служебной зависимости, не терял личной свободы. Он осознавал себя как свободного субъекта социального действия. Статус служилого сословия в условия российского самодержавия предполагал полное подчинение слуг престола центральной власти. Государь имел право вмешиваться и регулировать не только служебную, но и личную жизнь подданных. Только по сравнению с положением других сословий дворянство находилось в привилегированном положении. По этой причине, как отмечают исследователи российской истории, взаимоотношения государства и личности в России сильно отличались от того, что сложилось в Европе. Если в Западной Европе дворянин изначально ощущал себя «благородным» уже по праву рождения и независимым от государства и обладал свободой выбора, какому государю служить своей шпагой, то в России дворянское сословие в целом заимствует свой авторитет у государства, которому служит и от которого всецело зависит. Петр I вполне мог собственноручно «проучить» тростью провинившегося вельможу. И это право государя казнить и миловать не подвергалось сомнению, а большинство дворян по старинке обращалось к царю, именуя себя его холопами. Подданническая ментальность, прежде всего, предполагала личную преданность монарху. Преданность — это главное качество, которое ценили правители в своих подданных.

Третьей важной доминантой российского национального менталитета был патриархальный менталитет. Для патриархального менталитета характерен подход к обществу как единой большой семье во главе с «отцом». На Руси издавна в народе властителя называли «царь-батюшка», его подданные назывались «отроками» (детьми) социально-незащищенные люди, нуждающиеся в общественной поддержке, — «сиротами», а отколовшиеся изгой общества — «гулящими людьми» т.е. отщепенцами большой семьи. Традиционный авторитарный правитель в этой культуре как бы находился в системе родства, и эти отношения регламентировались соответствующими ценностными ориентациями и нормами. Почитание и подчинение главе семьи, характерное для родоплеменных обществ и средневековой картины мира, сохранялось в бытовой культуре русского общества вплоть до XIX века. И дворянство не составляло исключения. Домостроевские принципы по-прежнему господствовали в частной и семейной жизни. Муж, отец — признанный глава дома. В многочисленных семьях глава семьи пользовался огромным уважением. Все остальные члены семьи обязаны были подчиняться его решениям, не смели ему возражать и даже не могли сидеть в его присутствии без разрешения.

Еще одной важной особенностью российского дворянского менталитета является его укорененность в западно-европейскую культуру. Процесс европеизации дворянского менталитета начался в период правления Петра I, но значительно усилился в период царствования Елизаветы Петровны и Екатерины II. Большую роль в развитии этого процесса

сыграли увлеченность русских императоров западным образом жизни, достижениями европейской культуры. Историки отмечают серьезное пристрастие Елизаветы Петровны ко всему французскому: языку, театру, одежде. Особенно большое значение для европеизации дворянского менталитета имело пристрастие Елизаветы Петровны и Екатерины II французскому языку. В период их царствования французский язык становится модным при дворе, аристократы учат ему детей. Вскоре этот язык становится основным средством дворянской коммуникации. Язык, непонятный представителям других сословий, заимствованные из европейской культуры одежда, манеры, этикет и образ жизни способствовал культурному обособлению дворянства. Ощущение своей причастности к Европе становится частью дворянского менталитета. Русский дворянин вполне искренне считал Россию частью Европы, причем не в узкогеографическом, а в социокультурном контексте. Не отрицая своеобразие русской действительности, российское дворянство осознавало свою принадлежность в европейской аристократии. И это мироощущение прочно закрепилось в менталитете дворянского сословия.

Итак, менталитет как специфический стиль мировосприятия, который присущ данной человеческой общности, отражает в снятом виде длительный период совместного существования людей в схожих природно-географических и социокультурных условиях. Менталитет проявляется в позициях, ценностных установках, мировоззренческом и поведенческом стереотипах, исторических традициях, образе и укладе жизни людей, в языке. Формируясь в ходе исторического процесса, менталитет образует ту духовно-поведенческую специфичность, которая делает представителей одного народа, социальной группы непохожими на представителей других народов и социальных групп и в силу этого он становится важным фактором самоидентификации той или иной общности. Формирование, сохранение и развитие дворянского менталитета подчиняется закономерностям формирования, поддержания и развития национального менталитета. Основными ценностными установками российского дворянского менталитета являются приверженность православию, служение Государю и Отечеству, подданничество, патриархальность, европокультурная ориентация.

#### Библиографический список

1. Ментальность россиян (Специфика сознания больших групп населения России) / Под общ. ред. И. Г. Дубова. — М., 1997. — 215 с.
2. Степун, Ф. А. Мысли о России / Ф. А. Степун // Современные записки. — Париж, 1928. — № 28. — С. 214.
3. Сумароков, А. П. Сатиры / А. П. Сумароков. — СПб., 1774. — С. 230.
4. Флиер, А. Цивилизации и субцивилизации России / А. Флиер // Общественные науки и современность. — 1993. — № 6. — С. 70.

**РАДУГИНА Ольга Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии, социологии и истории.  
Адрес для переписки: e-mail: radugina@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 26.01.2012 г.

© О. А. Радугина

## ВОЙНА И МИР НАЦИЙ

**В статье предпринята попытка осмысления такого феномена балансирующего на грани «войны и мира», как нация. Раскрыта роль, которую играют нации на современном этапе развития человечества.**

**Ключевые слова:** нация, национальные конструкции, столкновение и антагонизм наций, сознание и бытие нации, катарсис нации.

Нации являются живыми организациями и организациями, такими социально-культурными феноменами, которыми их выдвинула на первый план природа человеческого генезиса. Существование наций можно игнорировать, но они от этого не изменят своего исконного начала — экзистенции бытия и сознания. Они родились не благодаря чьей-то воле или терминологическим дефинициям. Существование наций, а следовательно, и национального, не подвержено коррозии тех, кто пытается заретушировать их роль и значение в мировом историческом процессе. «Национальность — сложное историческое образование, она формируется в результате сложного... духовно-культурного процесса, создающих её неповторимый духовный лик и в результате всех исторических и психологических исследований остаётся неразрешимый и неуловимый остаток, в котором и заключается вся тайна национальной индивидуальности» [1, с. 97].

Известное изречение о том, что плохих наций не бывает, бывают плохи отдельные их представители. Однако социально-философского анализа, соответственно, требуют уже не нации сами по себе, а их связи, контакты и конструкции. Нации и существуют не сами по себе, а благодаря совокупному антропологическому началу, основой которого является человечество. Вместе с тем нации хотят жить отдельно, как семьи, как касты, как кланы, как страны. Им неведомы призывы о единстве человечества, они жаждут идентичности и своего особого «Эго».

Позиция автора статьи, содержит своё концептуальное обоснование феномена нация, состоящее в следующем:

— нации или их варианты будут существовать до тех пор, пока существует человечество;

— нации будут образовывать новые институционали, включая государственные образования или разрушать старые, ибо в этом смысл и логика их экзистенции;

— нации диалектичны и динамичны постольку и до тех пор, поскольку они дееспособны и пока они имеют мотивы сознания и смысл бытия;

— нации имеют лишь доминантную перспективу, альтернативы которой пока нет, — борьба за пространство и выживание;

— столкновение наций неизбежно, так как данный процесс заложен в их природу.

Итак, экзистенция наций есть их бытие в форме войны и мира. За последние пять тысяч лет существования человечества мирных лет было не более трёхсот. Одно мы можем утверждать точно, что большинство из этих войн носило этнический характер от Греко-Персидской до Второй мировой. Это вовсе не означает, что была война «всех против

всех». Она, естественно, носила перманентный, то есть переходный характер от одной нации или государства к другим. Фразы известных историков «о необходимости и закономерности» войн не вяжутся с гуманитарными установками, однако сам факт и одновременно явление войны присутствует в повседневной жизни человечества. Получается, что человек, группа людей, отдельные организации и государства в целом заряжены и целеполагаемы на войну как фактор существования и бытия, а не только выживания. Из всех обозначенных категорий социальных групп населения наиболее запрограммированы на военные действия именно нации и народы по причине своей организованности, сплоченности и мобильности. Так, в XX веке наиболее приспособленной в этом смысле оказалась германская нация. Точка зрения, которая определяет, что Германия перед Первой мировой войной оказалась обделенной колониально, а перед Второй — униженной Версальским договором, — выглядит устаревшей и неубедительной. Германская нация в этот период оказалась наиболее приспособленной к войне, то есть милитаризованная страна не может не воевать, подобно тому, как работает известное изречение «о заряженном ружье в первом акте пьесы, которое стреляет в третьем». Здесь, безусловно, уместны доводы, как моралистов, так и аналитиков относительно того, что тоталитарный режим всегда опасен. Вожди Германии перешли все правовые и нравственные критерии, что их же народ оказался в заложниках. Разве не германская нация поддерживала призывы к войне Бисмарка, Гинденбурга и Гитлера, разве не большинство германского народа встало под их знамёна и воевало против неполноценных, как они называли французов, славян, евреев, цыган и тому подобных народов? «Ген войны» (автор), видимо всё-таки присутствует, о чём говорят как генетические исследования, так и концепции известных психоаналитиков. Кто же в итоге выигрывает войны? Как ни странно это может показаться, но их выигрывают нации, которые умеют выживать и терпеть, а не выигрывать войны, то есть напрягаться, во-первых, и готовых на самопожертвование, во-вторых. Так было в Первой мировой войне 1914 — 1918 гг, во Второй мировой 1939 — 1945 годов и во всех остальных широкомасштабных и локальных военных конфликтах.

Македонцы, персы, монголы, германцы и другие некогда воинственные народы уступали по одной причине: они были всегда готовы воевать и даже выигрывать, но не готовы выживать и возобновляться. И, наоборот, славяне, евреи, китайцы, англосаксы и другие как раз имеют эти удивительные для возрождения черты. Другой не менее важной особенно-

стью наций является антагонизм, который неизбежно ведёт к столкновению или войне. Срабатывает ли здесь генетический код, исторические обстоятельства или какие иные причины — определить сложно (скорее всего, их совокупность), но ясно одно — на земле были, есть и будут нации-антагонисты. Пусть даже на определённом промежутке времени. Иначе чем объяснить такие социальные феномены, как шовинизм, германский нацизм, итальянский фашизм, японский милитаризм?

Аналогичные процессы в более латентной форме проявляются и сейчас. Это отношения сербов и хорватов, западных украинцев и россиян, евреев и арабов, турок и курдов, англичан и ирландцев, китайцев и японцев и т.д. Между тем существуют особые группы и конфигурации наций, очень толерантно относящиеся друг к другу: Например, это русские — белорусы, индийцы — французы; это поляки — украинцы — цыгане; это англичане — евреи — американцы; это татары — мордва — узбеки.

Сталкиваясь между собой, нации-антагонисты неизбежно создают цепную реакцию, так называемый «принцип домино». Данная коллизия опасна тем, что крупные нации воплощены в свои государственные институты, то есть политические образования, которые, в свою очередь, преобразуют национальные столкновения в театр военных действий.

Полученный межнациональный синдром создаёт картину войны наций, финал которой известен ни одной из сторон. Ясно одно, что непримиримость наций — одно из условий национального состояния — «состояния десублимации». Возникает неповторимое явление в истории «нация войны», то есть её пассивное чувство, развивающее конструктивные статики. Данной нации необходимы векторы и ориентиры, выводящие её на новый экзистенциальный уровень. Так было с французами в начале XIX века, так было с англичанами в XVIII веке, так было с немцами и русскими в начале XX века, так было с американцами во второй половине XX века, так есть с китайцами, индийцами в конце XX века — начале XXI века. Так будет продолжаться всегда, ибо нации — это жизнеспособные субъекты социального пространства.

Практика показывает, что никогда за всю историю человечества не было нации или этноса, которые бы доминировали над остальными в течение долгого времени. Даже римляне часто терпели поражения от галлов, германцев или карфагенян. Вследствие чего возникает максима, согласно которой растущую, особенно в милитаристском плане нацию, контролируют и уравнивают другие, менее сильные, но более мобилизуемые в данный момент. Тем самым, согласно синергетическим канонам, объективно и коллективно создаётся межнациональный баланс или, как сейчас принято говорить, «система сдержек и противовесов», создаваемая помимо воли действия самих субъектов. Даже абсурдные действия вождя III рейха не шли далее тысячелетнего периода, но волею проведения и действиям других наций им было отпущено 12 лет.

Нациям свойственно возрождаться, угасать или балансировать на грани «фола». Эпоха возрождения и упадка имеет свою специфику. Пассивность и энтропия — постоянные спутники нации и естественное состояние её генезиса. «Советский Союз распался тогда, когда Европа показала миру свою готовность к единению. Прекрасная иллюстрация к марксистской теории: расцвет и сближение нации как объективный исторический процесс, испытывав

на себе идеологическое насилие, обернулись своей противоположностью. История подтвердила, что он (процесс) реализуется лишь тогда, когда естественным образом сам созревает до такого состояния...» [2, с. 35].

Классическим примером является китайская нация, имеющая многотысячелетнюю историю периодов взлёта и падения, упадка и возрождения. То же самое происходило с русской нацией за тысячелетнюю историю своего существования. С определённой долей вероятности можно так утверждать об индийских нациях и народах, в частности хинди и других. Угасание, полное или частичное, произошло с гуннами (Гунская держава), аварами (Аварский каганат), скифами, мадьярами, македонцами, монголами и др. Их амбициозные притязания оказывались выше их же собственного потенциала, а на планете Земля немало народов, которые поддерживают среднестатистический баланс, так называемый *status kwo*, который позволяет придерживаться состояния середины, а не крайних точек колебания. К ним можно отнести современных венгров, румын, болгар, татар, финнов, чехов, поляков, голландцев, датчан и других. Основополагающую роль здесь играет образ жизни и традиции этих народов, привыкших жить ровно и без политических и социальных эксцессов. Не удивительно, что это в основном нации и народы европейского континента.

Очень многие нации, делавшие заявку на мировое господство, не смогли достичь его уже в силу бесперспективности данного мероприятия вообще. Данная теория не менее банальна, чем теории «стакана воды», где оно (господство) продиктовано умыслом насилия и безрассудства, а в природе человека нет и не может быть добровольного рабства.

Объяснить причину подъёма, упадка, возрождения и исчезновения наций, можно лишь с позиции эволюции и генезиса его природы, а также случайными и обстоятельными величинами. Та нация, которая способна к обновлению и выживанию — имеет будущее. Особенно, если эта нация имеет аксиологическую составляющую. С. А. Нижников отмечает: «...главным и неотчуждаемым признаком нации является единство культуры, понимаемой как система ценностей. Нация — это общность святынь» [3, с. 343].

Нации нужны ориентиры и кумиры. Ориентиры формируются потребностями и обстоятельствами, то есть являются причиной её экзистенции, а кумиры есть её следствие и возникают как фактор актуализации и необходимости возведения данной экзистенции в абсолют. Так было фактически во все времена и у всех наций и народов: Ю. Цезарь в Римской империи, А. Македонский в Греции — Македонии, Чингисхан в Монголии, Атилла в Гуннской державе, Наполеон во Франции, Бисмарк в Германии, Вашингтон в США, М. Ганди в Индии, королева Виктория в Великобритании, И. Сталин в СССР, Мао Цзэдун в Китае, Фидель Кастро на Кубе, и так далее. Закономерно то, что все лидеры были неразрывно связаны со строительством государственности в своих странах. Значит, нация, как социальный феномен, и государство, как политический институт — неразрывны в связке через объективное звено — лидеров, сами при этом выступают с позиций объективно-субъективного свойства.

Ещё одно уникальное свойство наций — их исключительность. Каждая нация, как отдельно взятый организм, считает себя через отдельных представителей и проповедников, коим являются все творче-



ские и активные люди (низы и верхи, интеллигенция и пролетарии, представители власти и крестьяне) исключительной, в смысле той роли, которую она играет в истории, и в смысле состояния, в котором она находится, и в смысле бытия и сознания, которые определяют её перспективное начало. Данная исключительность ведёт к её эксклюзивности, то есть неповторимости в историческом смысле и даже проблематичности в том же контексте. «Быть русским крайне сложно и почти всегда непочтено, требуется немалое усилие для того, чтобы обрести чувство национальной гордости.... Тем более что история нашего Отечества творилась по заказу людей, зачастую себя русскими не ощущавших и всеми фибрами души желавших походить на иноземцев» [4, с. 316].

Такая парадигмальная способность естественным образом вызывает иную способность — столкновение интересов наций. Парадокс ситуации заключается в том, что сталкиваться и не воспринимать друг друга начинают родственные нации и народы. Например, сербы и хорваты в конце XX века во время гражданской войны в Югославии, русские и украинцы после событий 1991 года во время распада СССР, евреи и палестинцы после образования государства Израиль 1948 года и так далее. Возникает уникальное социальное явление — непримиримость или антагонизм наций, что в той или иной форме существует между англичанами и ирландцами, китайцами и японцами, турками и курдами, армянами и азербайджанцами, немцами и евреями. Срабатывает правило Гаусса, когда один вид (биосоциальный) борется с другим или вытесняется им.

Нации и народы отличаются уровнем культуры, факторами роста и развития, иными императивами, потому возникает феномен, который существует даже в юриспруденции и судопроизводстве — личные мотивы и неприязнь. Шовинизм — это не спонтанное и не случайное явление, которое имеет скорее генное происхождение.

Нации предопределяются ситуативностью исторического момента, а соприкасаясь друг с другом, начинают одновременно и отторгать друг друга. Ассимиляционные начала различных наций возможны лишь при наличии непротивления сторон, то есть согласия, например как в брачных отношениях. Таким образом, нации существуют сосуществуя, где их традиции и уклады являются «священными табу» как внутри их самих, так и за их пределами. Как утверждал К. Ясперс, «изменения этих укладов несут изменения в парадигмах мышления этих наций». Именно тогда наступает так называемый «момент истины», «поиски истины и смысла» существования нации, как то: «национальной идеи», «особой миссии», «уникальной исторической роли в истории» и так далее. Нация будет иметь успех, а значит, перспективу, если она откроет своё «имя», то есть аксиоматическую составляющую, когда её потенциал, то есть способность, будет вызывать иную способность воспроизводить инобытие, а именно — будущее начало. Многие нации прописали похожие концепции в священных книгах, как евреи, многие являются носителями данной идеи в сакралиях, например, — цыгане, но так или иначе, все, как это и положено живым организмам: борются и выживают за своё «место под солнцем».

Ни одна нация не сможет выжить и развиваться без такого ресурса, как институт семьи, ибо это является её главным воспроизводящим началом. Однако кроме традиционного понимания семьи, как ячейки

общества, основанной на кровнородственных связях и взаимоотношениях, должно появиться понятие обобщающего свойства, то есть семьи данного народа, а не народов, как это понималось в советскую эпоху. Нации и народы вполне могут выжить и без государственного (политического) и экономического институтов, и даже без религиозных предубеждений, что демонстрируют многие этносы (белуджи, курды, бенгальцы, томилы и прочие), но они не могут не делегировать свои потребности через «семейные институционалии». Народ всегда концентрируется в семью, ибо это его свойство является условием самосохранения, развития и дальнейшего существования. Самоорганизация разных народов — различна, и от того, как качественно и количественно она происходит, — зависит судьба данного народа. Наиболее «продвинутые» нации смогли в этом смысле достичь апогея, создав на основе семейных институтов — политические образования, то есть государства. Государство представляет устройство определённой нации (наций), в то время как государству делегируется конкретная воля наций, чаще ведущей нации (государство образующей).

Современные тенденции таковы, что многие нации созрели для образования новых государств. Те же нации, которые их сдерживают, должны сохранить свои государства в прежних масштабах. Возникшее противоречие неизбежно приводит к пересмотру мирового порядка. Курды, баски, уйгуры, эритрейцы, тибетцы, берберы и другие уже требуют разрешения их национального вопроса. В то время как турки, арабы, египтяне, китайцы, эфиопы не заинтересованы в этом по понятным причинам. Сценарий будущих событий вполне предсказуем — это «конфликт интересов и противоречий». Решающую роль в данном конфликте будут играть мировые игроки — государства, от которых будет зависеть мирное существование.

Существует ещё одна проблема наций, которая носит латентный, но в то же время весьма острый характер — это переполняемость государственных образований коренной нацией и экспансия её в другие государства. Например, китайская, индийская, японская, турецкая, немецкая и другие национальности. В то время как некоторые национальности, являясь или уже став коренными или титульными, не заполняют свои собственные государственные образования. Это монголы, русские, казахи, англо-канадцы, австралийцы и др. Таким образом, складывается определённый дисбаланс одних в пользу и за счёт других. Такое перераспределение национальной расселения всегда сопровождается либо открытыми конфликтами и противостояниями, либо закрытыми коллизиями и противоречиями. Например, расселение китайцев, как, впрочем, и других наций, сопровождается их диаспорными поселениями на чужой территории, а не ассимиляционными процессами с иными нациями и народами. Так происходит с ними в США, России, Европе, сопредельных с Китаем государствах. Аналогичные процессы происходят с турецкой диаспорой в Европе, ранее эти явления имели место с еврейской, греческой, немецкой, английской, испанской, русской и другими нациями и народами, диаспоры которых расселились по всему миру. В этом процессе есть одна особенность: национальные диаспоры, которые ранее, то есть до переселения, имели государственность, будут её создавать или требовать её создания на других (иных) территориях. Англичане, испанцы, португальцы фактически создали новые государ-

ственные образования: США, Канада, Австралия, Мексика, Аргентина, Бразилия и другие. Немецкие колонии, хоть и имели огромные территории в Латинской Америке и других странах, смогли создать только крошечное автономное образование немцев Поволжья, да и то за счёт правящей некогда немецкой верхушки в России. Еврейская диаспора получила автономию в Амурской области, а не в Крыму или на Украине, как предполагалось, и лишь после этого в 1948 году было создано (восстановлено) государство Израиль. Это вовсе не говорит о том, что они, эти диаспоры, менее репродуктивны, чем английская или испанская. Это лишь подчёркивает тот факт, что Англия и Испания к моменту создания представителями их диаспор имели очень высокий государственный статус, а Германия и Израиль в XVI—XIX веках либо были раздроблены либо вовсе не существовали как суверенные политические образования.

В современной ситуации такие исторические факторы происходят в сербском Косово, когда переселившаяся албанская диаспора, ставшая большинством, требует и образует свою государственность, создавая Великую Албанию. Этот процесс начинает албанское меньшинство, которое по-видимому, в скором времени превратится в большинство. Сейчас их более 25% от населения всей Македонии, а в Косово более 84%. Аналогичные процессы имеют место на Кипре с турецкой общиной, которая начинает играть в свой государственный интерес. Не избежать в ближайшем будущем и решения в той или иной форме курдского вопроса, где нация вполне созрела для образования своей государственности, и численно превосходит народы, на территории которых она проживает. (Курдов насчитывается не менее 45 миллионов человек.)

Вряд ли в ближайшее время (или вообще) возникнет на карте мира цыганское государство. Для этого необходимы первостепенные государственные атрибуты: территория проживания, а не кочевания, письменность, а не разговорный язык, денежная валюта, армия, власть, аппарат управления и прочее.

Таким образом, диаспорное устройство — это лишь продолжение существования и развития метрополии, которое неизбежно в условиях современного миропорядка.

У всех «сложившихся» наций есть ещё одно немаловажное качество наций — катарсис, то есть обновление и очищение нации. Это явление как закономерное, так и парадоксально. Закономерно потому, что любая нация может пройти этот путь в силу исторических обстоятельств; парадоксально потому, что многие не смогут его пройти в силу наступления у них социальной энтропии — нарушения или исчезновения репродуктивных функций, ведущих к понижению или вовсе исчезновению возможностей экзистенции бытия. Причины здесь могут быть разные: изменение климата, природных или исторических условий или же внешний фактор, то есть завоевание и потеря независимости, суверенитета. Так было с византийцами, скифами, аварами. То же явление, когда нация выжила и готова к обновлению, — говорит о её живучести (жизнеспособности) или желанию видоизмениться в ментальном плане. Ярким примером служит германская нация послевоенного периода. Когда покаяние, как факт здравого смысла, берет верх над национальными амбициями и расовыми предрассудками.

На современном этапе развития нации имеют приоритет перед этническими группами, народ-

ностями и расами, ибо нации, во-первых, стоят на более высокой стадии цивилизации, чем этносы, во-вторых, нации более мобильны, чем расы, которые в силу своей аморфности и масштабности не способны не объединиться, не предложить концептуальные основания будущего человечества. Поэтому данные задачи возложены на нации, особенно крупные, миссия которых очевидна: определить и обосновать складывающийся новый миропорядок. Существенным является то, что китайцы, индийцы, русские, американцы, бразильцы, арабы, иранцы, французы, англичане, немцы, японцы, турки — способны выполнить эту миссию посредством веры и, определив статус в своих регионах через «modus vivendi», повести за собой, скрепив иные большие и малые нации и народы, интегрировав их в единое мировое пространство.

В мире действительно происходит смена мировоззренческих установок и установления иного мировосприятия. Эти процессы, как и первоочередные задачи и проблемы, очевидно, придётся рассматривать и направлять мировым державам и нациям, их представляющим. Следует учитывать концепцию Парменида об истине, которая всегда рациональна, но не следует забывать, что истина имеет свойство менять время, а значит меняться во времени. Об этом говорят проходящие эпохи. Посему эпоха всегда «охватывается мыслью» (Гегель), что даёт нам основание утверждать, что истинное суждение — это суждение, учитывающее и мнение, и разум, и чувства, и соответствующие категории времени и пространства. Это позволяет нам сделать следующую констатацию:

- а) нация — это историко-социальный феномен;
- б) нация имеет национальную идею или ищет её;
- в) нации ведут борьбу за существование или первенство и, в связи с этим, постоянно сталкиваются между собой в связи с этим;
- г) нации образуются не только и не столько в капиталистическую эпоху, ибо это процесс постоянный;
- д) нация расширяется и совершенствуется, при условии её интеллектуального обогащения;
- е) только нация образует государство и преобразуется в государство;
- ж) нация всегда имеет право на рождение и возрождение.

Война наций происходит по следующим причинам: территориальные споры, личная неприязнь, геополитические и стратегические интересы, влияние иных наций и вовлечение их в свою орбиту действий. Мир наций заключается или по причине выигрыша одной из сторон, либо в силу физического выживания (существования), то есть проигрыша другой стороны.

Существует несколько проекций, которые характеризуют концепцию нации с разных позиций. Это, в первую очередь, классическая позиция Карамзина, который характеризует нацию вообще и русскую в частности, как государство — образующий фактор. Это концепция Достоевского, который обнаруживает мировые нации, и особенно русскую, как «всемирность... и братское стремление к воссоединению людей» [5, с. 147]. Точка зрения Федотова гласит, что национальная душа не дана в истории, этническая психея служит лишь сырым материалом для неё. «Нация не расовая и даже не этнографическая категория. Это категория прежде всего культурная, а во вторую очередь политическая. Мы можем определить её как совпадение государства

и культуры. Там, где весь или почти весь круг данной культуры охвачен одной политической организацией и где внутри её есть место для одной господствующей культуры, там образуется то, что мы называем нацией». Федотов полагает, что «Европа в связи с этим уже существует как нация в культурном смысле...» [6].

Во второй половине XX века появился новый вариант русской идеи, выразившийся в евразийском подходе, который эксплицировал русскую нацию как новое евразийское образование и феномен. Аргументация данной трактовки, которой придерживается современный отечественный геополитик А. Г. Дугин, состоит в том, что Россия — евроазиатская страна и выражает идею создания «Конфедерации Больших Пространств» под эгидой России. Неоевразиец, Л. Н. Гумилёв вносит в данную проблематику влияние биосферы на становление этногенеза нации (пассионарность) — основополагающие характеристики. Только тогда, отмечает Гумилёв, мы осознаем «...традиционные границы — временные и пространственные — нашей этнической общности, чтобы понять, где свои, а где чужие...» [7].

Существует и ряд других концепций, из которых очевидно, что онтологическая сущность наций состоит в том, что это живые организмы и организации, способные созидать, соперничать, воспроизводиться, и, балансируя на грани войны и мира,

определять тот спектр экзистенций, который выражен таким явлением как разнообразие населения планеты Земля.

#### Библиографический список

1. Бердяев, Н. А. Судьба России: Опыты по психологии войны национальностей / Н. А. Бердяев. — М., 1990. — 207 с.
2. Шлимонов, Л. Х. Русский исход / Л. Х. Шлимонов. — СПб, 2008. — 293 с.
3. Нижников, С. А. Метафизика веры в русской философии / С. А. Нижников. — М., 2007. — 354 с.
4. Соловьёв, В. Р. Мы — русские! С нами Бог! / В. Р. Соловьёв. — М., 2009. — 350 с.
5. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений: В 30 т. / Ф. М. Достоевский. — Л., 1986. — Т. 26. — 518 с.
6. Федотов, Г. П. Судьба и грехи России: В 2 т. / Г. П. Федотов. — СПб., 1991. — Т. 1. — 352 с.
7. Гумилёв, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилёв. — М., 1989. — 495 с.

**СУПАРОВ Игорь Николаевич**, кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры философии. Адрес для переписки: e-mail: puzikov@omgru.ru

Статья поступила в редакцию 16.01.2012 г.

© И. Н. Супаров

УДК 1 (095)

**Д. А. ТОКАРЕВ**

Омский институт  
водного транспорта (филиал)  
Новосибирской государственной  
академии водного транспорта

## СРАВНИТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА АТРИБУТИВНОЙ И МОДУСНОЙ МОДЕЛЕЙ СТРАДАНИЯ

В статье анализируются специфические особенности страдания в рамках, выделенных на базе философских и религиозных взглядов, атрибутивной и модусной моделей страдания. Обозначаются причины, проявления и способы преодоления страдания исходя из предложенных вариантов представления страдания. Подчеркивается важность для современного человека следования модусной модели страдания, т.к. именно в этом случае человек обретает своё подлинное существование и возможность спасения.

**Ключевые слова:** атрибутивная модель и модусная модель страдания; причины, проявления и способы преодоления страдания.

Человек в разные эпохи пытался определить свою сущность, свое предназначение и эти поиски так же разнообразны, как и определение причин страдания. Суммируя всевозможные точки зрения по поводу причин страдания и факторов, способствующих преодолению страдания, можно сделать вывод о целесообразности выделения моделей страдания и их вариантов. Модели позволяют лучше увидеть структуру страдания, т.е. причины, проявления и возможности преодоления, а самое

главное — смогут обозначить жизненные смыслы страдания, которые как раз и являются показательными для современности, ведь ценность жизни часто подрывается танатальностью некоторых философских и религиозных направлений, праздностью жизни и гедонизмом. Они не дают человеку развиваться, делают страдание лишь констатацией факта жизни, которая несовершенна и, к большому сожалению, приносит страдания. Жизненные смыслы страдания позволяют наглядно обозначить картину

человеческого существования во всем его многообразии.

Рассматривая страдание с разных позиций, объединенных в две модели, которые, в свою очередь, делятся на варианты, можно сформулировать основные проблемы, возникающие на жизненном пути человека, определить факторы, способствующие усилению переживаний и сомнений, и понять, в чем же смысл человеческого существования. Важно увидеть мир в целом, в котором живет человек, и мир, который человек создает сам.

Одно из самых важных обстоятельств, которое необходимо учитывать при исследовании феномена страдания, состоит в том, что страдание либо атрибут жизни человека и преодоление его при жизни невозможно, либо оно временное явление, вызванное какими-то обстоятельствами или действиями человека, и при определенных условиях человек может преодолеть страдание при жизни. В каждой модели страдания должно быть обозначено отношение человека к своей собственной жизни и показана перспектива по преодолению страдания. Важно найти наиболее адекватный современной действительности подход к рассмотрению страдания путем экспликации его различных моделей и их вариантов в соответствии с жизненными стратегиями.

Первая модель обозначается как атрибутивная, т.к. страдание предстает здесь обязательным атрибутом земной жизни человека, вследствие чего страдание прекращается только при ситуации ухода из жизни. Нет жизни — нет и страдания. «Танатальность есть система субъективных ориентаций человека на небытие, на смерть и объективные тенденции угасания жизни. Танатальные ориентации состоят из субъективных предпочтений человеком небытия бытию, а танатальные тенденции — из объективной направленности жизни в сторону небытия» [1]. Человек часто пытается вырваться за рамки земной жизни и делает все, чтобы реализовать любой ценой свое предназначение в исключительности другой жизни. Доминирование стремления к индивидуальному самоутверждению ведет по необходимости к тому, что ценность жизни отстывает перед этим последовательным антропоцентризмом. Это можно видеть в буддизме, для которого жизнь ценна только своим растворением в вечном мире. В более острой форме эта сторона дела обнаруживается в европейской культуре, начиная с античного гедонизма. Отступление от фундаментальной ценности жизни, неизбежное в мирочувствовании гедонизма, принимает со временем в западной культуре вполне определенный поворот, именно смерть уравнивается с жизнью, и интеллектуалы Запада начинают говорить о витальном и танатальном стремлениях как изначально заложенных в природе человека.

Вся жизнь — сплошные разочарования и страдания. История жизни каждого человека есть история страданий, поскольку она представляет собой ряд крупных и мелких несчастьев. Жизнь есть нечто такое, что надо «отстрадать» [2]. Непосредственно нам дано лишь страдание, и оно атрибут жизни человека. Удовлетворение и наслаждение мы можем испытать лишь опосредованно, вспоминая минувшие страдания и лишения. В таких рассуждениях мало оптимизма по поводу человеческой жизни, ибо именно страдание дает основание утверждать, что жизнь есть. Жизнь — рубикон в вопросе о прекращении страдания. Как только наступает смерть, прекращается и страдание.

В «Бхагавадгите», в джайнизме, а самое главное — в буддизме страдание, безусловно, атрибут земной жизни. Лишь те, кто возвышается над преходящим, в том числе и страданием, способен достичь бессмертия и считается мудрецом. В этих утверждениях сила и противоречивость индийской религии и философии. С одной стороны, уход от сиюминутных проблем, обращение к вечным ценностям и к Богу, способность найти смысл жизни, в том, что, умирая, ты продолжаешь жить, а мир как был во всем его многообразии, так и останется навсегда. В этом важном моменте проявляется серьезный постулат о том, что человеческая жизнь стоит особняком от окружающего мира. Не стоит печалиться о потерянной жизни — ведь после смерти будет лучшее продолжение, главное — сохраняй спокойствие и живи размеренно. С другой стороны, земная жизнь становится промежуточным и маловесным этапом для человека. Зачем дорожить мирской жизнью, если есть лучший мир, в котором все совершенно? Главным жизненным смыслом, с точки зрения танатальной позиции, является избавление от жизни, что приводит к замыканию круга проблем человека на имманентных переживаниях, что, в свою очередь, провоцирует индивида на внутреннюю самоизоляцию от попытки найти смысл этой самой жизни. В данном варианте атрибутивной модели рассмотрения страдания практически нет рецепта избавления от страдания при жизни, от несоответствия окружающего бытия и внутренних переживаний, т.к. упор сделан на уход от земной жизни, а значит, уход от страдания.

Второй вариант атрибутивной модели рассматривает страдание в основном только в связке с удовольствием, но необходимо заметить, что не каждое страдание происходит от отсутствия удовольствия или от пресыщения удовольствием. Страдание, представителями данного варианта воспринимается как зло, которое надо избегать или преодолевать с помощью каких-либо действий. Большинство гедонистов считают, что физическая боль или страдание ничем особо не отличается от морального страдания или переживания. Отмечается, что человек живет в страданиях и причиняет их другим людям, но не совсем понятно, почему это происходит, скорее можно получить ответ, что страдание — это отсутствие удовольствия. Если и может что-то спасти от страданий, так это еще большее число удовольствий, что собственно неверно, исходя из ярких примеров пресыщения удовольствиями и постоянного поиска смысла своего существования. Жизненный смысл, по гедонистическому варианту атрибутивной модели страдания, состоит в том, что для человека становится нормой поведение законченного эгоиста и получение удовольствия без учета желания другого человека. Уход из жизни становится рутинностью бытия или естественным желанием для избавления от страдания. Гедонизм выступает основным источником формирования танатальной тенденции в жизни человека. Эстетические моменты здесь преобладают над этическими принципами. Человек существует вне божественной определенности, или скрывается за эстетикой религиозности, а не следует религиозной морали. Внешний лоск и иллюстративность гедонизма не в состоянии противостоять страданию, т.к., получая удовольствия, человек создает иллюзию полноты жизни, вселяющей в него жизненный ложный оптимизм. Атрибутивные варианты страдания не могут показать глубину человеческих переживаний и предложить верные витальные способы освобождения от страдания. Таким



образом, атрибутивная модель страдания, которая получила название исходя из установки по поводу причин, проявления и преодоления страдания, характеризует его как необходимое свойство жизни. Если танатальный вариант призывает не обращать внимания на текущие проблемы в жизни человека, то гедонизм требует от человека погашения страдания более сильным удовольствием. Жизнь, в одном и в другом случае, теряет свою нравственную ценность и лишает человека права на исправление ошибок, права на постижение смысла своего существования.

Модусная модель, в отличие от атрибутивной модели, обозначает страдание лишь в некоторых состояниях, в которые в силу своего действия или бездействия попадает человек. Модусная модель раскрывает суть страдания через рассмотрение основных внутренних противоречий самого человека, через поиск путей освобождения от страдания, и, наконец, через обретение подлинности жизни человека. Важно отметить и то, что в модусной модели страдание не атрибут жизни, а явление неподлинной жизни, поэтому необходимо перейти от неподлинной жизни к подлинной.

Ощущение собственной жизни в ее подлинности и необходимости важно для человека, который принимает страдание не как атрибут этой самой жизни, а как возможность преодоления смерти своей сущности. Рассмотрение проблемы сущности и существования, эссенции и экзистенции является первоочередным в нахождении витальных рецептов освобождения от страдания, к которым, прежде всего, относится экзистенциальный вариант.

В точном смысле экзистенция — это не что-либо такое, о чем можно было бы сказать, что оно есть, напротив, оно означает то, что может и должно быть. Поэтому прояснение экзистенции не имеет собственного объекта, к которому оно могло бы обратиться для изучения, оно имеет дело с экзистирующим человеком лишь в его становлении. Экзистенция не подчинена никакой всеобщей сущности или каким-либо прочным законам и правилам, она есть исторически однократное бытие, которое в своей свободе является первоначалом своего собственного «Я», а потому и не может быть никогда познана с помощью всеобщих понятий.

Чтобы спасти экзистенциальную индивидуальность человека от ее погребения в иррациональной непрерывности, необходимо и неизбежно одиночество, которое является одним из самых ярких и глубоких проявлений страдания. Центральной проблемой в этой ситуации является проблема превращения неподлинной человеческой жизни в подлинную. Нам приходится бороться за выживание. Но жизнь, принося страдание, сама дает смысл человеческому существованию, доводя его до сущностного положения. Мы понимаем, что живем, страдая во имя своей собственной жизни и реализации своего собственного предназначения.

Нравственность наделяет страдание смыслом и тем самым несколько облегчает его, формирует долготерпение и способность преодолевать страдание. Поэтому страдание есть испытание нашей нравственности и возможный путь человека к самому себе — истинному, ноуменальному, к тому, каким человек, если он хочет соответствовать своей духовной сущности, должен быть, долг человека — вносить в земную тьму свет добродетели и разума. Страдания, в таком контексте, не дают ему впасть в летаргию эгоистического и равнодушного покоя,

в животное блаженство. Преодоление бедствий и создает человеческую культуру. Тот факт, что сущность человека — свобода, а его бытие в мире явлений крайне несвободно, есть общая предпосылка страдания. Страдание — знак высокого предназначения человека — преодолевать негативное. Чувственный человек необходимо создает мир явлений собственным сознанием и, следовательно, в этом смысле сам является главной причиной собственных страданий. В то же время как представитель мира свободы, как духовный и этический субъект, он может использовать мир явлений как материал собственного развития. Страдание как будто дано человеку как раз для того, чтобы научиться с ним бороться и его побеждать в меру возможного.

Неподлинность жизни — это то, что вызывает страдание человека, это постоянное несоответствие той реальности, в которой человек пытается жить, это подмена жизненных истинных ориентиров ложными. В страданиях человек стремится хотя бы каким-то образом, компенсировать свою ущербность от несоответствия окружающим порядкам и представлениям. Мир людских отношений пытается различными способами стереть индивидуальность и самобытность человека, и только с помощью страдания, возможно, преодолеть комплекс среднего человека и уйти от стереотипов.

Современный человек часто не может найти себе применение, не может реализоваться. Порой им овладевает скука от жизни. Для человека «скучным может казаться бесконечное чередование прилива и отлива в море, бессмысленная и вечная смена образования и разрушения солнечных систем и, наконец, бессмысленное вращение Земли, наподобие волчка, вокруг своей оси. Но, когда мы от мертвого переходим к живому, ощущение этой всеобщей суеты становится несравненно более болезненным, ибо оно связывается с мучительным впечатлением неудачи... В жизни живых существ все целесообразно, все направлено к цели. И вот когда мы видим, что и это стремление суетно... нам становится тошно от жизни» [3]. Видно, что если не будет ориентации на спасительную теорию или на поиск подлинности своего существования, то жизнь превратится в бессмысленную ситуацию вечной скуки, переходящей в потерю интереса к жизни. Спасительность страдания — вот главный аргумент в пользу его существования. Человеку необходимо страдать ради спасения, переживать все, что с ним произошло, а иногда и вызывать страдания, дабы самому воздействовать на свою жизнь и на жизнь других людей. Согласно сотериологическому варианту модусной модели, у человека есть два пути, один — греховный, танатальный: пока живешь — берешь от жизни все, другой — спасительный, витальный, осознание греховности и движение к трансцендентности, к вечной жизни. Страдания делают человека легким на подъем в поисках Бога, страдания освобождают человека от земного тяготения, чтобы мы имели новую жизнь — должно было быть страдание.

Анализируя представленные взгляды в рамках экзистенциального и сотериологического вариантов модусной модели страдания, необходимо уточнить, что человек сам должен определить свои жизненные приоритеты и воспринимать страдание как источник очищения от скверны общественных предрассудков и пороков, как способ своего спасения и самоопределения. Экзистенциальный вариант модусной модели страдания предлагает человеку найти свою подлинную сущность в самом себе, в опре-

делении себя в этом мире, только страдая, человек находит жизненные смыслы и преодолевает страх смерти при жизни. Сотериологический вариант ведет человека через страдания с ощущением божественной защиты от несправедливости мира и жестокости проявлений человеческих слабостей, а главным условием освобождения от страдания является спасительная идея.

Страдание в модусной модели приносит освобождение от ненужности в этом мире, оно дает шанс найти себя и то предназначение, которое до этого не было столь осознанным. Страдать — значит стремиться к подлинности, значит быть самим собой, значит преодолеть многочисленные соблазны унифицированности мира и общества. Страдание позволяет найти полезные для души рецепты выживания, и не столь важно при этом, веришь ли ты в Бога или нет, главное понять смысл самого страдания и преодолеть танатальность в своих рассуждениях и поступках.

#### Библиографический список

1. Денисов, С. Ф. Жизненные и антропологические смыслы правды и неправды [Текст] / С. Ф. Денисов. — Омск, 2000. — С. 23.
2. Шопенгауэр, А. Сочинения в 5-и т. Т. 1. Мир как воля и представление [Текст] / А. Шопенгауэр. — М.: Наука, 1993. — С. 425.
3. Трубецкой, Е. Н. Смысл жизни [Текст] / Е. Н. Трубецкой — М.: Республика, 1994. — С. 24 — 25.

**ТОКАРЕВ Дмитрий Анатольевич**, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин.

Адрес для переписки: e-mail: mityatokarev@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 10.04.2012 г.

© Д. А. Токарев

УДК 165.19

**Д. А. ТОЛСТИКОВ**

Омский государственный  
технический университет

## ЭЛЕМЕНТЫ ВИДЕНИЯ КАК СПОСОБЫ ПОЗНАНИЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВ

В статье говорится о новой модели альтернативного познания, анализируются элементы модели познания, показывается взаимосвязь этих элементов с повседневностью.

**Ключевые слова:** свобода, воображение, идеация, инсайт, целостность.

Видение — способность усматривать сущность предмета с первого взгляда. Человек, который «видит» знание, становится сверхчеловеком. Идеалом подобного человека может являться «совершенномудрый» человек даосов, который, не выходя со двора, может познать мир, не видя вещей, проникает в их сущность, не действуя, достигает успеха [1, с. 129]. Овладеть подобными способностями постижения действительности желает, наверно, каждый человек.

Система современного образования оставляет желать лучшего, годы обучения в школе, а затем и в университете не в полной мере развивают интеллект, останавливаясь на стадии знания. Человек в лучшем случае запоминает какой-то объём информации, которая мёртвым грузом хранится в его памяти. Человека необходимо учить мышлению, и тогда он сам возьмёт, создаст то знание, которое требуется. Знание, добытое самим человеком, остаётся с ним на всю жизнь. Навык по созданию знания — вот чему должны учить школа и вуз.

Попытаемся выявить элементы, необходимые для формирования у человека такой способности познания, которая была бы направлена на «рождение» знания, а не на его заучивание.

Элементами системы познания являются: свобода, воображение, идеация, инсайт, целостность.

Первое, что предстоит сделать человеку, это войти в состояние свободы, в котором он может ставить и добиваться любой цели, так как здесь отсутствуют любые границы.

Свобода — это возможность субъекта поступать согласно своей воле, несмотря на какие-либо ограничения. Противоположным понятию свободы является понятие несвободы, выражающееся в ограничении чего-либо. Логично будет предположить, что свобода появляется вместе с несвободой, и именно несвобода активизирует волю к свободе. Одним из примеров несвободы являются правила, законы. Человек, решая задачу, действует в рамках законов, свойственных той науке, в сфере которой ведётся исследование. Если задача необычная и в науке нет готовых алгоритмов её решения, то эту задачу не решить, опираясь на «старое знание», так как оно находится в границах законов этой науки и не может преодолеть их, чтобы указать решение. Но если за задачу возьмётся человек, который не знает об этих правилах и законах, он свободен в алгоритме поиска решения и поэтому решает задачу.

Желание свободы обусловлено желанием поступать согласно своей системе ценностей. Ограничение свободы деструктивно, а значит, опасно. Свобода по своей сущности конструктивна, так как направлена на изменение, в то время как несвобода консервирует любую деятельность. Стабильность свободы уравнивается её множественностью, что, с одной стороны, ограничивает её, так как множественность предполагает границы, но с другой — делает свободу многообразной.

Признаками свободы являются: мысли, поступки, направленные против общепринятых правил, законов; множество точек зрения относительно предметов, событий; создание нового; непризнание каких-либо границ, воля.

Свобода не может существовать без воли. Воля организует деятельность человека и направляет её к цели. Свободой может обладать лишь смелый, тот, кто не боится переступить границу, нарушить правило, иметь свою точку зрения. Такой человек свободен духом, его свободу не останавливают даже стены темницы, находясь в которых он не перестаёт совершать достойные дела [2, с. 63–64]. Подобные люди служат примером для подражания, своим образом жизни расширяя пространство свободы, устремляя свой разум в самые удалённые уголки жизни, томимые жаждой познания нового.

Свобода сродни лекарству от консерватизма. Она показывает, что в этой жизни нет чего-либо раз и навсегда устоявшегося. Достигая состояния свободы, человек достигает гармонии с самим собой и окружающим миром. Мир постоянно находится в гармонии, какие бы катаклизмы его не потрясали, и только человеческая деятельность является тем фактором случайности, что постоянно дестабилизирует устоявшуюся гармонию.

Состояние свободы — это не статичное состояние, оно постоянно меняется, если изменений нет, это уже не свобода, а регресс (состояние несвободы).

Свобода является необходимым аспектом познания, так как именно он позволяет попробовать множество вариантов и выбрать наиболее оптимальный.

Образованный человек прекрасно может писать, говорить, танцевать и т. д., но почему-то не в силах это делать. Всё дело в том, что он не свободен, зажат рамками культуры. В состоянии свободы всё делается спонтанно, там нет противодействия. Результаты свободной деятельности самобытны и открывают неизвестные грани предмета. Добиться подобного возможно посредством повторения, в результате которого возникает скука и сознание отключается от этого вида деятельности, уступая бессознательному, в результате рождается мастерство.

В истории подобные практики можно увидеть в дзэн-буддизме, в котором состояние свободы, открытого сознания, позволяющего видеть суть вещей, достигалось посредством медитации или решения коана. Оба пути предполагают отключение сознания, в первом случае это происходит посредством созерцания, во втором случае через ощущение бессилия при попытке логически решить задачу, после чего и происходит качественный скачок в осмыслении проблемы.

В психологии можно найти аналоги подобных упражнений: «мозговой штурм»; автоматическое письмо (писать, не переставая в течение продолжительного времени по принципу «пишу, а затем думаю», в рамках выбранной темы); словесная импровизация.

Следующий этап построения модели, создание при помощи воображения цели, которой хотим достичь. Воображение — это способность создавать новое, обусловленное стремлением воплотить в реальность желаемое. Одной из возможных причин развития воображения является инстинкт самосохранения, мотивирующий человека искать пути выживания в трудных условиях. На развитие воображения так же повлияли различные ограничения, заставляющие искать пути обхода либо подменять реальность воображаемым миром (как, например, в игре ребёнка с веточкой, для которого она может быть саблей или ружьём).

Основные качества воображения: образы отличные от реальности, не имеющие аналога в действительности. Одним из способов развития воображения может служить упражнение «поток образов», которое позволяет целенаправленно конструировать информацию по выбранной теме [3].

Воображение является бесконечным источником информации, сосредоточенной в образах культуры. Остаётся научиться извлекать их оттуда и фиксировать посредством текста, устной речи, рисунков.

Человек уже обладает огромным объёмом знания, но часто он не может его использовать, так как оно у него не систематизировано, а раз нет порядка, трудно что-либо найти сразу. Можно предложить несколько вариантов выхода из этого затруднительного положения: научиться ассоциативному мышлению, и тогда ассоциации помогут находить необходимую информацию, или научиться структурировать информацию автоматически при её восприятии. Хорошим примером может послужить кинофильм «Области тьмы» (2011), в котором показана ситуация, когда человек приобретает доступ ко всем своим знаниям (всё, что он когда-то видел, слышал, ощущал) при помощи специальных таблеток, которые помогают вспомнить знания и применить их в определённой ситуации.

Воображение создаёт новое, проходя две стадии: комбинирования (новое из частей) и новое, которого не было до этого. Здесь открывается возможность создания псевдонауки, позволяющей объяснить всё. Её прототипом может быть футурология. Воображение позволяет исследовать новое не мелкими шажками, а громадными прыжками, открывая просторы неизведанного.

Воображение универсальный инструмент познания. Однако к нему, в научной среде, настороженное отношение в силу его иррационального характера. Но этот минус перекрывает возможность заглянуть в будущее, и увидеть как будет развиваться тот или иной процесс, что станет с миром и т. д. Знание будущего позволит спланировать усилия и добиться цели быстрее. Имеющий цель быстрее достигнет её, чем тот, кто бесцельно блуждает в дороге.

Воображение позволяет создать ту цель, тот образ, который ты хочешь, а значит, прожить свою жизнь, выстроив все действия для её достижения. Необходимое условие для этого — вера в избранную цель и постоянное обдумывание своих действий для её достижения. Всё остальное сделает подсознание. Основная задача в этот момент — выделить алгоритм построения плана решения задач для достижения цели.

Следующий этап — это анализ каждой ступени алгоритма. Осознав его, человек сможет управлять этим процессом, запуская его по своей воле. Только не следует переводить его в область сознания, пусть протекает в бессознательной сфере, ведь скорость

обработки информации там выше, что позволит быстрее достичь поставленного результата. Результаты могут быть фантастичными, но не стоит от них сразу отмахиваться как от нереальных, всё необходимо проверять на практике.

Воображение изменяет не только внутренний мир, но и внешний, так как оно есть внутреннее действие, порождающее внешние изменения. А наша реальность склонна изменяться именно от действия.

Важным пунктом на пути познания является идеация, под которой понимается достраивание до целостного образа по видимой части. Если предмет был ранее виден, то процесс идеации доведёт до реального образа, если же нет, то будет создан образ, подходящий к видимой части, причём сопоставление будет происходить интуитивно. Идеация служит своеобразным компасом на пути к цели. Ориентация происходит по части, которая воспринимается. Аналоги идеации встречались в истории и раньше, например, предвидение, позволяющее якобы видеть будущее.

Идеация использует комбинирование в своей деятельности. Она способна как воспроизводить, так и создавать новое. Творчество — важнейшее качество идеации. Воспроизводить можно по ассоциациям, а можно — по алгоритмам, в первом творчество более самобытное, иррациональное, во втором случае более рациональное. Поэтому творчество — это не только данная от рождения способность, но и способность, которую можно приобрести. Причём необходимо не только получить знание, но приобрести навык создания творческого продукта. Важно получать достоверную информацию, которую можно проверить, если это не удаётся, то возможно разочарование в выбранном пути и отказ от дальнейшего следования.

Добиться автоматической идеации поможет тренировка, один из способов которой выглядит так: берётся 100 различных частей и достраиваются до цельного образа. И так до тех пор, пока это упражнение не даст результат.

Идеация — направленность сознания на всеобщее. Используя её, мы можем по части воссоздать целое. Идеация позволяет получать недостающую информацию через обращение к архетипам. В процессе достраивания образа особое значение приобретает принцип «часть — целое», благодаря которому и происходит достраивание образа.

Интеллектуальный поиск это процесс, требующий большого напряжения сил, кульминацией, которого может служить инсайт. Инсайт — это внезапная догадка, приводящая к ответу. В инсайте можно выделить несколько этапов: постановка задачи, сбор информации, размышления о способе её решения, отвлечение от поиска решения, инсайт.

Инсайт всегда внезапен. Синонимом инсайта является озарение, смысловое поле, которого находится как в психологии, так и в религии, в которой озарение трактуется как откровение богов, божественное знание, данное избранным. Если отстраниться от религиозного, можно и посмотреть на инсайт рационально, можно выявить процесс рождения знания. Человек, размышляя в поиске ответа, задействует не только сознание, но и бессознательное. Когда он прекращает размышлять о проблеме, процесс решения «уходит» в область бессознательного, где поиск идёт по совершенно другим алгоритмам. Если решение найдено, достаточно небольшого стимула, переводящего ответ из области бессознательного в об-

ласть сознания. Необходимым атрибутом инсайта является вера в то, что ответ будет найден.

Инсайт показывает, что решение задачи — это прерогатива не только логики. При анализе задачи, решение которой было найдено при помощи инсайта, задействуются ассоциативные процессы поиска решения. В итоге мы приходим к ответу, который невозможно просчитать заранее, он самобытен и поэтому ценен, так как позволяет открыть новое знание. Этот ответ будет отличаться от ответа, найденного обычным путём, потому что процесс поиска решения в чём-то определяет форму и содержание ответа. Это обусловлено ещё и тем, что процесс решения проходит по другим уровням знания, где применяются иные методы оценки информации. Важным этапом служит интерпретация ответа, истолкованием, которого необходимо заниматься уже в период поиска ответа.

Если задача была достаточно сложная, то и эффект от её решения будет больше, чем от решения лёгкой задачи. Под действием этого эффекта человек может решать аналогичные задачи быстрее. Можно выделить два вида инсайта: неполный и полный. В первом случае эффект кратковременен, во втором длителен. Полный инсайт меняет человека, и эффект от такого изменения может сохраниться на всю жизнь. Примером могут служить мастера дзен-буддизма с их коанами (алогическими, сверхсложными задачами). Полный инсайт в познании возможен не только в интеллектуальной сфере, но и в телесной, через своё тело, через движение, познавая окружающий мир.

Существуют два пути к инсайту — рациональный, опирающийся на логику, и иррациональный, ставящий во главу угла чувства, интуицию, ассоциации. Первый путь ведёт к инсайту через решения интеллектуальных задач (ребусов, кроссвордов, математических задач, тестов и т. д.). Второй путь достигает инсайта через решение коана, ассоциативное мышление, выраженное в нелогичных поступках, словах, звуках, лишённых, на первый взгляд, какого-либо смысла. В первом случае идёт серия небольших инсайтов, эффект от которых проходит через некоторое время, в то время как эффект от решения коана остаётся на всю жизнь. Можно предположить что если решить, например, 1000 ребусов, то эффект будет аналогичным решению одного коана.

Инсайт позволяет человеку увидеть целостный образ предмета. Часть и целое — категории, характеризующие любое понятие.

Одним из способов лучшего понимания мира является способность выделять у объектов и явлений часть и целое. Выделяя часть у предмета или явления, человек производит его анализ, когда он обобщает проанализированную информацию, он производит синтез, в результате объект предстаёт в своей целостности.

Целостность — это совокупность частей, единое. Любой предмет состоит из частей, мы воспринимаем его как цельный образ. При познании происходит разложение предмета на части, а возможно ли познать предмет, не производя анализ? А постигать сущность предмета посредством созерцания?

Э. Гуссерль считает, что для познания необходима феноменологическая редукция, когда предмет «очищается» от всего того, что мы знаем о нем, и остаётся чистая сущность [4]. Производя феноменологическую редукцию, мы перечисляем всё, что знаем и что можем вообразить о данном предмете. Происходит анализ предмета. Возможно более бы-



строе постижение сущности предмета через его созерцание, переходящее в синтез знания. Когда мы созерцаем, активность исходит от самого предмета, всё больше граней нам открывается и предмет раскрывается, показывая свою целостность. Только имея полную картину, можно точно судить, что это. Отдавая свою целостность, предмет становится частью познающего.

Всё в мире стремится к единству, одной из сторон целостности, а это рождает гармонию, потому что только единые части могут гармонично сочетаться. Если мы сможем определять, из каких частей состоит предмет, мы сможем конструировать аналогичные предметы, проверяя гармонией их целостность (красоту, функциональность и т. д.). Целостность показывает, что всё в мире взаимосвязано. Каждый элемент является частью чего-то большего, и если мы сможем выделять часть, мы сможем создавать целое.

Таким образом, каждая стадия этого процесса познания несёт свой элемент знания, который складывается в одну модель. Свобода даёт многообразие знания, воображение позволяет создать желаемую цель, идеация — достраивает знание, инсайт — сокращает путь знанию, целостность позволяет «схватить», увидеть сущность предмета, объединив в одном образе всё знание о предмете. В результате

рождается видение. Видение, как процесс познания, отличается от традиционного познания тем, что в нём познание начинается не с анализа, а с синтеза, что ускоряет познание.

#### Библиографический список

1. Дао дэ Цзин [Текст] // Древнекитайская философия : в 2 т. — М., 1994. — Т. 1. — С. 129.
2. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий [Текст] / Вступ. ст., сост., подгот. текста В. В. Сапова. М. : Республика, 1995. — С. 63–64.
3. Венгар, В. Неужели я гений? [Текст] / В. Венгар, Р. Поу. — Питер, 1997. — 320 с.
4. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Текст] / Э. Гуссерль. М., Лабиринт, 1994. — 110 с.

**ТОЛСТИКОВ Дмитрий Александрович**, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры «Государственное, муниципальное управление и таможенное дело».

Адрес для переписки: e-mail: askdima@ya.ru

Статья поступила в редакцию 05.01.2012 г.

© Д. А. Толстикова

УДК 130.2

**В. С. БОЛТУНОВ**

Омская гуманитарная академия

## ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ СЛОВЕ (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XIX ВЕКА)

Представлено осмысление социальных конфликтов в рефлексии художественного слова. Данный метод философии литературы помогает выявить конфликт ценностей и сформировать в общественном сознании пути его разрешения.

**Ключевые слова:** социокультурный конфликт, ценности, философия литературы.

Общественно-исторический процесс представляет собой цепь событий, обусловленных социальными и культурными противоречиями. С одной стороны, присутствие противоречивых сторон является стимулирующим фактором эволюционного развития общества (социальной динамики), с другой — подводит к социальным конфликтам, следствием чего является революционный излом и культурная стагнация.

Со второй половины XX века возникла необходимость в поиске новых критериев оценки социальной стабильности в рамках объективно существующей социальной динамики. Такое положение связано с тем, что современное общество переживает «переломный этап человеческой истории», при котором

происходит «преобразование базисных смыслов универсалий культуры» [1].

Среди социально значимых универсалий культуры находится такая категория, как ценность. И философское исследование природы ценностей приобретает социальное значение, так как ценности «санкционируют тот или иной тип деятельности и присущие ему цели» [2]. С этой точки зрения, культура есть воспроизводство и функционирование в обществе ценностей. При этом в социальном функционировании ценностей перманентно присутствует *социокультурный конфликт как разногласие (спор, столкновение) в вопросе жизненных приоритетов, устанавливающихся в обществе в зависимости от вектора формирования культур-*

ных ценностей — от потребностей материальных или духовных.

Вследствие разрыва ценностного сознания у разных социальных субъектов в обществе возникают противоречия, порождающие конфликтные социокультурные взаимодействия, например, между отцами и детьми, между представителями естественно-технических и гуманитарных наук (концепция «двух культур» по Ч. П. Сноу), между глобалистами с их ценностными установками общества потребления и защитниками экосистемы, призывающими найти оптимальное соотношение необходимого и достаточного в потреблении и т. д.

Актуальность аксиологического подхода к социокультурному конфликту обусловлена кризисом современной культуры, её дихотомией, характеризующейся отделением цивилизации как «совокупности достижений прежде всего материальной культуры» от духовного осмысления этих достижений. Поэтому проблема ценностей стоит в ряду факторов, обуславливающих цивилизационный кризис. Культура здесь «оказалась единственной альтернативной силой по отношению к насилию» [3].

Социокультурный конфликт как «общественное противоречие, возникающее между различными сторонами» [4] (субъектами общества), выходит за рамки культурного конфликта, когда противоречия принимают антагонистический характер и при этом выход из социального кризиса видится только средствами насилия; когда идеалы, духовные смыслы, оказываются несостоятельными, бессильными перед конфликтами, определяемыми только материальными (социально-экономическими и политическими) интересами. Поэтому конфликт, при котором идеалы и интересы ещё составляют единое целое в социальном бытии, есть культурный конфликт между ценностями материальными и духовными. Социальная стабильность при этом зависит от той или иной иерархии жизненных ценностей, установившейся в обществе.

Конфликт в культуре как системе выражается в обострении противоречий между различными элементами в структуре этой системы. Базисными элементами культуры являются два её вида, или «измерения» — материальная сфера культуры и духовная.

Духовная культура как совокупность воспроизводимых духовных смыслов, формирующих ценностную ориентацию отдельных членов общества и общества в целом, устанавливает жизненные приоритеты (*духовные идеалы*). Но общество, направленное главным образом на развитие материального производства, на удовлетворение материальных потребностей, формирует *материальные интересы* и приоритет материальных ценностей. Социокультурный конфликт, выражающийся в обострении противоречий между базисными элементами культуры, не изучен в конфликтологии и не имеет достаточного осмысления в социальной философии. Мирозрение человека и, соответственно, его *социальная активность обусловлены преимущественно принципами его ценностного сознания (его ценностной ориентации)*.

По определению Выжлецова, ценность есть «системо- и смыслообразующая основа культуры, определяющая ее специфику». В его аксиологии подчёркивается телеологическое значение ценности, очень важное для социума: «Именно ценности, — пишет Выжлецов, — отделяют человеческую жизнь от биологического существования, а сознание своего отличия от окружающего мира реализуется в ценностях

в виде целей и идеалов этой жизни. Не сознание, как мы привыкли думать, а именно ценности определяют в конечном счете собственно человеческий смысл жизни, становясь ядром и внутренней основой культуры человека и общества» [5].

Отсюда актуально рассмотреть *социальные процессы через транслируемые культурой представления о жизненных ценностях*, через их определяющее значение в обозначении назревшего конфликта и далее — в сглаживании и разрешении социального конфликта. При этом культура представляется как совокупность духовных и материальных ценностей и норм, присущих большой социальной группе, общности, народу или нации, подчеркивается социальная значимость соотношения этих ценностей, или их иерархии.

Способность оценивать мир объектов формируется и реализуется в практической связи с ними человека, ибо именно в жизненной практике выявляется положительная или отрицательная, политическая или нравственная ценность для субъекта всего того, что входит в его опыт и приобретает для него то или иное реальное значение. А практика такова, что современное общество (особенно его западная ветвь) столкнулось с разбалансированностью названных сфер, с дихотомией культуры: материальная культура в виде совершенствующихся и обновляющихся материальных артефактов прогрессирует, а духовная с её производством духовных смыслов занимает второстепенное положение в иерархии жизненных ценностей.

В то же время *философский взгляд на место и роль художественной культуры в социальных конфликтах* ещё недостаточно определен. В частности, не рассматривалась экспликация и позиционирование художественной литературой взаимодействия различных идейных течений в проблеме ценностей, различных ценностных установок в обществе. Отсюда представляется важным показать, что аксиологическая доминанта социокультурного конфликта наиболее точно выражается с помощью средств художественной культуры, формирующих общественное сознание.

Художественная литература представляет собой особый способ трансляции культурных норм в обществе, при котором формируется информационное представление *не только о ценностях, но и о социальных отношениях*, возникающих вокруг функционирования этих ценностей, о назревающих вокруг них конфликтах. Представления о материальных и духовных ценностях в обществе устанавливаются стихийным или произвольным образом, и роль здесь художественной литературной классики как одной из форм общественного сознания остаётся до сих пор мало изученной и невостребованной.

Культурно-историческое развитие общества постоянно ставит вопрос о своевременном сглаживании и разрешении социокультурных (а шире — и социально-политических) конфликтов. Решению данной задачи способствует выявление роли ценностного сознания, эксплицируемого русской литературой. Экспликация социокультурных конфликтов как метод художественного анализа того или иного социального феномена в литературном произведении уже выходит за рамки простого отражения действительности и выводит художественное слово на уровень предмета философской герменевтики. А «в любой философской системе, — по утверждению В. С. Барулина, — присутствуют мотивы социальной философии... которые могут быть экс-

плицированы в теории культуры» [6], в нашем случае — в философии литературы, которая постулирует художественное слово как форму философского мышления.

М. С. Каган называет «три основные формы философского мышления, адекватные осмысляемому предмету» [7].

Формы эти соответствуют:

1) строго научному характеру, если исходным пунктом теоретического анализа является объективная реальность;

2) *лирико-публицистическому характеру, ориентированному на поэтические, художественные формы постижения бытия;*

3) комбинационному характеру, при котором соединено строго научное объяснение с личностным пониманием и особым философским рефлексированием.

Таким образом, художественное мышление поставлено в названном триединстве в один ряд с теоретической философией. С другой стороны, названные формы составляют ту сферу культуры, которая со времён древних греков связывается с понятием *мимесиса*, т.е. идеального воссоздания реальности человеком, с его духовной культурой.

Художественная философия — одна из форм общественного сознания, в которой культурные конфликты, взятые на начальной стадии — оппонирования различных духовных смыслов — получают своё особое истолкование, подвигающее к сглаживанию и разрешению конфликтов. Понятие художественной философии как философской мысли, выраженной художественным словом, утвердилось в филологии в работах ряда авторов [8–10].

В.С. Непомнящий, устанавливая философскую и аксиологическую связь художественного мира и современности писал: «Когда мы займемся... историей русского общественного самосознания, первоначально важным материалом окажется история отношений нашего общества — на разных его уровнях — с русской классикой. Картина предстанет настолько выразительная по содержанию и динамике, что уже по ней одной наше духовное развитие можно будет рассмотреть с достаточной ясностью: ведь отношение к классическому наследию упирается в конечном счёте в отношении к ценностям, в понимание ценностей, а это и есть основа всякого самосознания» [11].

В. С. Стёпиным отмечено, что философское познание мира «развивается в многообразии философских жанров — от тяготеющих к художественно-поэтическому изложению идей до почти аксиоматических построений, аналогичных научным теориям. Свойственная этапу зарождения философской мысли нагруженность философских категорий образно-метафорическими и символическими смыслами не исчезает с развитием философии... На этой основе могут развиваться и достаточно сложные и оригинальные комплексы философских идей. В произведениях великих писателей может быть разработана и выражена в материале и языке литературного творчества даже целостная система, сопоставляемая по своей значимости с концепциями великих творцов философии» [12]. В качестве примеров В. С. Стёпин приводит философские системы взглядов Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого.

Понятие художественной философии встраивается в философию литературы, основные положения, предмет и метод которой были заявлены Е. А. Соловьёвым-Андреевичем [13]. В его «Опыте

философии русской литературы» оппозиционные течения в литературе рассматриваются как проявление начал социокультурного конфликта и как предмет для философской рефлексии. Обобщённые понятия философской теории литературы постепенно находят своё осмысление рядом с известной теорией литературы, имеющей свои цели и задачи. Цель философии литературы выводится из трёх форм её существования (по типологии М. Мэки) [14]:

— использование художественных средств (образного мышления) в экспликации философских понятий (начиная с «Поэтики» Аристотеля);

— сопоставление философии и литературы по предмету, методам и результатам — пониманию «истины о предметах в виде силлогизма или языка образов» (Ф. Аквинский);

— включение (вплетение) философской мысли в художественное слово, когда мысль получает новое освещение, ракурс и, как результат, научный к себе интерес.

В ключе философского осмысления русской литературы в наше время написаны работы Б. Н. Тарасова, В. С. Непомнящего, С. А. Рассадина [15–17]. В книге Д. М. Федяева замечено: «Литературное произведение... несёт философскую мысль, выраженную в скрытой, неявной форме. Писатель не высказывает философской идеи. Читатель её не расшифровывает... Тем не менее сила идеи ощущается и определяет читательское впечатление» [18].

Место художественного слова в сетях интеллектуального творчества отметил Р. Коллинз: «Русская литература служила своего рода двигателем философских и политических идей... помещённых в литературную форму» [19].

Философия литературы как «философская мысль, выраженная художественным словом», на рубеже веков утвердилась в работах ряда современных учёных, вошла в новые философские словари. Речь идёт о социально-философском функционировании художественного слова. Литература не разрешает противоречия и даже не сглаживает конфликт (конфликт ценностей в нашем случае), но через литературу как форму общественного сознания конфликт познаётся и адекватно осмысляется обществом.

Начала конфликта ценностей в русской культуре лежат в конце XVIII века, когда в Россию хлынул поток западного философского рационализма, принёсший новые представления о ценностях. Духовные ценности, определяемые до того в большей степени теологией, обогатились идеями гуманизма, прав человека и т.п. Но, главное, социально-политические идеи вели к резкой смене материального производства — к гипертрофированной роли ценностей материальной культуры.

Такие изменения приоритетов русские писатели не только отметили, но резко порицали в своих произведениях. Так, Фонвизин писал о Франции ещё до 1789 года. В самый острый социальный момент в 1791 году попал туда Карамзин. Русские масоны (Новиков, Иван Тургенев, отец друзей Пушкина, Николая и Александра, Херасков, Сумароков) в своей просветительской деятельности проводили мысль о главенстве духовного над «брюховным» (по их термину).

В этом смысле XIX век был решающим, набатным. Конечно, всё началось с Пушкина. До него никакого упоминания (тем более в поэтической форме) не было о томлении человека «духовной жаждой», о совести («Борис Годунов»), которая как змея грызёт

человека, о милосердии и сострадании. Страдание у него — не просто поэтическая фигура речи, но принцип в иерархии жизненных ценностей:

Но не хочу, о други, умирать,  
Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать.

Страдание как духовная ценность — не благо, каким можно считать всякую материальную ценность, но духовное испытание, необходимое человеку для его духовного статуса. Духовный статус помогает человеку определить ценностные приоритеты.

Известен заочный спор Тютчева с Белинским. Белинский связывал общественный прогресс исключительно с достижениями материальной культуры (постройкой на то время первой железной дороги). Он думал, что железные дороги победят отсталость Руси-тройки, просвещение одолевает невежество, а «лучшая, то есть образованная часть общества», следящая «за успехами наук и искусств в Европе», выведет Россию на передовые позиции социальных отношений.

Но Тютчев считал, что никакие средства физического сближения людей (коммуникации, как сказали бы сейчас) не ведут к духовному сближению, к осознанию приоритета духовной свободы перед свободой материальной (экономической). В письме к С. С. Уварову от 20 августа 1851 года он озадачивался совсем иными («внутренними») вопросами, нежели те, что волновали ревнителя «внешнего» образования и просвещения: «Я далеко не разделяю того блаженного доверия, которое питают в наши дни ко всем этим чисто *материальным* способам, чтобы добиться единства и осуществить согласие и единодушие в политических обществах. Все эти способы ничтожны там, где недостает духовного единства, и часто даже они действуют противно смыслу своего естественного назначения. Доказательством может служить то, что происходит сейчас на Западе. По мере того как расстояния сокращаются, умы все более и более расходятся. И раз люди охвачены этим непримиримым духом раздора и борьбы — уничтожение пространства никоим образом не является услугой делу общего мира, ибо ставит их лицом к лицу друг с другом...».

Достоевский в каждом своём произведении являл художественно-философское осмысление психологии человека, не приобщенного к духовности (а только в ней, говорил он, сущность человека). По поводу восторженных приветствий века материального изобилия он писал: «Прогресс человеческой природы вовсе не безграничен, как это обыкновенно воображают; для него существует предел, за который он никогда не переходит. Вот почему цивилизации древнего мира не всегда шли вперед... Дело в том, что, как только материальный интерес удовлетворен, человек больше не прогрессирует: хорошо еще, если он не идет назад!.. Вряд ли и на одно поколение людей хватило бы этих восторгов! Люди вдруг увидели бы, что жизни уже более нет у них, нет свободы духа, нет воли и личности, что кто-то у них украл все разом; что исчез лик человеческий, и настал скотский образ раба, образ скотины, с тою разницею, что скотина не знает, что она скотина, а человек узнал бы, что он стал скотиной» [20].

Таким образом, философская рефлексия русской классической литературы (в лучших её достижениях) красной линией проводит аксиологическую доминанту важнейшего социокультурного конфликта, каким является конфликт ценностей. Это делается

через сюжет, но не просто в отражении общественных взаимодействий, по канонам филологии, а эксплицируется в ключе философской герменевтики.

Произведения литературы и искусства своими, эстетическими средствами выявляют расхождения в понимании духовной жизни в обществе потребления, расхождения в определении жизненных ценностей, склоняя силой художественно-философской мысли к приоритету духовных ценностей и духовной свободы.

#### Библиографический список

1. Стёпин, В. С. Эпоха перемен и сценарии будущего / В. С. Стёпин // Хрестоматия по социальной философии. — М.: Академпроект, 2001 — С. 429, 430.
2. Стёпин, В. С. Философия и поиск новых ценностей цивилизации / В. С. Стёпин // Вестник Российского философского общества. — 2005. — № 4 (36). — С. 10.
3. Каган, М. С. Философия культуры / М. С. Каган — СПб.: Петрополис, 1996. — С. 416.
4. Соколов, С. В. Социальная конфликтология / С. В. Соколов — М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. — С. 6.
5. Выжлецов, Г. П. Аксиология культуры в системе культурно-философского знания / Г. П. Выжлецов // Вестник Новгородского государственного университета. — 2000. — № 16. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: admin.novsu.ac.ru/uni/vestnik.nsf/all/.../\$file/Выжл.pdf (дата обращения: 14.04.2012).
6. Барулин, В. С. Социальная философия / В. С. Барулин. — М.: Гранд, 2002. — С. 4.
7. Каган, М. С. Философия культуры как теоретическая дисциплина / М. С. Каган // Философия культуры. Становление и развитие. — СПб.: Лань, 1998. — С. 7.
8. Кибальник, С. А. Художественная философия Пушкина / С. А. Кибальник. — Л.: Дмитрий Буланин, 1999. — 198 с.
9. Еремеев, А. Э. Русская философская проза / А. Э. Еремеев. — Томск, 1989. — 178 с.
10. Позов, А. С. Метафизика Пушкина / А. С. Позов. — М.: Наследие, 1998. — 316 с.
11. Непомнящий, В. С. Пророк / В. С. Непомнящий // Новый мир. — 1987. — № 6. — С. 185–190.
12. Стёпин, В. С. Философия / В. С. Стёпин // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 4. — М., 2001. — С. 196–197.
13. Соловьёв-Андреевич, Е. А. Опыт философии русской литературы / Е. А. Соловьёв-Андреевич. — СПб., 1905. — 304 с.
14. Трубина, Е. Г. Философия литературы / Е. Г. Трубина // Современный философский словарь. — М., 2004. — С. 763.
15. Тарасов, Б. Н. Куда движется история? (Метаморфозы идей и людей в свете христианской традиции) / Б. Н. Тарасов — СПб.: Алетейя, 2001. — 348 с.
16. Непомнящий, В. С. Русская картина мира / В. С. Непомнящий. — М.: Наследие, 1999. — 544 с.
17. Рассадин, С. Б. Русская литература от Фонвизина до Бродского / С. Б. Рассадин. — М.: Слово, 2001. — 296 с.
18. Федяев, Д. М. Бытийный импрессионизм лирики Александра Блока / Д. М. Федяев. — Омск: Изд-во ОмГПИ, 2002. — 98 с.
19. Коллинз, Р. Социология философий / Р. Коллинз. — Новосибирск, 2002. — С. 37.
20. Достоевский, Ф. М. Искания и размышления / Ф. М. Достоевский — М.: Советская Россия, 1983. — С. 302.

**БОЛТУНОВ Валерий Сергеевич**, соискатель по кафедре социально-гуманитарных дисциплин, редактор научного издательства.

Адрес для переписки: e-mail: НОУ\_ОГУ@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24.04.2012 г.

© В. С. Болтунов



## РАДИКАЛЬНОЕ СОМНЕНИЕ КАК ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ РЕНЕ ДЕКАРТА

**В статье рассматривается генезис клерикальной критики картезианства. Радикальное сомнение и его богословская интерпретация анализируются в контексте историко-биографических данных. На примере творческого и эпистолярного наследия Декарта обосновывается возможность существования радикального сомнения в рамках религиозного сознания.**

**Ключевые слова:** радикальное сомнение, религиозное сознание, картезианство.

Если мы зададимся целью выявления генезиса тех стереотипов, благодаря которым религиозное сознание наделяется определенными, не всегда свойственными ему атрибутами, то работы Р. Декарта, в данном случае, являются одним из наиболее подходящих объектов для исследования. Во-первых, потому, что проблема сознания одна из центральных проблем в философии Картезия. Во-вторых, его личность и мировоззрение во многом уникальны благодаря тому, что располагаются на стыке, — можно сказать без преувеличения, — двух эпох. Светская философия вообще, и Нового времени в частности, ведет свое начало от Декарта. Католическая церковь вносила сочинения Декарта в индекс запрещенных книг за вольнодумство, а энциклопедисты критиковали его как реакционера. Поэтому его язык и его взгляды могут выступать в качестве мостика между мирским и религиозным сознаниями.

Декарта и его эпигонов нередко обвиняли в атеизме. Одним из первых, кто выдвинул данное обвинение, был реформатский священнослужитель и проповедник, профессор теологии Утрехтского университета Гисберт Возций. Благодаря стараниям Возция и его соратников, впоследствии, не только у некоторых философов, но и у простых обывателей, система Картезия стала ассоциироваться с атеизмом, воспринимаясь как одна из его разновидностей. Так, писатель М. Кундера, в одном из интервью употребил словосочетание «картезианский атеизм» [1]. Хотя Возций был не единственным, кто приписывал атеизм Декарту, слова Кундеры представляют собой следствие деятельности именно этого реформатского клирика.

Надо сказать, что называя атеистом одного из создателей онтологического аргумента, оппоненты Картезия выглядели довольно странно. Впрочем, его «Размышления», содержавшие в себе несоизмеримо больший, чем в средневековой философии, элемент критицизма, ознаменовали собой отход от канонов схоластики, который лишь намечался в эпоху Возрождения. Как следствие — Декарту уже традиционно приписывается звание основателя современной философии и на этом основании представления свойственные более поздним философским системам иногда экстраполируются на картезианство. Так, согласно Паскалю, Декарт заставил Бога дать

мирозданию толчок, а после этого Бог стал ему не нужен [2]. Иными словами, в «Мыслях» Паскаля, Картезий предстает дейстом, а деизм, по словам К. Маркса, для материалиста (к которым Маркс относил и Картезия), «есть не более как удобный и легкий способ отделаться от религии» [3, с. 144]. Если Б. Паскаль прав относительно деизма Картезия, а Маркс — относительно причин этого деизма, то Декарта, в некотором смысле, хотя и с натяжкой, можно было бы назвать атеистом, тем более что, по мнению Паскаля, Декарт, в своей философии, стремился и вовсе обойтись без Бога, но это ему не удалось. Однако даже если мы не будем оспаривать постулаты Маркса, то и в этом случае тезис об атеизме Декарта не выдерживает никакой критики: как в свете его биографии, так и в свете его эпистолярного наследия. Интеллектуальное озарение, которое пережил Декарт, когда нашел основания для своей методологии, он воспринял как божественное откровение и в благодарность за это дал обет паломничества к одной из католических святынь в Лорето [4, с. 187]. А в письме к Елизавете Пфальцской Декарт защищал католичество, весьма прозрачно намекая, что протестанты, в свое время оставившие католическую церковь, не имеют морального права называть изменниками тех, кто впоследствии, напротив, ушел от протестантов к католикам [5, с. 531]. И это не просто приверженность культурному коду. Нужно научиться принимать как благо все, что с нами происходит, — также писал Елизавете Картезий, — ибо это послано Богом [6, с. 517]. Кошунство просить Бога что-либо изменить в установленном порядке вещей. Молитва же служит нам для того, чтобы получать блага, изначально учрежденные Богом для ответа [7, с. 528], — заключал он. Соответственно, хотя Картезий и верил в то, что Бог не меняет установленные законы, это не означает, что, по его мнению, после сотворения мира Бог не участвует в жизни людей. Поэтому Декарта некорректно называть мыслителем, скрывающим свои материалистические взгляды под маской деизма, так как деизм, в строгом смысле этого слова, Декарт никогда и не декларировал. Упрек Паскаля, если взглянуть на него в ближайшем контексте, объясняет, почему в построениях Декарта, с точки зрения Паскаля, мало места отводится Богу. Паскаля волнуют экзи-

стенциальные проблемы, а Декарта — теория познания, философия Паскаля — религиозная философия, а философия Декарта — философия науки. Конечно, возможно, с позиций религиозной философии, Декарт о Боге пишет немного, но с позиций философии науки — более чем достаточно. Паскаль сопоставляет Декарта с собой и критикует его как религиозного философа, но Декарт — философ науки. Кроме того, если Паскаль считал, что Декарт приписывает Богу лишь толчок, который привел мир в движение, то Г. Лейбниц, исходя из картезианского учения о материи, отстаивал диаметрально противоположный тезис, утверждая, что последователи Декарта вынуждены всякое действие приписывать не телу, а Богу [8, с. 224].

В другом случае упоминания об атеизме в связи с философией Декарта предпринимались не с целью приписать ему атеистические взгляды, но являлись лишь стремлением указать на коллизии в его мировоззрении. В частности, И. Ньютон писал, что придавая протяженности статус субстанции, Декарт открывает дорогу атеизму [9, р. 109]. Очевидно, что критиковать атеистическую онтологию за то, что она ведет к атеизму — бессмысленно. Ньютон лишь стремился указать на одно из противоречий, которое, по его мнению, имело место в картезианской философии. Аргументация Ньютона небесспорна для современников, тем более, после появления теорий А. Эйнштейна. Но Ньютон прекрасно сознавал, что, в действительности, Декарт атеистом не являлся и утверждения об атеизме как о доведенных до логического конца взглядах Картезия — не более чем полемический прием, частный случай *reductio ad absurdum*.

Однако, в большинстве случаев, речь об атеизме Декарта заходила не вследствие детального изучения и «выявления» эзотерических частей или логических следствий его философии. Напротив, обвинения в атеизме являлись следствием поверхностного знакомства с работами философа. Вместе с тем, нельзя сказать, что эти обвинения не имели под собой оснований. Картезианское радикальное сомнение отказывало в праве быть принятым на веру любому постулату, а значит, последовательно под сомнение должны были быть поставлены и религиозные доктрины. В этом смысле опасения theologов понятны. Следует, однако, заметить, что не вполне адекватная оценка мировоззрения Декарта являлась не единственной причиной вышеупомянутых опасений. Здесь также можно указать и на некомпетентность, собственно, в богословии. Г. Воэций, который изучив «Рассуждения о методе», обвинил Декарта в безбожии, как мы уже упоминали, был кальвинистом. Специфической особенностью кальвинизма является догмат о безусловном предопределении — избрании Богом еще до рождения одних людей к спасению, а других — к вечной гибели. Это учение отличает кальвинизм (и отколовшиеся от него секты) от всех других христианских церквей и деноминаций. Поэтому именно ему уделяется главное внимание, как со стороны критиков, так и со стороны апологетов кальвинизма. Но, формулируя учение о безусловном предопределении, Ж. Кальвин опирался, прежде всего, на трактаты блаженного Августина, а не на собственную экзегезу. Открыв сочинения Кальвина, мы можем увидеть, что в главах, посвященных предопределению, реформатор ссылается, упоминает и цитирует Августина в общей сложности 37 раз [10, с. 375–439]. При этом в некоторых фрагментах две или три цита-

ты занимают целую страницу, а предваряет или комментирует их Кальвин, используя такие фразы как: «св. Августин благоразумно замечает», «я совершенно согласен со св. Августином, словами которого и воспользуюсь», «этот отрывок мудро изъясняет св. Августин», «если же противники спросят ... то вместо меня им отвечает св. Августин», «эту уловку я предпочитаю разбить словами св. Августина, нежели своими собственными», «вот слова этого святого человека» и т. д. Таким образом, излагая один из наиболее важных догматов в учении реформатской церкви, Кальвин демонстрирует, во-первых, что с большим пиететом относится к произведениям Августина, а во-вторых, что данные произведения в имплицитном виде содержат учение о безусловном предопределении. Но, как известно, Августин также предвосхитил и картезианское *cogito*. Идея Декарта, хотя и выраженная несколько иначе, встречается у Гиппонского епископа неоднократно. Хрестоматийный пример тому мы находим в монументальном сочинении Августина — «О Граде Божиим», где он пишет: «Если я обманываюсь, то уже поэтому существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, поскольку я существую, если обманываюсь, то каким образом обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, коль скоро обманываюсь? Так как я должен существовать, чтобы обманываться, то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании» [11, с. 550]. В «Энхиридионе» Августин пишет о тех, кто все подвергает сомнению: «Не соглашаясь с тем, что они живут, они якобы предостерегают себя от ошибки; тогда как даже ошибкой они доказывают, что живут, потому что кто не живет, тот не может и ошибаться» [12, с. 821]. Параллели между Августином и Декартом столь очевидны, что, например, С. Л. Франк писал: именно Августин, а не Декарт, является творцом *cogito ergo sum* [13]. Августин, также как и впоследствии Картезий, использовал *cogito* для преодоления методического сомнения, но, в отличие от Декарта, не предавал ему гносеологического значения. В этом и состоит заслуга Картезия. Но авторство принадлежит Августину. Поэтому Воэций, критикуя радикальное сомнение Картезия, но игнорируя тот факт, что Картезий его преодолевает, по сути, критиковал и Августина, а опосредованно и Кальвина, и себя как кальвиниста.

Если Декарт атеист на том лишь основании, что озвучивает идею методического сомнения, то атеист и Августин. А Кальвин вместо того чтобы разоблачать атеизм Августина, называет его святым человеком. Но святой по определению не может быть атеистом, тем более в теологии самого Кальвина, которая учит, что даже не всякий верующий предопределен к спасению, и что предопределенный к спасению, если он атеист, непременно придет от атеизма к религии. Августин же в своих произведениях нигде не отрекается от озвучивания методического сомнения или, — по Воэцию, — от атеизма. Соответственно Кальвин, опираясь на авторитет Августина, не просто полностью элиминирует свой авторитет реформатора, — то есть человека, очищающего церковь от заблуждений, — так он сам характеризует реформаторов в своем «Ответе кардиналу Садолетто». Наоборот, Кальвин приобретает репутацию человека еще более вводящего в заблуждение, так как выстраивает не ортодоксальную, но именно протестантскую часть своего богословия, основыва-

ясь на трудах Августина. Иными словами, Кальвин опирается на автора, относительно характера взглядов которого пребывает в заблуждении, и, не будучи в состоянии адекватно оценить его мировоззрение, не имеет критерия, на основании которого, в трудах упомянутого автора можно было бы отделять еретические или даже атеистические положения от догматически верных положений. И поскольку Кальвин, тем не менее, его обильно цитирует, то и в сочинения самого Кальвина могли проникнуть еретические учения. Таким образом, стремясь очистить христианское богословие от заблуждений католицизма, но превращая теологумены Августина в догматы, Кальвин вполне мог достичь противоположной цели. И так, если Декарт атеист, то Воэций последователь богослова не способного отличить истинные доктрины от ереси. Невозможно, однако, представить себе, чтобы Кальвин, — образец добросовестности и эрудиции для любого реформата, — вместо того чтобы разоблачать безбожного философа в атеизме, стал бы основывать на его произведениях краеугольные догматы в богословии своей церкви, — по крайней мере, невозможно представить себе подобное с точки зрения реформата. Следовательно, все, что освящается авторитетом Кальвина, находится вне подозрений. Освящаются, соответственно, и творения блаженного Августина, которого Кальвин называл святым человеком. И если для Воэция, как реформатского пастора и богослова, сочинения Кальвина были априори авторитетны, то, значит, авторитетны и трактаты блаженного Августина, по меньшей мере, в той степени, в которой они авторитетны для Кальвина. А последний, по вполне понятным причинам, действительно не усматривал атеизма в тех сочинениях Августина, где предвосхищается картезианское *cogito*. Так, в обсуждаемых выше главах о предопределении, Кальвин цитирует уже упоминавшийся «Энхиридион». Различные фрагменты этого произведения Августина Кальвин также цитирует и в других главах «Наставлений в христианской вере», но даже если бы Воэций, как профессор богословия, обратился к первоисточникам, на которые Кальвин ссылается в главах о предопределении, — вновь напомним: крайне важного для реформатской теологии учения, — то и в этом случае решение проблемы радикального сомнения в «Рассуждениях о методе» не могло не напомнить ему решение той же проблемы в «Энхиридионе».

Даже Декарту изначально не было известно, что он повторяет мысли Августина. Тем не менее уже при жизни Картезия, теолог-янсенист Антуан Арно, критикуя «Размышления о первой философии», указал Декарту, что до него существование из сомнения выводил Августин [14, с. 156]. Это можно было бы объяснить особой проницательностью Арно, но он был далеко не единственный, кто увидел в Августине предшественника Декарта. В личной переписке многие респонденты Декарта позволяли себе замечания о сходстве картезианской философии с философией Августина [15, с. 609; 16, с. 497]. При этом, в подтверждение своих слов, они ссылаются на самые разнообразные тексты. Если Арно цитирует «О свободе воли», то Кольвий упоминает «О граде Божиим». Всякий раз, когда читатели знакомились с картезианским *cogito*, им бросалось в глаза сходство с тем произведением Августина, которое читали они. То обстоятельство, что множество лиц, во множестве произведений Августина, находили картезианское *cogito*, свидетельствует, что параллели между Августином и Декартом являлись

очевидными и для современников последнего, при условии, что они были знакомы не только с творчеством Картезия, но и с творчеством Августина. Сопоставление фрагментов, в которых Августин и Декарт преодолевают радикальное сомнение, наглядно иллюстрирует: чтобы увидеть между ними общее, не требуется каких-либо особых рефлексивных навыков. Поэтому если Воэций не увидел сходства в сочинениях Августина и Декарта, то вовсе не по причине того, что это сходство могло стать заметным лишь со временем.

Причина, как мы уже заметили выше, — некомпетентность в теологии. Вполне возможно, что Воэций читал «Энхиридион» и знал о его сходствах с «Рассуждениями о методе». Однако в полемике с Декартом, он меньше всего был заинтересован в том, чтобы выяснять истинные взгляды философа. Характеризуя моральный облик Воэция, К. Фишер, очень кратко, но емко резюмировал его, заметив, что Воэций был достаточно хитер, чтобы перед иезуитами поносить Декарта как атеиста, а перед протестантами как иезуита [17, с. 246]. Единственное, что представляло интерес для Воэция, — это победа над оппонентом. Если Воэций и не считал Декарта атеистом, то называя его таковым, хотел убедить в этом других. Реальной причиной для столкновения (если не принимать в расчет честолюбие и ревность к чужой славе), послужила картезианская антропология. Воэций и большинство профессоров Утрехтского университета разделяли учение Стагирита об энтелехии души; анатомия также изучалась по книгам Аристотеля и Гиппократов. Декарт же утверждал, что душа и тело являются отдельными субстанциями, их соединения акциденцией, а в области физиологии он экспериментально развивал гарвеевское учение о кровообращении. Последователь Декарта, Региус (Генрих Леруа), отстаивал его учения в стенах Утрехтского университета, насмехаясь при этом над носителями перипатетических взглядов. Но если умозрительным анатомическим теориям Аристотеля Региус противопоставлял экспериментально установленное учение о кровообращении, то учение о душе и теле как отдельных субстанциях, осталось беззащитным перед настроенными против Региуса оппонентами. Критика данного учения и стала началом полемики между схоластической и картезианской партиями. Несколько упрощая можно сказать, что Картезий был обвинен в атеизме из-за того, что поколебал авторитет Аристотеля и, соответственно, богословов-перипатетиков во главе с Воэцием. Однако если философия Декарта и противоречила Аристотелю, то не противоречила христианской теологии. Учение о том, что после смерти душа покидает тело, а затем, при воскрешении, вновь с ним соединяется, можно совместить лишь с представлением о том, что и душа, и тело являются отдельными субстанциями. Учение же об энтелехии души, да и то с некоторыми оговорками, можно совместить только с доктринами арабитов, живших до реформации и обращенных в православие Оригеном; с доктринами анабаптистов, живших во время реформации и критикуемых Кальвином в книге «О сне души» (как раз за их антропологию); с доктринами адвентистов и свидетелей Иеговы, появившихся значительно позже реформации, но также критикуемых не только ортодоксами, но и реформатами за их взгляды на природу души. Антропология и эсхатология всех упомянутых паракристианских групп, с точки зрения кальвинизма, является ересью. Поэтому, нападая на Декарта и защищая Аристотеля, Воэций,

по сути, отстаивал положение, которое, будучи помещенным в область богословия, оказывалось ересью даже для реформата. Отнюдь не религиозные взгляды и вероучение, носителем которого являлся Воэций, побуждали его к критике Декарта. Другим пунктом обвинения Декарта со стороны Воэция был упрек в том, что, согласно Декарту, Бог создал материю и движение, а затем мир стал развиваться сам собой. Но вспомним переписку Декарта с Екатериной: по Декарту, Бог может давать человеку блага, не изменяя изначально установленный ход вещей. И, в широком смысле, это утверждение не противоречит Библии, где сказано, что Бог дал уставы Луне и звездам (Иер. 31: 35), но противоречит учению Аристотеля о неподвижном перво двигателе, который непрестанно приводит в движение материю. Здесь Воэций вновь предстает схоластом, а не протестантским богословом. По его логике, инерция есть следствие непосредственной деятельности Абсолюта, но, как видим, Библия говорит, что тела движутся по установленным для них законам, а не по причине непрерывного действия *causa sui*.

Таким образом, даже если обвинения в атеизме являются только поводом, истинные причины для полемики с картезианской философией все равно демонстрируют несостоятельность Воэция как богослова. Но и выбор повода в этом случае также богословски неудачен. Достаточно провести три параллели: между Декартом и Августином, Августином и Кальвином, Кальвином и самим Воэцием, чтобы убедиться, что, замахиваясь на методическое сомнение и неотделимое от него *cogito* Декарта, Воэций, говоря вслед за булгаковским персонажем, бил себя же по затылку. Удивительно, что, будучи профессором теологии, Воэций оказался не способен найти повод для менее абсурдного обвинения. Однако нам представляется, что совокупность источников в их единстве, свидетельствует, что Воэций вообще не знал о каких-либо общих моментах в мировоззрениях Декарта и Августина вследствие, как сказали бы сейчас, его профессиональной непригодности. Кальвин, критикуя гелиоцентризм, со ссылкой на Псалмы (Пс. 103: 5), спросил: «Кто осмелится поставить авторитет Коперника выше авторитета Святого Духа?» [18, с. 139]. Воэций же, диспутируя с картезианцем Региусом и объявляя теорию Н. Коперника противоречащей Священному Писанию, приписал авторство данной теории И. Кеплеру. Таким образом, Воэций не был сведущ не только в творчестве Августина, но и в наследии самого Кальвина: или бы он знал, кто создатель гелиоцентрической теории. Поэтому он либо вообще не был знаком с вышеприведенными словами Кальвина, либо не усвоил содержащуюся в них информацию и, тем не менее, высказываясь по вопросам космологии, не обратился к мнению основателя церкви, к которой принадлежал. Отсюда также сомнительно и что утрехтский богослов читал источники, на которые ссылался Кальвин, ведь даже творчество самого Кальвина ему не вполне знакомо — то есть утверждать, в частности, что Воэций хорошо знал Августина, еще более проблематично, даже если цитаты из Августина и присутствуют в работах Воэция. Декарт, основательно изучивший пасквили Воэция, их специфику и стиль, писал, что Воэций «поминутно издает сочинения, но такие, которые не стоят того, чтобы их читать; в них он цитирует различных авторов, но таких, которые более показывают против него, чем за него и с которыми он знаком, вероятно, только по оглавлениям» [17, с. 246].

Выводы, к которым мы приходим, заключаются в том, что хотя религиозному сознанию вплоть до настоящего времени приписывается догматизм в том смысле, что оно не приемлет сомнения, однако же данная точка зрения своими корнями уходит во взгляды утрехтского богослова, не вполне образованного, некомпетентного даже в своем предмете, что и послужило причиной отождествления в его трудах сомнения и атеизма. Не являясь выдающимся мыслителем и упоминаясь практически всегда лишь в связи с Декартом, Воэций, тем не менее, именно благодаря тому, что в истории всегда находился в тени великого мыслителя, сформировал устойчивые ассоциации и даже восприятие мировоззрения Картезия как атеистического, а религиозного мировоззрения, от противного, как не приемлющего сомнений.

### Библиографический список

1. When There Is No Word for 'Home', Interview with Milan Kundera, 29 April 1984, by Jane Kramer (перевод). [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://elenakuzmina.blogspot.com/search/label/Kundera%3A%20interviews> (дата обращения: 28.10.2011).
2. Паскаль, Б. Мысли. / Б. Паскаль. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/pask/01.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/pask/01.php) (дата обращения: 28.10.2011).
3. Маркс, К. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. В 45 т. Т. 2. — М.: Гос. изд-во политич. лит., 1955. — С. 3—230.
4. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней [Текст] / Дж. Реале, Д. Антисери. В 4 т. Т. 3. — СПб.: Петрополис, 1994. — 736 с.
5. Декарт, Р. Письмо Елизавете, январь 1646 г. [Текст] / Р. Декарт // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — С. 531—534.
6. Декарт, Р. Письмо Елизавете от 15 сентября 1645 г. [Текст] / Р. Декарт // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — С. 517—520.
7. Декарт, Р. Письмо Елизавете от 6 октября 1645 г. [Текст] / Р. Декарт // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — С. 522—529.
8. Лейбниц, Г. О природе тела и движущих сил [Текст] / Г. Лейбниц // Сочинения. В 4 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1984. — С. 219—227.
9. Newton I. De gravitatione et aequipondio fluidioium [Текст] / Newton I // Newton I. Unpublished scientific papers. A selection from the Portsmouth collection in the University Library. Ed. by A. R. Hall and M. B. Hall. — Cambridge, 1962.
10. Кальвин, Ж. Наставление в христианской вере. В 3 т. Т. 2 [Текст] / Ж. Кальвин. — М.: Изд-во Рос. государственного гуманитарн. ун-та, 1998. — 479 с.
11. Августин Блаженный. О граде Божиим [Текст] / Блж. Августин — Мн.: Харвест, 2000. — 1600 с.
12. Августин Блаженный. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви [Текст] / Блж. Августин // Об истинной религии. Теологический трактат. — Мн.: Харвест, 1999. — С. 806—881.
13. Франк, С. Л. Онтологическое доказательство бытия Бога. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://lib.ru/HRISTIAN/FRANK\\_S\\_L/bytie.txt\\_with-big-pictures.html](http://lib.ru/HRISTIAN/FRANK_S_L/bytie.txt_with-big-pictures.html) (дата обращения: 28.10.2011).
14. Четвертые возражения [Текст] // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — С. 155—171.
15. Декарт, Р. Письмо А. Кольвию от 14 ноября 1640 г. [Текст] / Р. Декарт // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — М.: Мысль, 1989. — С. 608—609.



16. Декарт, Р. Письмо о Мелану от 2 мая 1644 г. [Текст] / Р. Декарт // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1994. — С. 496–500.

17. Фишер, К. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение [Текст] / К. Фишер — СПб.: Мифрил, 1994. — 560 с.

18. Рассел, Б. Почему я не христианин: избранные атеистические произведения. [Текст] / Б. Рассел. — М.: Политиздат, 1987. — 334 с.

**БУБНОВ Евгений Сергеевич**, аспирант кафедры философии.

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

Статья поступила в редакцию 08.11.2011 г.

© Е. С. Бубнов

УДК 1/14

**Д. В. СУРКОВ**

Омский государственный педагогический университет

## МИСТИЧЕСКИЙ ТЕКСТ КАК РЕЗУЛЬТАТ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ МИСТИЧЕСКОГО ОПЫТА

**В настоящее время среди учёных, философов, антропологов, этнографов к изучению мистического опыта повышенный интерес. И одной из центральных проблем в изучении мистического опыта является анализ рациональных и иррациональных аспектов. Но в силу специфики объекта, методологическая сторона изучения этих аспектов не проработана. Является ли мистический опыт полностью иррациональным, или в нём присутствуют элементы рациональности?**

**Ключевые слова:** мистический опыт, рациональность, иррациональность, мышление, мистический текст.

Проблема рационального и иррационального является одной из вечных в философии. Она не решена и по сей день. Поэтому, говоря о мистическом опыте, нельзя точно сказать — рационален он или иррационален.

В философии рациональное чаще всего трактуется как дискурсивно-логическое, т.е. как мышление, отражающее формы и структуры. Иррациональное — это то, что не схватывается понятийным мышлением. Как утверждает философия иррационализма, это есть, в первую очередь, изменчивость бытия.

Иррациональность, грубо говоря, представляет собой апелляцию к внелогическим методам мышления. В философских учениях иррациональность присутствовала на протяжении всей истории философии, начиная с Гераклита, с его учением о всеобщем становлении. Иррационализм и мистический опыт — эти понятия различаются по области применения. Иррационализм относится к философскому сознанию, а мистицизм — это теоретическое обоснование мистического опыта. Иррационалист становится мистиком, когда он доводит свои рассуждения до вывода о существовании некоторого абсолютно непостижимого и недоступного уму абсолюта, а мистик становится иррационалистом, когда пытается передать свои переживания на языке философии. Иррациональное понимание полагает абсолют как бытие в аспекте своей изменчивости, в то время как рациональное ограничено структурными аспектами бытия.

Сами методы иррационального познания того, что сокрыто от холодного ratio — многообразны. Фактически, любой человек ежедневно преодолевает ограниченность своего рассудка и без, а иногда, и вопреки логической проработке информации, на-

ходит частицу абсолютной истины. Оторвавшись от привычных рациональных рассуждений на том этапе и в той ситуации, когда они оказываются уже недейственными и бесплодными, он, может быть, и сам не осознавая того, встает на путь иррационального. Такое познание может происходить посредством интуиции, когда истина приходит к человеку без предварительной логической проработки вопроса, когда суть явлений охватывается путем внезапного прозрения [1].

Проблема иррационального познания в различных философских системах представала под различными углами зрения. Интуитивизм, например, ставя в центр внимания понятие интуиции, зачастую сознательно расширял предмет своего исследования. Либо интуиция прямо отождествлялась с иррациональным, либо все богатство внерациональных форм восприятия так или иначе редуцировалось к ней.

Рациональность (от лат. ratio — разум, разумение, рассудок) — способность человека мыслить и действовать на основе разумных норм, соответствие деятельности разумным (рассудочным) правилам, соблюдение которых — условие достижения цели. Производным от рациональности является рационализм — философское направление, признающее разум основой познания и поведения людей. Рационализм рассматривается как система взглядов, опирающаяся на признание первенствующей роли разума в познании. В гносеологии рационализм понимается в широком и узком смысле. В широком — как учение по которому познание и сознание можно представить в качестве системы. Определенная общая ориентация и стилистика мышления, а также доминирующая линия философского развития, идущая от Платона вплоть до первой трети — сере-

дины XIX в., со свойственными ей установками на разумность и естественную упорядоченность мира, наличие в нем внутренней логики и гармонии, а также убеждением в способностях разума постичь этот мир и устроить его на разумных началах. В узком смысле рационализм противостоит эмпиризму и сенсуализму [2].

Рационализм изначально противопоставляется мистике. Если же говорить о рациональности, то она образует с мистикой не противоречие, но лишь противоположность, допуская возможность некоторого симбиоза. Не всякий рациональный дискурс можно характеризовать как философский рационализм. Например, Парменид демонстрирует рационализм, несовместимый ни с какой мистикой, тогда как в философии Гераклита элементы диалектической мистики представлены очень широко. Рационализм стремится к утверждению общего пути не только в области содержания или смысла, но и в области языковой формы, в области того, что можно высказать. Пример рационализма — формальная логика. Наиболее полным её выражением является философский рационализм.

Проблема рациональности и иррациональности в сущности своей, в своих истоках выступает как философско-мировоззренческая, поскольку она неизбежно оказывается связанной с осмыслением возможных типов отношения человека к миру.

В целом современное понимание рациональности признает следующие главные принципы: критический анализ как познавательных, так и ценностных предпосылок, возможности выхода за их пределы (открытая рациональность); диалогизм, признание правомерности других позиций; единство рациональных и иррациональных форм в науке и культуре; доверие познающему субъекту, поступающему свободно и ответственно, критически переосмысливающему результаты своего познания и отношения к миру.

В то время как иррациональные способы познания характерны тем, что достижение истины в них происходит не путем познавательной деятельности как волевого, методического акта, а средствами бесознательного, незаинтересованного созерцания.

Мышление не может быть только рациональным или только иррациональным. Наука и научная парадигма мышления является апофеозом рациональности. Но иррациональное присутствует и в науке. В научном познании можно зафиксировать присутствие различных нерациональных (иррациональных) компонентов, а сами теории обладают содержанием, выходящим за пределы как опыта, так и методологии.

Там, где рациональная логика оказывается бесильной на пути познания истины, там могут быть полезны алогичные, нерациональные механизмы получения и обработки информации. Искусство, понятое в качестве гносеологии иррационального, если и не является источником непосредственных знаний, то, во всяком случае, вплотную к нему приближается, т.к. ряд опосредующих звеньев при созидании и восприятии художественного произведения не задействуется.

Основной точкой соприкосновения иррационального и рационального в современном философском и научном познании является усиление интереса к основаниям и предпосылкам знания.

Мистический опыт, безусловно, включает в себя и рациональные и иррациональные аспекты. Структура самого мистического переживания

иррациональна. Мистический опыт невозможно запланировать и повторить. Но вот мистицизм, как теоретическое обоснование мистических переживаний, сугубо рационален. Мистицизм — это методология достижения мистического опыта. Поэтому формальная логика, как это ни странно, характерна и для мистицизма. Так же рациональность присутствует в интерпретации мистических переживаний. Рациональным зерном здесь выступает не язык, так как он слишком метафоричен в плане описания мистического опыта, а сама структура осмысления переживания, которая затем оформляется как текст.

Человеческий язык содержит слова, которые могут навести других на мысли о подобных переживаниях. Однако целостное мистическое переживание не может быть сведено к этим эмоциям, как оно не может быть описано с помощью рациональных построений. Ведь оно представляет собой законченный акт восприятия, невыразимый никакими конкретными словами.

Перерабатывая мистические переживания в текст, мистик уже подходит к этим переживаниям рационально. Возникает вопрос, возможно ли на основе рационализованного текста, написанного мистиком на основе мистического опыта, пережить подобный опыт читателю?

Проникнуться мистической реальностью лишь на основании написанного мистиком текста о своем опыте можно лишь в минимальной степени. Сами мистики, всегда стремившиеся поведать другим о том, что было пережито ими, понимали это и, если все-таки решались писать, употребляли апофатический метод, стремясь через него приблизить читателя к открывшемуся им; или стремились донести очевидность своего мистического опыта в устной речи, через проповеди, обладавшей большей выразительностью, непосредственностью, конкретностью. Письменная речь пытается достичь выражения мистического за счет воздействия «отрицательной» силы самого языка следуя апофатическому методу.

Во время переноса мистического опыта на бумагу слово играет роль проводника, перебрасывающего человека из одной реальности в иную — в реальность божественного присутствия.

Язык очень плохо приспособлен к передаче мистического опыта, поэтому полученную информацию мистики фиксируют при помощи символов и художественных средств, таких как, метафора, аллегория, и т.д. Мистический опыт всегда символичен и иносказателен. Слово, за которым кроется один-единственный образ, не в силах передать суть духовного переживания, но этот опыт можно выразить, при помощи правильно подобранного символа, включающего в себя такие элементы, как слово, образ, знак и переживание.

Даже точные науки, такие как физика и астрономия, иногда прибегают к использованию символов вместо строгих научных определений. Например, в астрономии появилась метафора «пространственно-временная пена». Так как это явление оказалось, практически, невозможно описать сухим научным рационализированным языком. Использование символизма осуществляется в силу того, что пространственная образность неотделима от мышления и языка.

Символ является довольно универсальной категорией, при помощи которой можно выразить практически всё, начиная с человеческих чувств и заканчивая философскими проблемами онтологии и гносеологии, а вот прочесть любой символ очень

сложно, в силу огромного количества вариантов интерпретации.

Чем лучше будит мысль используемый символ, тем ярче ответные эмоции тех, кому он адресован, тем больше истины он способен передать. Хороший символизм поэтому будет представлять собой больше, чем простую схему или простую аллегория; он использует предельные возможности красоты и страсти, несет в себе намек на тайну и чудо, зачаровывает мечтами душу, к которой он обращен. Он взывает не к рассудительному разуму, а к страждущему сердцу, к интуитивному чувству человека [3].

Следует развести понятия *символ* и *знак*. В широком смысле можно сказать, что символ — есть образ, взятый в аспекте своей знаковости, и что он есть знак, наделенный всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа. Предметный образ и глубинный смысл выступают в структуре символа, как два полюса, немислимые один без другого, но и разведённые между собой и порождающие символ. Переходя в символ, образ становится «прозрачным»: смысл «просвечивает» сквозь него, будучи дан именно как смысловая глубина, смысловая перспектива [4]. Например, в роли знака будет выступать математический знак «=», а в роли символа — образ, или идея равенства, заключенные в этом знаке. Образ не должен отделяться от знака, потому что, если это отделение произойдет, то символ перестанет существовать. Так же следует отметить, что для знаковой системы многозначность является серьёзной помехой, сводящей на нет, рациональное функционирование знака. Возникла бы путаница, если бы в математике под знаком «=» подразумевалось множество следствий. Для символа зависимость прямо противоположная. Чем более символ является многозначным, тем более он содержателен. Структура символа направлена на то, чтобы посредством различных интерпретаций выработать целостный образ, скрытый за символом. Получается, что знак может выступать как рациональный аспект знания, а символ, в силу множества интерпретаций, — иррационален.

Так же необходимо показать отличия символа от художественных средств. Различие состоит в том, что символ нельзя дешифровать простым усилием рассудка, он неотделим от структуры образа, не существует в качестве некой рациональной формулы, которую можно «вложить» в образ и затем извлечь из него. Здесь же приходится искать и специфику символа [4].

Метафора наиболее приближена к символу по своему внутреннему строению и механизмам распознавания. Знак и образ сходны между собой. Образ даже можно назвать сложным знаком или совокупностью знаков [5]. Символ включает в себя знак, образ и метафору как неотъемлемые части.

Символы играют важную роль не только в передаче и выражении мистического переживания, но и в самом механизме озарения. Мистику не всегда приходится переводить свой опыт в символы, так как мистический опыт предстаёт перед сознанием мистика, зачастую, уже в виде символов. Поэтому можно наблюдать огромное количество средств выражения, и постоянное обращение мистика к образам и символам, для донесения мистического опыта до остальных.

Мистик очень близок человеку искусства. Голоса и видения мистика, можно сравнить с картинами художников, со стихотворениями поэтов, с музыкальными произведениями музыкантов. В искусстве

есть элемент мистики, а в мистике присутствует элемент искусства. В обоих случаях происходит огромная работа по поиску средств выражения. Мистик, используя эти средства, выражает духовное переживание, а художник своё вдохновение. В обоих случаях результат зависит, от подобранных средств выражения, от особенностей самого человека, от господствующей парадигмы мышления и от эпохи.

Использование символизма для донесения мистического опыта сталкивается с серьёзной проблемой. А именно, сложность в том, как из выбранного мистиком символа извлечь опыт мистического переживания? Мистический опыт представляет собой сугубо внутренний феномен и любое его словесное или символическое выражение является лишь интерпретацией. И главную ценность здесь представляет мистический опыт, а не интерпретация. Поэтому остаётся либо самим испытать мистическое переживание, либо добраться до него, посредством расшифровки интерпретаций тех, кто его испытал, анализируя тексты мистиков.

Возникает еще один вопрос. Почему мистический опыт так сложно выразить в тексте? Причины невыразимости мистического опыта могут быть разными. Либо мистические состояния настолько уникальны, что не могут быть выражены средствами языка, направленного на выражение всеобщего; либо она относится к реальности — психической или метафизической, которая настолько противоречит обыденной реальности, что язык не имеет к ней доступа, либо, наконец, имеющиеся у нас языковые средства не в состоянии выразить этот опыт [6]. Задача мистика: при помощи символизма и художественных средств попытаться передать другим не сам опыт, а свое переживание по поводу этого опыта. Если человек, прочитав мистический текст, переживёт всё то, что пережил сам мистик, будет шанс понять суть мистического опыта. Эта задача — передать мистический опыт рациональным способом. Мамардашвили говорил о нечто похожем в отношении философских текстов. Понять текст мало, нужно, прочитав его, научиться мыслить, как автор этого текста. Необходимо помыслить всё, что помыслил автор. Так же и с мистическим опытом.

Использование множеством мистиков похожих символов в разные эпохи говорит о том, что структура мистического опыта кардинально не изменяется при смене парадигмы мышления. А также становится очевидной взаимосвязь мистического опыта и символизма.

Говоря о мистическом опыте невозможно однозначно сказать — рационален он или иррационален. Но выбор между рациональным и иррациональным пластом бытия не корректен. Выбирая между ними, мы формируем заведомо неполное представление об изучаемом явлении.

Рациональность в мистическом опыте в гносеологическом плане проявляется как логическое обоснование, теоретическое осознание, систематизация универсального знания предмета в мистических текстах. Здесь имеются в виду тексты по мистицизму. В которых даётся определённая методология достижения мистического опыта. Мистические тексты можно разделить на два вида. Тексты, которые описывают лишь испытанные переживания, обычно они более поэтичны, и их целью является донести до читателя эмоции, которые испытал мистик. И второй вид — это тексты по мистицизму.

В онтологическом плане рациональность мистического опыта в мистицизме становится вербальной,

благодаря рациональной обработке и оформлению текста, мистический опыт способен быть передан другому. В подобном контексте становится не беспочвенной идея того что, иррациональное может выступать не как противоположность рационального, а как то, что может быть рационализировано. Мистический опыт, как переживание, практически полностью иррационален, но в процессе оформления текста он постепенно рационализируется. Здесь иррациональное можно понимать как «еще-не-рациональное». Подобная взаимосвязь рационального и иррационального ясна. Субъект познания сначала стоит перед проблемой, скрытой от него иррациональным. Однако, используя средства познания, непознанное переходит в область познанного. Еще-не-рациональное становится рациональным, т.е. абстрактным, логически и понятийно выраженным, — познанным объектом. Но с мистическим опытом познать объект не достаточно. Нужно пережить этот опыт. Мистический опыт можно рационализировать, но разум — это не творческое начало, а скорее гармонирующее. В самой логичной сфере именно мистический опыт добывает первым новое знание.

До тех пор, пока мистический опыт не оформляется в текст, нужды в логике нет. Поэтому большинство мистиков ею не пользуются, а апеллируют непосредственно к результатам мистического опыта. Когда эмоциональная напряженность ослабевает, привыкший к рассуждению человек начинает искать логические основания для того опыта, который пережил. Парадоксы, которые, кажется, разрешает его логика, на самом деле являются парадоксами мистицизма и той целью, которая, как он чувствует, должна быть достигнута, если логика желает согласия с мистическим опытом.

Иррациональным в мистическом опыте, помимо самого опыта, выступают не только механизмы такого рода познания, но и его объекты. Духовная жизнь не поддается полному и исчерпывающему логическому анализу именно потому, что она, в большей степени, обладает иррациональными законами.

#### Библиографический список

1. Толстиков, В. А. Взаимоотношение рационального и иррационального в мистическом опыте : дис. ... канд. философ. наук / В. А. Толстиков. — С. 11. [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.bookshunt.ru/b45980> (дата обращения: 08.28.2011).
2. Краткий философский словарь / А. П. Алексеев [и др.] ; под ред. А. П. Алексеева. — 2-е изд., перераб. и доп. — Москва : ТК Велби, Проспект, 2004. — С. 318
3. Андерхилл, Э. Мистицизм [Электронный ресурс]. — URL: <http://psylib.kiev.ua/> (дата обращения: 05.17.2008).
4. Философский энциклопедический словарь / гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. — Москва : Сов. энциклопедия, 1983. — С. 1001.
5. Ницше, Д. Язык символов и символизм языка в творчестве Ф. Ницше [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.nietzsche.ru/look/DNitske.php#02> (дата обращения: 07.25.2010).
6. Степанчук, Ю. А. Проблема мистического текста. Интерпретация и невыразимость [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/46547> (дата обращения: 07.25.2010).

**СУРКОВ Денис Владимирович**, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: e-mail: [Stig\\_13\\_666@mail.ru](mailto:Stig_13_666@mail.ru)

Статья поступила в редакцию 15.12.2011 г.

© Д. В. Сурков

УДК 140.8

**В. Г. ФЕЛЬДЕ**

Омский государственный педагогический университет

## СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ТЕРПИМОСТЬ» И «ТОЛЕРАНТНОСТЬ»

Статья посвящена проблеме толерантности, под которой автор понимает культуурообразующую категорию. Путем сравнительного анализа слова «толерантность», синонимичных ему слов и антонимичных автор приходит к выводу, что западное понятие толерантности не сводимо к русской терпимости. Терпимость даёт возможность развития своего и чужого, в то время как толерантность свое не развивает, а за чужим оставляет право быть чужим.

**Ключевые слова:** своё, чужое, толерантность, терпимость, фанатизм, интолерантность.

Актуальность темы толерантности обосновать можно, приведя следующие факты: последние десятилетия проблематика обострилась в связи с явлениями терроризма, нетрадиционных религиозных движений, расизма и др. Сегодня толерантность представлена как универсальный термин, применимый ко всем сферам социальной, экономической, политической, духовной сторон общества. В Рос-

сии, равно как и во всем мире, ежегодно проходят десятки конференций, «круглых столов», конгрессов, занимающихся проблемами толерантности. Общая тенденция проявления интереса к феномену толерантности направлена на практическое применение. Большинство публикаций, посвящённых толерантности, понимают её как панацею от болезней современного общества, таких как экстремизм



и фанатизм. Разработаны программы преподавания основ толерантности в школе и курсы лекций по основам толерантности для вузов. Основы толерантности закреплены в международных (Декларация принципов толерантности ЮНЭСКО от 16 ноября 1995 г.) и федеральных (Межведомственная программа Правительства РФ 2000 г. по содействию развитию толерантности) документах.

Но, несмотря на столь бурный интерес, концепция толерантности остаётся невыстроенной. Парадоксальность ситуации состоит в том, что толерантность, отрицающая полемику как форму взаимоотношений с «чужим», сама вокруг себя создаёт полемику. А. В. Перцев обвиняет научное сообщество в нетолерантном исследовании толерантности, говоря, что «истинный учёный знает, что никакой толерантности в мышлении проявляться не может. И никакого инакомыслия просто не существует» [1, с. 25]. Далее, А. В. Перцев предлагает учёным пересмотреть свою позицию в отношении к данному феномену, указывая на то, что «толерантность XXI века требует не перевода борьбы в иную плоскость, а разрешения конфликта путём понимания и себя и Другого. Причём начинать это понимание учёному нужно с себя» [1, с. 26].

Отношение современного сообщества к феномену толерантности включает в себя негативную, позитивную и нейтральную тенденции развития, так же как и сама толерантность воспринимается как негативное, позитивное и нейтральное отношения к «чужому». Автором статьи толерантность понимается как призма мировоззрения. Как любая другая призма, толерантность искажает действительность, преломляя её под разными углами. Но кроме этого, толерантность сама оказывается преломленной призмой «чужих» мировоззрений. Три направленности в отношении к толерантности и в толерантном отношении будут рассмотрены ниже с попыткой снятия оценочных суждений, то есть с попыткой толерантно подойти к феномену толерантности. Под понятие «чужой» подходит чужой человек, чужой образ жизни, чужая идеология, чужая культура, в общем, чужой субъект, обладающий инаковостью по отношению к своему.

Разными учёными, мыслителями, идеологами и исследователями толерантность в зависимости от контекста может пониматься как идеология, как ценность, как добродетель, как образ жизни, как способ взаимодействия между людьми, как парадигма, как форма межсубъектных отношений. Так же существует весьма специфическое понимание толерантности, как, например, у Р. Ферейра, который определяет её следующим образом: «это некий акт, благодаря которому моя внутренняя энергия переходит на другой объект...это моя собственная энергия, которую я как бы отчуждаю от самого себя, так сказать, «вшиваю» её в другого, ожидая такого же ответного дара» [2].

Автором данной статьи толерантность понимается как культурообразующая категория. И образует она именно современную культуру. Сегодняшняя реальность, сопровождаемая тенденциями интеграции, глобализации, мультикультурализма, плюрализма и др., ставит общество перед необходимостью признания за толерантностью культурообразующей роли.

Само понятие толерантности возникло ещё в древности и означало «допустимое отклонение веса каждой золотой или серебряной монеты от стандарта... ловкие правители стали нарочно портить монету, а разницу класть в карман» [3, с. 55].

В научный оборот «термин был введён в 1953 году английским иммунологом Т. Медоваровым для обозначения терпимости иммунной системы организма к пересаженным инородным тканям» [3, с. 56]. Термин «толерантность» сильно эволюционировал, но примеры его корыстного применения встречаются и в современном мире. Нынешние «ловкие правители», пользуясь толерантным отношением к себе, устанавливают тоталитарный режим на микроуровне. Этот факт подтверждает рост и распространение тоталитарных сект, что влечёт за собой негативное восприятие толерантности определённой частью мыслителей. Первые в ряду отрицательно настроенных — православные священники, которые выступают против введения уроков толерантности в школе. «Под толерантностью понимается нравственный нигилизм, индифферентность к различным порокам, религиозной истине, ценностям» [4]. Толерантность может быть обусловлена отсутствием собственной позиции, а потому и проявляется в равнодушии к иной. Крайне негативное проявление толерантности, со слов К. С. Романовой, получает на Западе в форме конформизма: «конформизм — это морально-политический термин, обозначающий приспособленчество, пассивное принятие существующего порядка вещей, господствующих мнений» [5].

Но всё же большинство исследователей воспринимают толерантность как положительную общемировую тенденцию. Из курса мировой истории нам известно стремление папы римского и всей католической церкви к собиранию иных конфессий и земель в лоно католической церкви. В эпоху, определявшуюся религиозным фанатизмом, церковь выражала это стремление прямым, физическим, кровавым путём. Современность же, заданная верховенством права, идеями консолидации и мира, не допускает ни насильственного освоения «чужого», ни физического уничтожения «чужого». Потому вполне обосновано поведение западно-католического священства, которое воспеваает толерантность как основополагающий принцип любых культурных и, в частности, религиозных взаимодействий. Православное священство, мыслящее в западном ключе объединения церквей, тоже воспеваает принцип толерантности как условие становления интегративной церкви. «Всемирный совет церквей обязан добиваться такой степени единения в вере и в основах канонического устройства между церквями... помочь церквям создать необходимые условия для созыва общехристианского собрания, которое могло бы говорить от имени всех христиан» [6].

По мнению П. К. Гречко, «толерантность — это культура положительного, даже поощрительного отношения к различиям, это, более конкретно, коммуникативная открытость другому, Другому» [7]. И, наконец, крайне положительная оценка содержится в отождествлении толерантности с добродетелью, наряду с высшими формами проявления духа человеческого. В результате перед нами предстаёт достаточно колоритная картина, в которой толерантность охватывает все оценочные тона от отрицательного до положительного. Сложнее дело обстоит с описанием нейтральной позиции толерантности и нейтральной позиции по отношению к толерантности. Выходит, что А. В. Перцев прав, и научное сообщество ещё не способно нейтрально описывать, исследовать, раскрывать, объяснять те или иные явления.

Итак, в литературе можно выделить три подхода к пониманию толерантности: 1) толерантность

как сознательное или бессознательное подавление в себе «чужого»; 2) толерантность как невосприимчивость и нечувствительность в отношении «чужого»; 3) принятие позиции «чужого», открытость для диалога с «чужим». Нами намеренно не используются синонимы толерантности, потому как, по мнению автора, в различении близких по значению слов лежит причина столь неоднозначной оценки явления толерантности.

Многие исследователи по умолчанию используют терпимость и толерантность как тождественные понятия. Другие сначала указывают на то, что аналогом латинскому слову «tolerancia» служит русское слово «терпимость», и далее в рассуждения о толерантности вклинивается слово «терпимость», и суть рассуждений при этом не меняется, таким образом, доказывая рассуждениями тождественность терминов.

Бытует мнение, что толерантность подразумевает активную позицию субъекта, его деятельное и принимающее начало, а терпимость мыслится как пассивность субъекта, смирение. Отсюда следует необходимость различения значений русского слова «терпимость» и латинского «толерантность». В противном случае же окажется, что обвинения в адрес толерантности по поводу ее нечувствительности и невосприимчивости окажутся обоснованными. И в самом деле, понятие терпимости иное по отношению к толерантности. Нетолерантно со стороны толерантности присваивать иной термин без признания инаковости.

Авторитетный исследователь толерантности М. Уоцлер даёт классификацию возможностей толерантности: «1) религиозная терпимость, 2) позиция пассивности, 3) моральный стоицизм, 4) открытость в отношении других, любопытство, 5) восторженное одобрение различий» [8]. Исходя из этой классификации, терпимость соотносится с толерантностью как часть с целым, как одна из ее возможностей. А книга М. Уоцлера, посвящённая толерантности, называется в русском варианте «О терпимости», хотя сам он эти понятия разводит. Таким образом, погрешности перевода могут исказить концепцию автора.

Мы же полагаем, что терпимость, принятая христианством за добродетель, проявляется тогда, когда субъект чувствует/ощущает боль, дискомфорт как результаты внешнего воздействия. Он осознаёт воздействие «чужого» на себя, и, проделав работу над собой, а значит преобразившись, терпит. А понятие толерантности, пришедшее в философский дискурс из медицины, где она (толерантность) означала нечувствительность и невосприимчивость к внешним воздействиям, как положительным, так и отрицательным, требует от субъекта допущения существования «чужого». Иначе говоря, как можно терпеть боль, если ты её не чувствуешь? Но человек всё же терпит, так как толерантное сознание рождает необходимость толерантного отношения к воздействию, распознанному как «чужое».

Рассмотрим другие проявления толерантности, используемые в литературе как схожие ей понятия, — это «тождественность», «индифферентность», «веротерпимость», «невмешательство», «ненасилие».

Так как в науке не выработаны взаимоотношения слова «толерантность» с близкими по смыслу словами, в понимании термина наблюдаем путаницу. Например, сводя в некоторых случаях толерантность к невмешательству, общественность делает оговорку, что идея невмешательства не работает,

когда речь идет о терроризме, нацизме и т.д. Такие перегибы социального движения требуют как раз вмешательства.

Также «толерантность» имеет множество антонимов, таких как «нетерпимость», «экстремизм», «интолерантность», «фанатизм». Самым эмоционально и содержательно нагруженным нам представляется «фанатизм». В понятие фанатизма входят его разновидности: религиозный, политический, экономический, этнический, спортивный. Фанатизм — это абсолютное отрицание бытия «чужого», признание своей позиции как единственно верной, исступление, доведенное до неспособности субъекта к рефлексии. Но антоним фанатизму вовсе не толерантность, «абсолютной противоположностью фанатизма является неверие, относительной — индифферентизм» [9].

Толерантность заявляет себя как противовес, альтернатива развитию фанатизма в его частных случаях — тоталитаризма (политический); фашизма, нацизма (этнический аспект); ортодоксии (религиозный аспект); монополии (экономический аспект); фан-клубов (спортивный).

Однако, как оказалось, фашизм истребим только силой и принуждением. Остальные виды фанатизма снимаются аналогично. История знает попытки противопоставить толерантность, сотрудничество и соглашение угрозе фашизма. Но, как мы знаем, Лига наций развалилась, мирные договоры не вступили в силу, а так и остались на бумаге. Толерантность, поспевающая к обломкам самоуничтожения фанатизма, не представляет оппозиции для экстремистских направленностей в обществе.

Ценность толерантности возникает как попытка ответить на фанатизм. Толерантность сама по себе не имеет ценности. Толерантность — это заблаговременный отказ «чужому» в освоении. Отношения толерантности не допускают процесса освоения, это позиция, заранее отчуждённая, выстроенная на уважении, терпении и дистанцировании «чужого» от «своего». «Чужой», воспринимаемый толерантно, никогда не сможет стать «своим», так как его уважают как «чужого» и предполагают за ним равенство прав как за «чужим». Необходимость толерантности как формы межсубъектных отношений обусловлена наличием разрушительных стремлений: конкуренции, соперничества, победительства и доказательства. Толерантность лишь притупляет или приостанавливает взаимоуничтожение противостоящих начал. И последнее: если фанатизм тяготеет к уничтожению всего «чужого», выходит, толерантность убивает «своё»? Но толерантность только снимает оппозицию «своё — чужое».

Организм, не воспринимая введённые антитела, при этом не погибает. Толерантность обеспечивает мирное сосуществование своих органов и чужих, никоим образом не влияя на их сущность. Толерантность не имеет, в отличие от фанатизма, разрушительного действия. Но и к созиданию толерантность тоже не способна. Из всего этого следует вывод, что слова «фанатизм» и «толерантность» не являются антонимами. Они лежат в разных плоскостях и не поддаются сопоставлению. А значит, решение проблемы фанатизма разного рода в лице толерантности оказывается несостоятельным. Термин «экстремизм» принадлежит плоскости фанатизма, а значит, также не является антонимом по отношению к термину «толерантность».

Слово «нетерпимость» есть антоним к слову «терпимость», а так как «терпимость» не синоним

слову «толерантность», то слова «нетерпимость» и «толерантность» тоже не являются противоположными по смыслу. Остаётся единственно допустимый термин, противоположный толерантности, — это «интолерантность». Под интолерантностью нами будет пониматься чувствительность, восприятие внешних факторов, способность иммунитета вырабатывать антитела.

Интолерантность нужна для развития «своего», так как «своё» может развиваться в диалоге с «чужим», а поддержание этого диалога строится на взаимопонимании и взаимочувствовании. Терпимость воспитывает уважение к «чужому», не допускает посягательства на «чужое» и не снимает «чужое» как проблему, таким образом, она необходима для сохранения «чужого». Получается, что диалог, в котором развивается и «своё», и «чужое» при сохранении целостности, зиждется на интолерантной терпимости.

#### Библиографический список

1. Перцев, А. В. Идолы толерантности (разумное и инакомыслие) [Текст] / А. В. Перцев // Личность и мир. Философско-публицистический альманах. Вып. 10. Солидарность и толерантность против насилия. — М.: ООО «Северо-Принт», 2001. — 72 с.
2. Ферейра, Р. В лабиринте человеческих добродетелей и пороков [Текст] / Р. Ферейра // Личность и мир. Философско-публицистический альманах. Вып. 10. Солидарность и толерантность против насилия. — М.: ООО «Северо-Принт», 2001. — С. 23.

3. Лара, У. Злоключения слов-изгоев [Текст] / У. Лара // Личность и мир. Философско-публицистический альманах. Вып. 10. Солидарность и толерантность против насилия. — М.: ООО «Северо-Принт», 2001. — 72 с.

4. Минин, С. «Пермские боги» заговорили [Интернет-ресурс] // Независимая газета. URL://http://www.religion.ng.ru/printed/222653 (дата обращения: 19.11.2011).

5. Романова, К. С. Толерантность: конформизм или милосердие [Текст] / К. С. Романова // Дискурс — Пи. Вып. 3: Дискурс толерантности в глобальном мире / Под редакцией О. Ф. Русакова. — Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2003. — С. 16.

6. Фёдоров, В. Русская православная церковь и Всемирный совет церквей [Текст] / В. Фёдоров // Поиски единства: проблемы религиозного диалога в прошлом и настоящем / Науч. ред. А. Юдин. — М.: Изд-во ББИ, 1997. — С. 58.

7. Гречко, П. К. Различия: от терпимости к культуре толерантности: учеб. пособие [Текст] / П. К. Гречко. — М.: Изд-во РУДН, 2006. — С. 323.

8. Уоцлер, М. О терпимости [Текст] / М. Уоцлер / Перевод с англ. яз. И. Мюрнберг. — М.: Идея — Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. — С. 25–26.

9. Фойгель, А. М. Социальное зло [Текст]: монография / А. М. Фойгель / Предисловие Л. М. Карповой. — Омск: Изд-во ОмГПУ, 2001. — С. 75.

**ФЕЛЬДЕ** Виктория Геннадьевна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: e-mail: felde86@mail.ru

Статья поступила в редакцию 01.12.2011 г.

© В. Г. Фельде

УДК 32.019.5 : 1

**С. А. РЯБОВ**

Омский государственный педагогический университет

## СЛАВЯНОФИЛЬСКИЙ И ЗАПАДНИЧЕСКИЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ МИФЫ В РАМКАХ СОВРЕМЕННОГО РЕФОРМИРОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ

В российской истории большинство идеологических течений можно условно разделить на «славянофильские» и «западнические». Те иррациональные установки, которые исповедуют эти два непримиримых лагеря, автор обозначает как «славянофильский» и «западнический» политические мифы. В рамках данной статьи будет рассмотрено преломление «западнического» и «славянофильского» мифов применительно к политике реформирования российской системы образования. Автором также даются практические рекомендации по ведению эффективной информационной политики в рамках реформирования российской системы образования.

**Ключевые слова:** реформирование российской системы образования, «западнический» образовательный миф, «славянофильский» образовательный миф.

В условиях становления информационного общества в рамках политической практики того или иного государства следует говорить о комплексной государственной информационной политике. Согласно Концепции государственной информационной политики (ГИП) — государственная информационная

политика представляет собой совокупность целей, отражающих национальные интересы России в информационно-коммуникационной сфере, стратегических направлений их достижения, и систему мер, их реализующих, рассматривается в качестве важной составной части внешней и внутренней политики государства, охва-

тывающей все сферы жизнедеятельности общества. Ее долгосрочной и стратегической целью провозглашено построение демократического информационного общества [1].

В структуре ГИП принято выделять два главных аспекта: технологический и содержательный. Технологический аспект связан с техническими средствами передачи информации, содержательный же направлен на решение задач в социально-политической и духовной сферах жизни общества, воздействия на сознание людей и социально-политические отношения и процессы. На государственном уровне основой содержательного аспекта ГИП является такой феномен политической жизни, как идеология.

В рамках социально-политической мысли принято выделять такие виды идеологии как либерализм, консерватизм, социализм, анархизм, фашизм. По мнению автора, ни одна из выше перечисленных идеологий не может рассматриваться в качестве основы содержательного аспекта российской ГИП. Это связано с тем, что базовая идеология ГИП должна быть надстроечной, синтезировать в себе черты всех выше перечисленных направлений (кроме анархизма). А. А. Зиновьев обозначал такой тип идеологии как «сверхидеология» [2, с. 192]. По его мнению, такой сверхидеологией обладали лишь страны Запада и СССР.

Изучая специфику российской идеологии, как таковой, следует выделить её главную черту, суть которой — все современные российские идеологические течения (и даже течения внутри них самих) можно разделить на два практически непримиримых лагеря. Называть их можно по-разному: западники и славянофилы, либералы и национал-патриоты. Об этом своеобразии принято говорить с момента образования двух групп, а точнее сказать, кружков в общественно-политической мысли России первой половины XIX века. Можно говорить, что подобного рода разделение возникло раньше XIX столетия, и продолжается до сих пор. Соответственно, и сверхидеология современного российского государства должна органически сочетать эти два элемента.

Любая идеология, начиная с эпохи Просвещения, в противовес клерикализму обязательно включала в себя рациональный компонент. И сегодня любая идеология содержит в себе набор ценностей традиций, установок (иррациональный блок), так и набор логически выверенных конструкций, моделей и установок конкретных политических действий — рациональный блок. Автор обозначает иррациональный компонент как мифологический (от понятия политический миф — превращенная форма политического сознания, в котором знание и понимание фактов политики замещается образами, символами, вымыслами, легендами и верой в них). Второй компонент обозначается автором как научный.

В современных российских политических условиях мифологический блок состоит из двух подблоков — западнического и славянофильского. Оба данных мифа состоят из ряда зеркальных по отношению друг другу подмифов (мифологем). Так, славянофильский миф состоит из: 1) миф об особом пути России, 2) миф о мессианской роли России, 3) миф о необходимости жесткой централизованной власти («сильной руки»), 4) миф об общинном менталитете русского народа (православие, коллективизм, справедливость, соборность), 5) технократической миф. В интерпретации западников данные мифологемы принимают следующий вид: 1) миф о том, что Россия есть часть Запада и должна раз-

виваться исключительно по западным канонам, 2) миссия нести «вестернизацию» в «отсталые» регионы; 3) миф о демократии (децентрализации государственной власти), 4) миф о невежестве русского народа, 5) миф о вечной технической отсталости России [3, с. 122–123]. Научный компонент состоит в рациональном решении такой проблемы, о которой в последнее время активно говорит высшее политическое руководство страны — модернизации. А. С. Ахиезер в работе «Модернизация и конфликт ценностей» выделяет три крупных компонента ценностей, которые присутствуют в социуме в процессе модернизации: ценностная, предметная и рефлексивная модальности.

«Ценностная модальность определяется спецификой субъекта, его исторически сложившимися ценностями и целями, потребностями в их воспроизводстве. Предметная модальность связана со спецификой объекта, с фиксацией в культуре объективных, независимых от субъекта предметных закономерностей, с предметным познанием. Рефлексивная модальность связана со способностью снимать противоречия между тем и другим, находить меру между субъектом и объектом, между ценностями и предметностью посредством изменения того и другого, в процессе саморазвития, углубления и расширения освоенного предметного мира, изменения ценностей и смыслов, культуры в целом, в процессе принятия решения, развития, саморазвития человека» [4, с. 33]. Именно эффективно выстроенная рефлексивная модальность, во многом, и обеспечивает эффективность ГИП в периоды реформ.

Выделение славянофильского и западнического политических мифов в рамках современной политической идеологии присуще практически всем направлениям государственной политики, в том числе и политике реформирования современной системы российского образования.

К сторонникам поборникам «западнического» образовательного мифа, идеологам проводимой правительством образовательной политики можно отнести А. А. Пинского, М. А. Пинскую, Я. И. Кузьминова, Л. Л. Любимова, И. Д. Фрумина, А. А. Адамского, А. Г. Каспржак, В. М. Филиппова. В самом начале разработки программы по реформе (модернизации) отечественной системы образования, она была активно поддержана такими политическими партиями как СПС и «Яблоко», в то время еще имеющие фракции в Государственной Думе. Активными же противниками данной политики, защитниками и апологетами советской системы образования стали левые, представителы партий КПРФ и «Справедливая Россия». Среди наиболее авторитетных и последовательных противников данной реформы можно выделить О. Н. Смолина, Г. А. Зюганова, Ш. В. Вердиханова, И. И. Мельникова, С. М. Мирнова, С. Б. Переслегина, А. Фурсова и др.

В качестве зеркальных по отношению друг к другу мифологем в рамках «западнического» и «славянофильского» образовательных мифов следует выделять:

- миф о доступности образования;
  - миф о качестве образования;
  - миф о гармоничном развитии личности рамках образовательного процесса;
  - миф о необходимости введения ЕГЭ;
  - миф о необходимости вхождении в Болонский процесс;
  - миф об автономных учреждениях.
- «Западники» провозглашают доступность как



Размер групп, 2008–2010 гг. (%)

Название кластера	2008	2009	2010
«Выбросы»	7	3	1
Низкая успеваемость	29	26	36
Проблемы с ЕГЭ	25	24	30
Успешные школы	21	18	17
Нет данных	18	29	16

одну из главных целей в рамках реформирования системы образования. Эта доступность заключается в гарантиях получения образования самыми талантливыми представителями молодежи, в независимости от их социального статуса и происхождения. Сторонники «славянофильского образовательного мифа» говорят о том, что, так или иначе нынешняя реформа образования направлена на сокращение доступа к качественному образованию со стороны малообеспеченных слоев населения, и превращения его в прерогативу элиты. Данная тенденция при всем противодействии ей со стороны властей имела место быть еще в советское время. Так, в рамках исследования «Высшая школа как фактор изменения социальной структуры развитого социалистического общества» (1973 – 1975) было выявлено, что среди первокурсников советских вузов 31,2% студентов являлись выходцами из семей рабочих, из семей колхозников — 8,4%. На выпускных курсах, соответственно, 26,2%; 9,7%; 61,5% [5, с. 88].

С распадом СССР, с уходом с политической арены такого феномена, как Советская власть, в условиях тотального ухудшения жизни основной массы российского населения данная тенденция приобрела абсолютный характер. Так, среди выпускников средних (полных) школ Новосибирской области доля рабочих сократилась в 1998 году до 14,2% [6, с. 171]. При этом студентами вузов из них стало ~40% учащихся [6, с. 182].

Между тем, если рассматривать абсолютную степень доступности высшего образования в России, по данным Росстата, в 2010 по сравнению с 1990-м число вузов (1114 против 514) и студентов (6 214 тыс. против 2 824 тыс. человек) выросло в 2 раза. Кроме того, сложной остается и ситуация с трудоустройством выпускников. Сегодня в России до 70% выпускников в дальнейшем не работают по специальности, непосредственно же по специальности, зачастую после долгих поисков устраиваются лишь порядка 15 – 20% выпускников [7, с. 92].

Миф о доступности образования напрямую связан с мифом о качестве образования. Следует констатировать, что качество современного российского образования, по сравнению с аналогичным советским уровнем, имеет достаточно низкие показатели. Так, по данным исследования PISA (Program for International Student Assessment), в 2002 году 15-летние российские школьники по уровню образования оказались на одном из самых последних мест по результатам исследования среди их сверстников из 32-х стран. Подобные показатели имеют школьники Латвии и Бразилии. О невысоком уровне российского высшего образования говорит тот факт, что в рейтинге ста лучших университетов мира от Times Higher Education нет ни одного российского вуза. Следует отметить также высокую степень рас-

слоение отечественного общего образования. В рамках исследования, проводимого Институтом развития образования НИУ ВШЭ в 2008 – 2010 годах, все российские школы были подразделены на три кластера. Главным критерием данной дифференциации являлись показатели результаты ЕГЭ, помимо этого также учитывались показатели результатов административно-контрольных работ (АКР), показатели успеваемости учеников, данные по качеству полученных аттестатов. Так, в его рамках все школы подразделяются на четыре кластера:

- выбросы — школы, не вошедшие ни в один из стрех стратегически выделившихся кластеров;
- школы с низкой успеваемостью — школы демонстрирующие результат ниже среднего;
- школы с проблемами в успеваемости — все показатели ниже среднего, кроме ЕГЭ;
- успешные школы — демонстрирующие результаты выше среднего (табл. 1) [8, с. 154].

К успешным школам (18%) относятся школы в областных центрах, зачастую со статусом лицей или гимназии. К неуспешным (~66%) относятся школы малых городов, и в особенности сельской местности (~90%). Эти данные подтверждают исследования М. К. Горшкова и Ф. Э. Шереги, в рамках которого они обозначают успешные школы как кластер № 8, а неуспешные — кластер № 1. В рамках кластера № 1 (неуспешных школ) 90% находятся в сельской местности [6, с. 178].

Сторонники «западнического» образовательного мифа под качеством понимают показатели успехов в образовательной деятельности в лидирующих образовательных учреждениях. Так, А. А. Пинский предлагает производить финансовые вливания именно в наиболее успешные школы. Комплекс мер, предложенный сторонниками «западнического» славянофильского мифа, может привести к дальнейшему расслоению российского образования, меры же «славянофилов» могут привести к падению общего уровня качества.

Отсюда вытекает миф об автономных учреждениях. Поборники «западнического» образовательного мифа убеждены, что именно автономизация, способность самостоятельного распоряжения финансовыми средствами позволит образовательному учреждению наиболее эффективно предоставлять образовательные услуги. Сторонникам же «славянофильского» мифа претит сам термин «услуги» применительно к образованию, процесс же автономизации же сравнивают с превращением образовательных учреждений в «коммерческие лавки».

В рамках мифа «о гармоничном развитии личности в рамках образовательного процесса» сторонники обоих мифов ставят одинаковые задачи, что система образования должна готовить личность, адаптированную в будущем информационном об-

Идеологемы «западнического» и «славянофильского» образовательных мифов

Идеологемы	Западнический миф	Славянофильский миф
Особенности отечественной системы образования	Кризис отечественной системы образования необходимость ее реформирования согласно мировым (западным) образцам	Уникальность отечественной системы образования, крайне осторожное внедрение в нее различных зарубежных стандартов и подходов
Равенство образовательных возможностей	Механизмы формального доступа к образованию (число мест, ЕГЭ и др.)	Бесплатность и доступ к качественному образованию представителей беднейших и самых не защищенных слоев населения
Воспроизводство того или иного типа личности в рамках образовательного процесса	Личность, ориентированная и подготовленная к жизни в современном обществе (потребитель)	Гармоничная, всесторонне развитая личность, получающая фундаментальное образование; личность, готовая стать успешной в новом информационном обществе, где главными составляющими успеха становятся интеллект и когнитивные способности индивида

шестве. Однако они опять же абсолютно по-разному видят решение в данной задаче. «Западники» выступают за профилизацию образования в 10–11 классах, ибо учащийся в праве уже в этом возрасте выбирать направление своей будущей профессиональной деятельности. Именно такая профилизация, по их мнению, в будущем позволит выпускникам быть успешными в рамках информационного общества. Сторонники «славянофильского» мифа, наоборот, убеждены, что молодые люди в возрасте 15–16 лет еще не готовы адекватно выбрать тот перечень профильных предметов, который окажется им действительно необходимым в дальнейшей жизни, и фундаментальное советское школьное образование как раз-то, что и обеспечит им успешность и конкурентоспособность в будущем информационном обществе. Автор (в том числе и на своем опыте) убежден в необходимости профилизации, это связано со значительными перегрузками учащихся. Так, в старших классах нагрузка составляет порядка 30–35 часов в неделю, при допустимой, согласно Трудовому кодексу РФ, – 24 часа.

Между тем ситуацию с автономизацией, профилизацией, когда в рамках образовательных стандартов в качестве обязательных для изучения предметов остаются только 3 предмета: «Россия в современном мире», «Физическая культура», «Основы безопасности жизнедеятельности» — автор считает недопустимой. В рамках старших классов в обязательном порядке должны изучаться предметы всех циклов. Речь должна идти об углубленности и часовой нагрузке учебных курсов.

Введение ЕГЭ и вхождение России в Болонский процесс, по мнению автора, лишь организационными преобразованиями и сами по себе не могут привести к кардинальному изменению в российском образовании. В качестве главных аргументов против данных изменений сторонники «славянофильского» мифа называют потерю российским образованием собственного лица (традиций российского образования), неспособность ЕГЭ быть адекватным измерителем знаний по гуманитарным дисциплинам. В качестве несомненных плюсов «западники» выдвигают снижение коррупции и возможность провинциальных выпускников поступить в столичные вузы, ЕГЭ, а также повышение международной академической мобильности студентов, и как следствие рост экспорта образовательных услуг.

ЕГЭ, по мнению автора, своей главной заявленной цели не достиг — коррупция переместилась на

другой уровень, о чем свидетельствуют многочисленные скандалы последних лет. Что касается гуманитарных дисциплин, то возможно два пути устранения недостатков:

- коррекция тестовых материалов;
- возможная добровольность ЕГЭ по гуманитарным дисциплинам.

Что касается Болонского процесса, по мнению автора, необходимо создать механизм автоматического перевода лучших выпускников магистратуры в бакалавриат, в особенности это должно касаться студентов, занимающих бюджетные места. Есть ряд специальностей, которые продолжают обучать студентов в рамках специалитета.

Рассмотрев, каким образом преломляются западнический и славянофильский политический мифы в рамках образовательной политики, при проведении реформы образования следует выделить следующие идеологемы:

- идеологема об особенностях отечественной системы образования;
- идеологема о равенстве образовательных возможностей;
- идеологема о воспроизводстве того или иного типа личности в рамках образовательного процесса.

Преломление данных идеологем в рамках западнического и славянофильского образовательного мифов происходит следующим образом: (табл. 2).

Все выше сказанное позволяет сделать следующие выводы:

1. Основой содержательного информационной политики того или иного государства является надстроечная (сверхидеология) идеология.

2. В российских условиях подобного рода сверхидеологии будет состоять из двух взаимосвязанных иррациональных составляющих (мифов): западнического и славянофильского.

3. Данное положение вещей характерно для большинства направлений российской внутренней и внешней политики.

4. Сосуществуют и активно противостоят друг с другом западнический и славянофильский мифы и в рамках политики по реформированию российской системы образования, имея при этом «зеркальные» по отношению друг к другу точки зрения на одни и те же проблемы.

5. Только разумное сочетание идей, принципов и механизмов, предложенных сторонниками «славянофильского» и «западнического» образовательного мифов, способно обеспечить эффективность как реформирования российской системы образования

в частности, так и всей государственной образовательной политики в целом.

### Библиографический список

1. Концепция государственной информационной политики Российской Федерации [Электронный ресурс]. Одобрена на заседании Комитета Государственной Думы по информационной политике и связи 15 октября 1998 года. Одобрена на заседании Постоянной палаты по государственной информационной политике Политического консультативного совета при Президенте Российской Федерации. — Режим доступа : <http://www.nbu.gov.ua/law/98gu-gip.html> (дата обращения 15.03.2012).

2. Зиновьев, А. А. Идеология партии будущего [Текст] / А. А. Зиновьев. — М. : Алгоритм, 2003. — 240 с. — ISBN 5-9265-0119-9.

3. Рябов, С. А. Славянофильский и западнический политический миф в современной российской идеологии [Текст] / С. А. Рябов // Наука и общество: проблемы современных исследований : в 3 ч. — Ч. 2. Государственное и муниципальное управление и политика ; под ред. д-ра филолог. наук. А. Э. Еремеева. — Омск: Изд-во НОУВПО «ОмГА», 2010. — С. 118–125. — Библиогр.: с. 125.

4. Модернизация в России и конфликт ценностей [Текст] / А. С. Ахиезер, Н. Н. Козлова, С. Я. Матвеева ; под общ. ред.

С. Я. Матвеевой. — М. : ИФ РАН, 1994. — 250 с. — ISBN 5-201-01852-1.

5. Ханнанова Д. Х. Социальное неравенство в системе высшего образования советского и постсоветского российского общества [Текст] : дис. ... канд. социол. наук 22.00.04 : защищена 30.06.2005 : утв. 19.12.2005 / Ханнанова Диляра Хатиповна. — Казань, 2005. — 178 с. — Библиогр.: с. 163–176. — 61 05-22/420.

6. Модернизация российского образования: проблемы и перспективы [Текст] / Под ред. М. К. Горшкова и Ф. Э. Шереги. — М. : ЦСПиМ, 2010. — 352 с. — ISBN 978-5-98201-038-4.

7. Попов, А. М. Образование и наука: прошлое, настоящее и будущее (каким оно видится) [Текст] / А. М. Попов. — Омск : Изд-во ОмГУ, 2008 — 608 с. — ISBN 978-5-7779-0944-2.

8. Пинская, М. А. Школы, эффективно работающие в сложных социальных контекстах [Текст] / М. А. Пинская, С. Г. Косарецкий, И. Д. Фрумин // Вопросы образования. — 2011. — № 4. — С. 148–177. — Библиогр.: с. 176–177.

**РЯБОВ Сергей Александрович**, соискатель по кафедре истории, социологии и политологии. Адрес для переписки: e-mail: rsarad@mail.ru

Статья поступила в редакцию 27.08.2012 г.

© С. А. Рябов

## Книжная полка

### ББК 87.4/М69

**Михайлов, К. А. Логика : учеб. для вузов по гуманитар. направлениям и специальностям для бакалавров / К. А. Михайлов. — М. : Юрайт, 2012. — 1 о<sup>э</sup>л. опт. диск (CD-ROM). — (Бакалавр. Углубленный курс). — (Электронные учебники издательства «Юрайт»). — ISBN 978-5-9916-1841-0.**

Настоящий учебник — первая часть учебно-методического комплекса, в который также входит практикум. Учебник является обобщением многолетнего педагогического опыта автора — профессионального логика-методиста. Он написан в концептуально новой «программной парадигме», соответствующей основным образовательным тенденциям современного информационного общества: интерактивности, системности и междисциплинарности, ориентации на практическое применение фундаментальных знаний, развитие гибкого, креативного, нестандартного мышления и т. п. В учебнике, написанном живым, доступным языком, со множеством примеров и наглядных иллюстраций логических принципов (в том числе в классическом стиле «научного остроумия»), оригинальным образом осуществлен принципиальный синтез «фундаментально-теоретического» и «популяризаторского» подходов к науке, жанровый синтез книги для чтения и традиционного университетского учебника. Логика — в контексте ее исторических судеб в XXI веке — рассматривается в органическом единстве трех ее сторон: фундаментальной теоретической науки, практического «искусства мыслить» и мировоззренческой по сути дисциплины, формирующей образованную и нравственную личность. Ряд материалов учебника носит эксклюзивный характер (в частности, в области философии логики и логической парадоксологии) и публикуется в широкой печати впервые на русском языке. Соответствует Федеральному образовательному стандарту высшего профессионального образования третьего поколения. Для студентов гуманитарных специальностей; поклонников красоты науки; всех интересующихся логикой, теорией аргументации, нестандартным мышлением. Учебник может быть использован на философских факультетах в качестве вспомогательного пособия или книги для чтения.

### ББК 87.4/К43

**Кириллов, В. И. Логика : учебник / В. И. Кириллов, А. А. Старченко. — 6-е изд., перераб. и доп. — М. : Проспект, 2011. — 233 с. : а-рис. — Библиогр. : с. 228. — Предм. указ.: с. 229–232. — ISBN 978-5-392-01792-8.**

В учебнике, подготовленном в соответствии с Гос. образовательным стандартом для юридических вузов, учтены особенности преподавания курса логики студентам высших юридических учебных заведений. Используются материалы из области правовых наук, показано значение логических законов, приемов и операций в работе юриста. Даны литература, предметный указатель и перечень логических символов. Издание является шестым, переработанным и дополненным. Учебник может быть использован не только студентами-юристами, но также студентами других гуманитарных специальностей.