

# ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 13+2-18

**Л. М. ДМИТРИЕВА  
И. Г. ПЕНДИКОВА**

Омский государственный  
технический университет

## **РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПРОБЛЕМА ВЫСШЕГО СМЫСЛА ТЕХНИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

**Анализируется двойственный характер влияния религиозного аскетизма на субъектов технической деятельности. С одной стороны, уход от земной жизни является тормозом процесса развертывания технической деятельности, с другой — лежащая в основании аскетизма идея о необходимости господства разума над человеческими страстями, в конечном счете, задает определенный вектор развития духовности. В итоге на основе аскезы формируется рациональное отношение к миру, проявляющееся в росте техники.**

**Ключевые слова:** религиозная антропология, аскетизм, рациональность, техническая деятельность.

Один из каналов, по которому религия оказывает влияние на субъект технической деятельности, — это религиозное учение о человеке, его предназначении, отношении к миру. Поскольку субъектом технической деятельности выступает человек со своими специфическими интересами, индивидуальным сознанием, с той или иной жизненной позицией, постольку ему не чужды вопросы о высшем смысле технической, да и всей хозяйственной деятельности.

Каждая религия по-своему относилась к отдельным видам хозяйственной деятельности. По мнению М. Вебера, религия Заратустры признает богоугод-

ным делом только земледелие и решительно отвергает все виды городского ремесла; религия мусульманских купцов большей частью является религией дервишей, иудейскую религию можно назвать религией торговцев и финансистов. С городскими слоями населения, включая и ремесленников, т.е. субъектов технической деятельности и технического знания, тесно связаны такие формы религии, которые исповедовали последователи Цвингли, кальвинисты, реформаторы, баптисты, меннониты, квакеры, пиетисты реформаторского лютеранского толка, а также секты схизматиков, штундистов и скопцов.

Несмотря на пестроту религиозных верований бюргерских слоев, М. Вебер ведет речь о раннем христианстве как наиболее специфической религии ремесленников. «Специфической религией ремесленников, — пишет М. Вебер, — было, впрочем, с самого начала раннее христианство. Их Спаситель — городской ремесленник, их миссионеры — странствующие ремесленники, величайший из них — странствующий ремесленник, возделывающий холст для шатров» [1].

Как представляется, включение ремесленников как субъектов технической деятельности в состав субъектов религиозной духовности удовлетворяло профессиональные амбиции ремесленников и способствовало повышению их общественного престижа, но не более этого. Более глубокие причины отношения религии к ремесленничеству, а также специфика ориентации ремесленников и других субъектов технической деятельности на те или иные религиозные системы лежат в антропологических основаниях религии.

Слово «антропология» в значении учения о человеке впервые стало употребляться в XVI в. Однако, несмотря на то, что свои рассуждения о Боге теологи всегда дополняли исследованиями природы человека, становление религиозной антропологии как самостоятельной науки иногда относят ко второй половине XIX в. и связывают с именем К. Вернера, опубликовавшим в 1870 г. работу «Спекулятивная антропология с христианско-философской точки зрения». Другие исследователи считают, что становление как философской, так и богословской антропологии может быть отнесено к началу XX в., когда в Западной Европе возникает направление, получившее название «философской антропологии» и представителями которой являются М. Шеллер, Г. Плеснер, А. Гелен, Э. Ротхакер, М. Ландман, Г.Э. Хенгстенберг и др.

По мнению Б. Т. Григорьяна, под философской антропологией должно пониматься такое рассмотрение человека, в котором используется антропологический подход или принцип. «Сущность этого подхода или принципа, — пишет Б.Т. Григорьян, — в философии, если отвлечься от конкретного своеобразия его исторических форм и выделить наиболее существенные и общие его черты, сводится к попытке определить основы и сферы "собственно человеческого" бытия, человеческой индивидуальности и субъективности, рассматривать человека как "меру всех вещей", и из него и через него объяснить как его самого, так и смысл и значение окружающего мира, понять человека как творца культуры и истории» [2].

Согласно такой позиции, под антропологией будет пониматься такое философское или религиозное учение, в котором онтологическая проблематика оказывается подчиненной антропологической. Но в таком случае ни одно религиозное учение о человеке нельзя назвать антропологическим. Как отмечает Ф.Г. Овсиенко: «Все религиозные системы, несмотря на различные декларации, ставят в центр своего внимания не человека, а божество. По этой причине их антропоцентризм, т.е. постановка человека в центр мироздания, с необходимостью в конечном итоге трансформируется в теоцентризм (Бог в центре мира)» [3]. Поэтому, как представляется, под религиозной антропологией логичней понимать всякое религиозное учение о человеке, независимо от того, используется антропологический принцип или нет.

В религиозной антропологии всегда рассматривались и решались неизменные в своей постановке проблемы человеческого существования, такие как про-

блема свободной воли, веры, искупления, души, надежды и ряд других. Эти традиционные религиозно-антропологические проблемы разрабатываются в различных богословских дисциплинах, таких как пневматология, танатология, сотериология или учение об искуплении и спасении. Все современные мировые религии по праву можно назвать религиями спасения. Спасение рассматривается как конечная цель, к которой стремится человек, и поэтому в религиозности ставится ряд следующих вопросов: от чего необходимо спастись (от какой опасности) и каковы пути спасения.

В буддизме, так же как в исламе и в христианстве, речь идет не об отречении человека от жизни вообще, а о попытках, пусть неудачных, преодоления неправильной жизни, жизни, основанной на зле, полной страданий, с военными и идеологическими столкновениями, жизни индивидуалистической и эгоистической, жизни, в которой господствуют чувственные наслаждения, неразумные эмоции и страсти. Такая жизнь представляет собой вполне обычное явление, и, как отмечает А. А. Михалев, почти все высказывания Будды обращены «к тем, кто желает выйти из порочного круга земного бытия и содержит вместе с тем самую общую характеристику той жизни, которую стремятся вести обычные люди, то есть здесь присутствует два совершенно разных уровня констатации: профанический — с описанием обычной жизни, и конфессиональный» [4].

Необходимо подчеркнуть, что обычная жизнь объявляется неистинной, связанной с причинами зла, подвергается резкой критике и осуждению. Даже картины ада сопровождаются описанием доведенной до своего логического конца этой обычной жизни. В аду, согласно учению тайского буддизма, «наказанием для грешников служит огонь вождлений и желаний, переполняющий сердца людей. Любители выпить, чем больше пьют, тем сильнее их жажда. Винозные в прелюбодеяниях испытывают многократно возросшее вождление; мужчины и женщины, гонимые неудержимой страстью, взбираются по стволам огромных деревьев, на вершинах которых находятся их возлюбленные... Достигнув вершины дерева, грешники обнаруживают, что объект их вождления каким-то образом оказался у подножия дерева, и эта погоня за вечно ускользающей целью начинается снова и снова» [5].

В наиболее общем плане, как указывает М. Вебер, в религии можно выделить две концепции спасения или два пути — мистический и аскетический. Первый путь спасения характеризуется созерцательностью, в то время как аскетизму свойственно активно-деятельное отношение к жизни. Спасение для мистика заключается в уходе от мира и сосредоточении на своем внутреннем мире, в то время как аскет живет в этом грешном мире и постоянно борется с ним. Как замечает М. Вебер: «Типическое поведение мистика находит свое выражение в специфическом смирении, в минимальной деятельности, в своего рода религиозном инкогнито в миру: он доказывает свою избранность вопреки миру, вопреки собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет напротив, доказывает ее посредством своей деятельности. В глазах живущего в миру аскета поведение мистика является ленивым самоуслаждением, для мистика поведение аскета — не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с суетной уверенностью в своей правоте» [6].

Конечно, последовательный аскет может игнорировать все мирское, уходить от мира. В этом случае

поведение аскета по своим внешним параметрам сближается с позицией мистика. В других случаях мистик иногда остается в миру, подобно мирскому, т.е. не монашескому, аскету. Сходство между мистиком и аскетом заключается и в их отношении к технической деятельности, которое характеризуется полным пренебрежением к последней.

Необходимо сказать несколько слов об особенностях методологического подхода к природе человека, господствующего в мировых религиях. Этот подход характеризуется обоснованием активной роли разума. В частности, в буддизме утверждается, что чувственная активность человека является причиной страданий, причиной «схваток и распрей, брани и раздора, клеветы и лжи». Однако из сказанного никак не следует, что любые формы чувственности выступают причиной зла. Причиной зла выступают не всякие чувства, а чувства, лишённые разума, выпавшие из-под его контроля, которые в буддизме именуются «узами» или «цепями».

Коротко говоря, причиной страданий выступают неразумные чувства, иррациональное, неразумное начало в человеке. Для обуздания человеческого иррационализма выступает разум и те пути, которые представлены в «восьмеричном пути». Другие вариации этой же самой идеи мы наблюдаем как в христианстве, так и в исламе. В частности, уже в раннем, александрийском (коптском) христианстве эта идея излагается в популярной форме поучений.

Среди коптских папирусов, открытых в 1945 г. около поселения греко-римского времени Хенобоскии (Верхний Египет, современный район Наг-Хаммади, правый берег Нила), можно особо выделить «Почтения Силуана», автор которого часто обращается к Филону, положившему начало александрийскому эллинистическому богословию, заметное здесь также влияние Климента и Оригена, а также языческих философов, в частности, Платона.

В основе антропологии «Почтения Силуана» лежит идея борьбы человека против страстей. «Усилить войну против всякого безумия страстей, эроса, дурной злобы, любви к славе, любви к раздорам, мучительной зависти, негодования, гнева, жажды стяжательства», — пишет автор «Почтений» [7]. Такого рода борьба необходима для достижения совершенной жизни. Автор «Почтений», вслед за Филоном, ведет речь о двух природах, или, лучше сказать, о двух необходимостях, довлеющих над человеком — неразумной и разумной. Первая называется скотской, вторая — божественной, или собственно человеческой. Страсти — это есть проявление первой, скотской природы и попасть во власть страстей, как утверждает Климент, это значит быть рабом. Воздержание от страстей, напротив, означает обретение свободы.

В учениях восточных отцов христианской церкви постоянно подчеркивается двойственный характер человеческой природы: рациональный и иррациональный. При этом разумная природа человека жестко связывается с Богом, в то время как неразумная природа человека проявляется в отклонениях от божественных заповедей. По мнению Григория Нисского, образ Божий в человеке надо искать в разумной его стороне, в уме. Но образ Божий включает в себя и чувственную сторону жизни человека, обязательно освященную разумом. Иначе говоря, концепция человека как образа и подобия Бога не ограничивает человека чистым разумом, в нем все создано по образу Бога, включая и чувства. «Ум, — пишет Григорий Нисский, — украшается подобием первооб-

разной Красоты, подобно некоему зеркалу, которое становится изображающим черты видимого в нем. И красота ума отображается во всем человеческом составе, так что во всем соразмерно происходит общение истинной красоты, — посредством высшего украшается непосредственно следующее за ним» [8]. Любовь — это тоже чувственная сторона человеческой активности, но «украшенная» разумом, испытывающая давление с его стороны, поэтому такая любовь не противоречит божественной сущности, в то время как любовь без разума, любовь плотская, физиологическая, не одухотворенная высшими ценностями, не может считаться подобием божественного в человеке.

Для нас важно подчеркнуть, как понимается зло в религиозно-философских учениях. Его причины, как мы только что проследили, усматриваются, согласно аскетической традиции, в господстве неразумных, иррациональных, стихийных сил, которые вырываются из-под контроля человеческого разума. Поэтому человеку для обретения собственно человеческого (божественного) облика необходимо бороться с этими иррациональными силами, являющимися причинами греха и зла в мире.

Разумеется, в христианском вероучении основным источником зла в мире считается первородный грех, который сам выступает следствием отклонения человека от божественной заповеди, то есть от высших ценностей, являющихся продуктом деятельности разума божественного. Иначе говоря, возникновение первородного греха в аскетической традиции интерпретируется в качестве следствия господства плотских желаний над духом, или, другими словами, иррациональных начал человеческой активности над разумными. Как отмечает В. С. Соловьев: «Принципы истинного аскетизма есть принципы духовного самосохранения... Рабство человека плотским влечениям (в широком значении, т.е. всему противоразумному, бессмысленному), превращающее его в худший вид животного, есть, без сомнения, зло. В этом случае никто не может добросовестно возражать против аскетизма, т.е. возведенного в принцип воздержания» [9].

Иоанн Лествичник различает в развитии страстей следующие этапы. Прежде всего, прилог, представляющий собой некий образ или мысль о грехе, затем он выделяет сочетание, в котором происходит собеседование субъекта с явившимся греховным образом, и в том случае, когда воля подчиняется греховной мысли, наступает этап пленения. Наконец, создается порочный навык — это и есть страсть в собственном смысле слова. Отсюда задача аскета раздваивается: с одной стороны, требуется укрепление воли и, с другой стороны, очищение мысли.

Таким образом, в аскетизме формируется своеобразная антропологическая установка ориентации человека на разум. Провозглашается идея (правда, в искаженном виде) о необходимости человеку руководствоваться разумом, что все зло в человеке обусловлено иррациональными силами, но которые человек вполне способен преодолеть.

Аскетическая установка не могла не оказать определенного влияния на техническую деятельность. Влияние религиозного аскетизма на развитие промышленности и технической деятельности носит двойственный характер. С одной стороны, аскетизм представлял собой уход от земной жизни, от всех тех благ, которые производились в процессе развертывания технической деятельности. Именно в этом плане религиозная аскеза выступила тормозом в развитии

технической деятельности. С другой стороны, необходимо учитывать, что в основании аскетизма лежит идея о необходимости господства разума над человеческими страстями, и, в конечном счете, господства разума вообще.

Сюда же примыкает и мысль о зле как продукте действия иррациональных сил. В последнем случае религиозный аскетизм задает определенное направление духовной атмосфере, на основе аскезы формируется рациональное отношение к миру. Из безотчетного неприятия мирской жизни и изолированного самоистязания религиозная аскеза «превратилась в систематически разработанный метод рационального жизненного поведения, целью которого было преодоление *status naturae*, освобождение человека от иррациональных инстинктов, от влияния природы и мира вещей и подчинение его жизни некоему планомерному стремлению, а его действий — постоянно-му самоконтролю и проверке их этической значимости» [10].

По мнению С.Н. Булгакова, начиная с XVIII в. как в Западной Европе, так и в России техническая деятельность, ее смысл проникнут эвдемонизмом. Это значит, что высшая цель технической деятельности видится в направленности промышленности на производство предметов, удовлетворяющих постоянно растущие потребности человека. При этом, как правило, не только не разграничиваются потребности духа и тела, но материальные потребности явно доминируют. Однако «рост материальных потребностей и их удовлетворение является истинно прогрессивным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не постольку он, усиливая область чувственности, содействует понижению духовной жизни» [11].

Однако человек в протестантской религиозной духовности часто оказывается подчиненным своему имуществу, он несет за него ответственность и пытается увеличить его безостановочной работой. Разумеется, техническая деятельность является тем средством, которое направлено на увеличение имущества. «Таким образом, — заключает С. Н. Булгаков, — пуританский аскетизм стоит у колыбели современного "экономического человека", орудующего на бирже и рынке. Эпоха XVII в. завещала своей утилитарной наследнице прежде всего необычайно спокойную — мы смело можем сказать, — фарисейски спокойную совесть при наживании денег, если оно только совершается в легальной форме» [12].

Такая же оценка протестантского аскетизма звучит не только со стороны православных мыслителей, но и со стороны марксистских философов и религиоведов, подвергающих критике любые формы религии и не отдающих предпочтения ни одной из них. В частности, К. К. Жоль и Е. Ю. Мережинская отмечают, что «религия в протестантском облачении освящает труд человека как достойное служение Богу, тем самым поощряя буржуазную предприимчивость. Со временем протестантское "служение Богу" перерастает в "служение чистогану", протестантская этика трансформируется в "этику" наживы и социального отчуждения» [13].

Однако религиозный аскетизм имел и другую сторону. Он способствовал становлению и религиозному оправданию не только утилитаристского и эвдемонического предназначения технической деятельности, но и обосновывал с позиций религии необходимость борьбы с иррационализмом и иррациональностью, связывая с последней наличие зла в мире.

Необходимо, однако, еще раз подчеркнуть, что религиозный аскетизм и его влияние на религиозное и метафизическое осмысление технической деятельности не поддается однозначной оценке. С одной стороны, он может выступать в качестве особой формы религиозного оправдания мещанского понимания высшего смысла технической деятельности, а с другой стороны, имеет ярко выраженную антимещанскую направленность. По-видимому, движение религиозной аскезы в ту или другую сторону зависит от типа религии. В частности, в русском православии, в отличие от западноевропейского протестантизма, мы наблюдаем довольно активные попытки осознать техническую деятельность в антимещанском духе. Одна из таких попыток была предпринята Н. Ф. Федоровым, в основе концепции которого лежит аскетическая идея о необходимости господства разума над иррациональными началами, идея о спасении человека посредством спасения всего космоса, о внесении разума в бессознательную природу. Эта идея, являющаяся по сути дела логическим продолжением религиозного аскетизма, стоит в центре русского космизма. В этой философско-религиозной концепции техническая деятельность начинает рассматриваться в качестве средства внесения разума в бессознательную природу, как средство спасения природы от, казалось бы, неминуемой гибели. Именно в этом и видится высший смысл технической деятельности, осознание которого осуществилось благодаря религиозному аскетизму.

Таким образом, религиозный аскетизм, лежащий в основании религиозной антропологии всех мировых религий, ведет речь о двух жизненных путях: истинном и ложном. Первый путь характеризуется господством разума, второй — господством чувственных неразумных желаний и потребностей в поведении человека. При этом действие классического религиозного аскетизма ограничивалось только сферой человеческого поведения, и сам религиозный аскетизм понимался, во-первых, как воздержание человека от чрезмерных чувственных желаний и потребностей и, во-вторых, как господство разума над плотью. В широком понимании религиозный аскетизм может быть понят как религиозная форма господства разума над неразумной природой.

#### Библиографический список

1. Вебер, М. Социология религии (типы религиозных обществ) / М. Вебер // Избранное. Образ общества. — М. : Политиздат, 1994. — С. 148.
2. Григорьян, Б. Т. Философская антропология сегодня / Б. Т. Григорьян // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. — М. : Наука, 1998. — С. 81.
3. Овсиенко, Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма: Философский критический анализ. — М. : Знание, 1997. — С. 106.
4. Михалев, А. А. Отношение «мир-человек» в хиньяне и махаяне / А. А. Михалев // Бог-человек-общество в традициях Востока. — М. : Наука, 1993. — С. 29.
5. Корнев, В. И. Тайский буддизм / В. И. Корнев. — М. : Наука, 1993. — С. 30.
6. Вебер, М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира / М. Вебер // Избр. произвед. — М. : Правда, 1990. — С. 310.
7. Поучения Силуана // Хосроев А.А. Александрийское христианство: По данным текстов из Наг Хаммади. — М. : Наука, 1991. — С. 186.
8. Флоровский, Г. В. Восточные отцы IV века / Г. В. Флоровский. — М. : Наука, 1992. — С. 158.

9. Соловьев, В. С. *Оправдание добра: Нравственная философия* / В. С. Соловьев // *Сочинения*. В 2 т. — М.: Правда, 1988. — Т.1. — С. 151.

10. Вебер, М. *Протестантская этика и дух капитализма* / М. Вебер // *Избр. произведения*. — М.: Правда, 1990. — С. 155.

11. Булгаков С. Н. *Основные проблемы теории прогресса* / С. Н. Булгаков // *Сочинения*. В 2 т. — М.: Политиздат, 1993. — Т. 2. — С. 69.

12. Булгаков, С. Н. *Народное хозяйство и религиозная личность* / С. Н. Булгаков // *Сочинения*. В 2 т. — М.: Политиздат, 1993. — Т.2. — С. 343.

13. Жоль, К. К. *Мережинская, Е.Ю. Наука. Религия. Общество* / К. К. Жоль, Е. Ю. Мережинская. — Киев: Знание, 1996. — С. 76.

**ДМИТРИЕВА Лариса Михайловна**, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующая кафедрой «Дизайн и технологии медиаиндустрии».

Адрес для переписки: dmlara@yandex.ru

**ПЕНДИКОВА Ирина Геннадьевна**, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры «Дизайн и технологии медиаиндустрии».

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

Статья поступила в редакцию 19.12.2011 г.

© Л. М. Дмитриева, И. Г. Пендикова

УДК 1 : 14

**Б. А. АРХИПОВ**

Омский государственный  
университет путей сообщения

## ЧАСТНОСОБСТВЕННИЧЕСКАЯ ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ

**В статье обосновывается необходимость введения в формационную теорию понятия «частнособственническая общественно-экономическая формация». Показывается, как новое понятие способствует уточнению классификации общественно-экономических формаций, разрешению проблемы «азиатского способа производства», изменению взгляда на цивилизационную теорию. Отмечается практическая значимость указанных теоретических положений в плане повышения эффективности действий субъективного фактора. Для России с ее суровой географической средой сберегающая силы и средства продуманность действий в реализации социально-экономических программ развития страны особенно важна.**

**Ключевые слова:** общество, общественно-экономическая формация, исторический материализм, цивилизация.

В социальной философии в настоящее время конкурируют, оспаривают роль основного подхода к анализу общества формационная и цивилизационная теории общественного развития.

Формационная теория справедливо считается лучше разработанной, располагающей системой хорошо определенных понятий. Но вот что мы читаем у известного историка Ю. И. Семёнова: «Говоря об общественно-экономической формации, авторы ни монографий, ни учебников никогда не проводили четкой грани между конкретными формациями и формацией вообще. Между тем разница существует, и она значительна. Каждая конкретная общественная формация представляет собой не только тип общества, но и общество данного типа вообще, особенное общество (феодалное общество вообще, капиталистическое общество вообще и т.п.). Совершенно иначе обстоит дело с общественно-экономической формацией вообще. Она не есть общество ни в каком смысле этого слова. Наши истматчики этого никогда не понимали» [1, с. 133].

Как Ю. И. Семёнову удалось обнаружить такое всеобщее заблуждение относительно понятия общественно-экономической формации? И почему это заб-

луждение вообще возникло? Ведь, казалось бы, дело обстоит просто. Любая общественно-экономическая формация имеет один и тот же основной состав (набор элементов) и одну и ту же структуру (систему связей между элементами) базис, надстройку и их взаимосвязь. Выделяя и характеризуя все это, мы тем самым получаем общее представление о том, как устроена, функционирует и развивается общественно-экономическая формация, вне зависимости от ее конкретного типа. При этом мы, конечно, понимаем, что общественно-экономической формации вообще не существует ни как конкретного типа общества, ни как общества в любом другом смысле этого слова.

Но этого нашего понимания, по мнению Ю. И. Семёнова, недостаточно для того, чтобы отчетливо различать отдельное общество (социально-исторический организм — род, государство) и объективно существующие через посредство социоров (иносуществующие) конкретные формации как общества: «Во всех трудах и учебниках, когда формация определялась как общество, причем без указания на то, о какой формации идет речь: конкретной формации или формации вообще, никогда не уточнялось, идет ли речь об отдельном обществе или об обществе во-

обще. И нередко и авторы, и тем более читатели понимали под формацией отдельное общество, что было совершеннейшей нелепостью» [1, с. 134].

Иными словами, введением абстрактного понятия «общественно-экономическая формация вообще» Ю. И. Семёнов акцентирует внимание исследователей на том, что конкретным может быть не только отдельное общество (социально-исторический организм), но и тип общества, в отличие от общественно-экономической формации вообще.

Понятие «общественно-экономическая формация вообще» может послужить нам еще и отправным пунктом к уточнению столь часто критикуемой «пятичленки» — выделению первобытной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической и коммунистической формаций как законченного набора всех возможных типов общества.

Общим для рабовладельческой, феодальной и капиталистической формаций является то, что все они покоятся на той или иной форме частной собственности. На этом основании мы можем охватить их понятием частнособственнической общественно-экономической формации. Образованное нами новое понятие по отношению к охватываемым им конкретным типам формаций не будет, однако, столь абстрактным, как введенное Ю. И. Семёновым понятие общественно-экономической формации вообще. В данном случае мы имеем понятие хотя и более высокого уровня общности, но при этом конкретное благодаря указанию на присущий социально-историческим организациям определенного типа реальный признак — наличие в их основе частной собственности.

Выделенный нами новый тип формации низводит рабовладельческий, феодальный и капиталистический типы формаций до уровня этапов своего развития. Помимо логической правомерности такого шага с нашей стороны мы находим также прямое указание на его возможность и у самого создателя формационной теории К. Маркса: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [2, с. 7].

Правда, сам К. Маркс не называет при этом имя формации, «прогрессивными эпохами» которой выступают «азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства». Но любому читателю ясно, что речь идет о формации, охватывающей перечисленные типы обществ, характерной особенностью которых является то, что все они основаны на отношениях частной собственности, — частнособственнической общественно-экономической формации.

В результате «пятичленку» мы свели к «трехчленке» — первобытнообщинной, частнособственнической и коммунистической формациям. И при этом введенный нами новый тип формации оказался в одном классификационном ряду с первобытнообщинной и коммунистической формацией. Тем самым мы устранили логическую ошибку прежней классификации — использование в одном шаге деления сразу двух оснований (по видоизменению характера формы собственности и по видоизменению формы частной собственности).

Непосредственно увидеть это мешает, однако, то, что исторически развернутой в своих этапах на сегодняшний день предстает только частнособственническая общественно-экономическая формация. Первобытнообщинная общественно-экономическая

формация в силу неразвитости, социально-экономической монолитности, естественно, не могла обозначить этапы своего развития в виде конкретных типов общества. Идущая же на смену частнособственнической коммунистической общественно-экономическая формация представляется делом относительно далекого будущего.

С другой стороны, коммунистическая формация, что очевидно, будет гораздо более развитым типом общества, чем частнособственнический его тип, а следовательно, и более сложным. Поэтому она необходимо откроет бесконечный ряд (коль скоро ей нет альтернативы) последовательно сменяющихся друг друга этапов развития человечества. Тем самым «пятичленка» развернется в «n-членку», где n представляет собой постоянно возрастающее число, предел которому может положить только само существование человечества.

Понятие частнособственнической общественно-экономической формации позволяет также разрешить проблему «азиатского способа производства». Сама проблема возникла, на наш взгляд, потому, что первые два этапа эволюции частнособственнической общественно-экономической формации (рабовладение и феодализм) по уровню развития мало чем отличались как от первобытнообщинной общественно-экономической формации на ее высшей (варварской) стадии, так и друг от друга. И только эпоха капитализма с очевидностью раскрыла всю степень отличия частнособственнической общественно-экономической формации от предшествовавшего ей первобытнообщинного типа общества. Однако это отличие частнособственнической формации от первобытнообщинного типа общества было всецело отнесено на счет капиталистической общественно-экономической формации. Отождествление частнособственнической общественно-экономической формации с капиталистической формацией казалось правомерным, потому что частнособственническая формация выступала теперь в форме капиталистического типа общества. И представлялось чистой формальностью уточнять, что капиталистическая общественно-экономическая формация есть высший этап развития частнособственнической общественно-экономической формации.

Между тем за этой формальностью скрывалась история развития частнособственнической общественно-экономической формации, которая хотя и не отрицалась, но не принималась во внимание тогда, когда речь заходила о конкретных этапах эволюции частнособственнической формации. К тому же история эта в снятом виде содержалась в самой капиталистической общественно-экономической формации.

Но одно дело учитывать рабовладение и феодализм в снятом виде и совсем другое взглянуть на них непосредственно, когда они сами выступают в роли представителей частнособственнической формации. В первом случае рабовладение и феодализм предстают этапами развития частнособственнической формации и не создают никаких проблем в осмыслении как самих себя, так и высшего этапа ее развития — капитализма. Во втором случае античная и средневековая общность затемняют суть частнособственнического процесса развития и создают тем самым видимость возможности иного хода истории, чем тот, который открылся умственному взору позднее с высоты высшего этапа развития данной формации капитализма.

Здесь важно подчеркнуть, что размежевать, а затем объединить эти два взгляда позволяет именно

понятие частнособственнической общественно-экономической формации. Первый взгляд, будучи существенным, очищенным самой историей от всего внешнего, не свойственного частнособственнической формации, в части характеристики рабовладения и феодализма предстает односторонней абстракцией.

Второй взгляд, устраняя недостаток первого в части полноты характеристик исторических рабовладения и феодализма, приписывает им многое из того, что сохранилось еще от первобытнообщинного общества, но уже чуждо последним как этапам частнособственнической формации.

Логически и исторически прослеживая развитие, мы должны признать истинность первого взгляда и правду второго, кажущегося нам благодаря своей конкретности более обоснованным. Исторические рабовладение и феодализм, действительно, мало похожи на теоретические рабовладение и феодализм. Однако пленившая нас и введшая в заблуждение конкретность, не была конкретностью рабовладения и феодализма как этапов частнособственнической формации. То была внешняя по отношению к ним конкретность родимых пятен первобытнообщинного общества. По мере развития таких родимых пятен становилось все меньше, а специфических признаков нового общества все больше. Современный капитализм избавился от них почти полностью, развернув при этом свои собственные характеристики частнособственнического общества. Прodelать то же самое с историческим рабовладением и феодализмом мы можем только теоретически, опираясь на присутствие им ростки нового частнособственнического общества.

Иными словами, мы находим, что никаких других этапов в развитии частнособственнической общественно-экономической формации, кроме рабовладения, феодализма и капитализма, не просматривается. Запад и Восток проходят одни и те же ступени формационного развития, но с разной скоростью. Это и создает видимость существования особого «азиатского способа производства». Но такой способ производства не является логически необходимым, поэтому невозможен он и исторически.

К этому же выводу пришли и большинство участников двух дискуссий об «азиатском способе производства», прошедших в 20-х и 70-х гг. XX века. Правда, Ю. И. Семёнов ставит их итоги под сомнение на том основании, что обе они закончились, как он полагает, не естественным путем, исчерпав себя, а были прерваны насильственно по идеологическим соображениям: «... созданную К. Марксом схему смены общественно-экономических формаций в основном принимало большинство сторонников марксизма. Единственным спорным моментом в ней был азиатский способ производства и, соответственно, азиатская общественно-экономическая формация. Идеологическим руководством всех «социалистических» стран, а тем самым и их официальной общественной наукой эти понятия категорически отвергались. Всем ученым вменялось в обязанность считать общества Древнего Востока рабовладельческими» [1, с. 129, 130].

Конечно, степень влияния господствующей идеологии на интеллектуальную жизнь общества в период его цивилизационного развития столь велика, что ее трудно переоценить. Еще Конфуций обратил на это внимание китайских императоров, рекомендуя им в трудные времена заботиться не столько о состоянии армии и благополучии народа, сколько о доверии подданных, т. е. об идеологии: «Цзыгун спро-

сил о том, в чем состоит управление государством. Учитель ответил: «Это когда достаточно еды, достаточно оружия и есть доверие народа». — «А что из названного можно первым исключить в случае необходимости?» — спросил Цзыгун. — «Можно исключить оружие». — «А что из остающегося можно первым исключить в случае необходимости?» — снова спросил Цзыгун. — «Можно исключить еду. Смерти издревле никто не может избежать, когда же народ не верит, то не устоять» [3, с. 76].

Принимая во внимание господствующую идеологию, как, впрочем, и многое другое, с чем исследователь не может не считаться, будучи членом конкретного социально-исторического организма (в данном случае СССР, позднее Российской Федерации), он, тем не менее, постоянно имеет в виду главное для себя — поиск истины. Поэтому в упомянутых дискуссиях 20-х и 70-х гг. XX в. нас интересуют не столько действия властей, сколько аргументы самих исследователей.

Суть же аргументации сторонников «азиатского способа производства», к которым относит себя и Ю. И. Семёнов, состоит в следующем. Пришедшие на смену распадавшемуся первобытнообщинному строю первые общества не были основаны на отношении частной собственности и поэтому не могут считаться рабовладельческими. Они были бесклассовыми, идеологически сплоченными посредством государственной власти. Когда же начали складываться классы рабов и рабовладельцев и возникла частная собственность, то основанный на ней уклад не был на Древнем Востоке господствующим и не мог в силу этого быть основой формации. Ведь в любом азиатском государстве преобладало свободное крестьянство. Не правильнее ли было бы в этой связи за основу формации принять феодальные производственные отношения? Когда же, наконец, рабовладельческие отношения на Древнем Востоке окрепли и сравнялись по значимости с ранее господствовавшими отношениями свободных частных собственников, то не правильнее ли было рассматривать их в качестве основы рабовладельческо-феодальной формации? В любом случае рабовладельческой общественно-экономической формации в Азии не было. А то, что было, — это особый азиатский способ производства и, следовательно, азиатская общественно-экономическая формация.

В. Н. Никифоров, подводя итоги дискуссии об «азиатском способе производства», отклонил указанные аргументы на том основании, что они многое не принимают во внимание (односторонни), а иногда и противоречат фактам. Так, например, о неклассовом государстве он заметил: «Между тем в истории до сих пор не обнаружено неклассового государства, т. е. такого, в котором господствующий слой не владел бы средствами производства. На ранних классовых стадиях имущественное расслоение внутри правящего слоя менее заметно, но оно, несомненно, существует наряду с общей собственностью эксплуататоров на землю, на рабов, на доходы от завоеванного населения (спартанская община и илоты, Рим и провинция)» [4, с. 66].

По вопросу же об определении формационной принадлежности того или иного конкретного общества, В. Н. Никифоров, в частности, писал: «Общезвестно, например, что даже в античном мире рабский труд в земледелии отнюдь не преобладал. Этот момент служит для авторов гипотез, рассмотренных выше ..., одним из существеннейших доводов против рабовладельческой концепции. При этом они, как

из аксиомы, исходили из мысли, что «ведущий» (т. е. определяющий лицо формации) уклад обязательно должен количественно преобладать в основной отрасли экономики. Такой подход вызывает серьезные возражения. Земледелие было основой экономики не только почти всех обществ древнего мира, средних веков, но и большей части нового времени. Однако в капиталистическом мире труд наемных работников в земледелии начинает преобладать (и то, как известно, сначала в одной стране!) только с XVIII в. Можно ли на этом основании утверждать, что Англия, совершая буржуазную революцию, была чисто феодальной страной? Или что в России феодальные отношения господствовали в течение всего капиталистического периода ее истории (ведь труд пролетариев в земледелии и здесь не преобладал)? Конечно, нет. Так и рабовладельческий уклад был ведущим не в смысле численного преобладания, а в смысле активной роли в преобразовании общества» [4, с. 48, 49.].

Если приведенных контраргументов для сторонников «азиатского способа производства» недостаточно, то, возможно, есть смысл внимательнее приглядеться к цивилизационной теории, акцентирующей внимание, как нам представляется, не на сути развития, а на его особенностях.

В этой связи можно предположить, что исследователи, убежденные в существовании «азиатского способа производства», как и их оппоненты-цивилизационщики по-своему преувеличивают особенности развития западной и восточной цивилизаций. Первые стремятся охватить своей теорией никак не приживающийся в ней цивилизационный аспект развития общества, вторые пытаются проделывать то же самое в отношении формационной теории. Эти две теории развиваются, на наш взгляд, параллельно, не пересекаясь своими предметами. Если формационная теория исследует сущность общественного развития, то цивилизационная — не лежащие в логике формационного развития особенности эволюции общества. Обе они предполагают и дополняют одна другую. А их конкуренция — результат

заблуждения, имеющего как гносеологические, так и социальные корни.

Впрочем, цивилизационный аспект развития общества, как мы уже отмечали, слабо исследован. Здесь требуется не только уточнение понятий, но и их развитие.

В заключение еще раз отметим, что предложенное нами понятие частнособственнической общественно-экономической формации не только способствует прояснению спорных моментов самой формационной теории (классификация формаций, разрешение проблемы «азиатского способа производства»), но и дает возможность по-новому взглянуть на цивилизационную теорию, отведя ей особую сферу применения. Данные теоретические уточнения могут иметь большое практическое значение в плане повышения эффективности действий субъективного фактора. Это особенно важно для России, чья суровая географическая среда обязывает действовать предусмотрительно во избежание неоправданных затрат сил и средств.

#### Библиографический список

1. Семёнов, Ю. И. Философия истории (Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней) / Ю. И. Семёнов. — М. : Современные тетради, 2003. — 776 с.
2. Маркс, К. Сочинения. В 50 т. Т. 13 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Политиздат, 1959. — 770 с.
3. Конфуций. Уроки мудрости: Сочинения / Конфуций. — М. : ЭКСМО-Пресс, Харьков: Фолио, 1998. — 958 с.
4. Никифоров, В. Н. Восток и всемирная история / В. Н. Никифоров. — М. : Наука, 1975. — 350 с.

**АРХИПОВ Борис Алексеевич**, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры истории, философии и культурологии.

Адрес для переписки: boriarkhipov@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 04.05.2011 г.

© Б. А. Архипов

## Книжная полка

**Платон. Диалоги / Платон : пер. с древнегреч. — М. : Азбука-Аттикус, 2011. — 448 с. — ISBN 978-5-389-02544-8.**

Платон — великий античный философ, оказавший сильнейшее воздействие на историю человеческого духа. Именно с него начинается формирование научного мышления в строгом смысле этого слова. Но Платон всегда рассматривался и как авторитетный мистик, пытавшийся донести до людей знание о чистом бытии и Благе. Читателю предлагаются диалоги «Алкивиад I», «Горгий», «Федон», «Пир» и «Федр», в которых рассматриваются три большие темы: природа философского знания, этическая доктрина в связи с доказательствами бессмертия души и любовь как сила, обращающая человека к познанию и делающая его богоподобным.

**Некрасов, А. Трижды рожденный, или Из гусеницы в бабочку / Анатолий Некрасов. — М. : АСТ, 2011. — 382 с. — ISBN 978-5-17-073842-7 .**

Настало время перехода к новому Человеку — от Homo sapiens — Человека разумного к Человеку Осознающему. Что собой представляет такой человек? Он осознаёт себя и мир, зачем он здесь и что ему делать с этой жизнью. Для него открыты все пути, и он сам выбирает, по какому из них идти и как жить, чтобы росла его Любовь — к себе, к женщине, к Миру. Он смело ставит перед собой те вопросы, ответы на которые человечество ищет на протяжении всей истории: кто есть Человек, что есть жизнь и смерть, что такое Любовь и куда она уходит... И находит на эти вопросы ответы. Эта книга — не просто повествование о становлении человека, это честный и откровенный рассказ Мужчины о своей жизни, которой он живёт, раскрывая в себе все грани Творца.



## КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛИЗМА К. МАРКСА: РОССИЯ И СТРАНЫ «ПЕРВОГО МИРА» В XX—XXI ВВ.

**В работе особое внимание уделяется значению концепции социализма К. Маркса, существенно отличающейся от понятия реального советского социализма. Марксова концепция способствует адекватной оценке процессов, происходящих в современном мире. В статье объясняются различия во взглядах на социализм между К. Марксом, с одной стороны, И. Ф. Энгельсом и В. И. Лениным — с другой. Концепция К. Маркса позволяет выделить четыре формы социализма в зависимости от национальной культуры, традиций и уровня развития общества.**

**Ключевые слова:** примитивный уравнительный социализм, переходный рыночный социализм, западный либерально-демократический социализм, восточный радикально-демократический социализм, идентификация российской цивилизации, структура социокультурных ценностей.

«Ирония истории состоит в том, что, несмотря на доступность информации, в современном мире нет пределов для искажений и неверных толкований различных теорий. Самым ярким примером этого рода является то, что сделано с учением К. Маркса» [1].

Принципиальные искажения обусловлены рядом обстоятельств. Во-первых, Марксова концепция социализма в литературе советского периода сведена к так называемому реальному социализму, построенному в СССР. На деле, если его сравнивать с взглядами К. Маркса, он соответствует Марксовой характеристике уравнительного, утопического социализма. Строительство уравнительного социализма в России объективно обусловлено её неразвитостью. До 1917 г. Россия в основном оставалась аграрной. Около восьмидесяти процентов населения проживало в селе. Все крестьяне выполняли одинаковую по квалификации работу: пахали, сеяли и убирали урожай и поэтому мыслили уравнительными категориями.

Следующая предпосылка искажения Марксовой концепции социализма заключалась в полном отождествлении идей К. Маркса с представлениями Ф. Энгельса и В. И. Ленина по данной проблеме. На самом деле различия во взглядах на социализм между ними были весьма существенны. Эти различия обусловлены различной периодизацией всемирно-исторического процесса, различным пониманием основного противоречия капитализма, следовательно, и различного разрешения данного противоречия при переходе к социализму т.д.

К. Маркс считал что «капиталистическое производство порождает с необходимостью естественного процесса свое собственное отрицание. Оно восстанавливает не частную собственность, основанную на собственном труде, а индивидуальную собственность на основе достижений капиталистической эры: на основе кооперации и общего владения землей и произведенного самим трудом средствами производства» [2]. Здесь К.Маркс говорит, что основой социализма является не государственная собственность, а индивидуально-кооперативная частная собственность. В третьем томе «Капитала» К. Маркс утверж-

дает, что при замене капитализма социализмом «определение стоимости становится важнее, чем когда бы то ни было» [3]. А это возможно только в рыночной экономике. По К. Марксу, социализм в экономической сфере опирается на рынок, частную собственность и конкуренцию. Различия и их причины во взглядах на социализм между К. Марксом с одной стороны, и Ф. Энгельсом, В. И. Лениным с другой, подробнее даны нами в работе [4].

В Советской России не было рыночных отношений, но сохранялись основные национальные духовно-нравственные ценности. Благодаря соединению их с идеей коммунизма за счет «неслыханного энтузиазма народа» [5], Россия одержала победу в Великой Отечественной войне, а к концу 1950-х гг., став индустриальной державой, достигла военно-стратегического паритета с США, первенствовала в освоении космоса, в стране была создана лучшая в мире система социальной защиты трудящихся и т.д.

Обобщая тенденции мирового социально-политического процесса в начале второй половины XX века, русско-американский социолог Питирим Сорокин предложил в качестве стратегии развития отношений между США и СССР, между капитализмом и социализмом теорию конвергенции. В соответствии с данной теорией развитые страны Запада будут заимствовать из опыта СССР систему социальной защиты трудящихся. А социалистические страны будут внедрять рынок, частную собственность и конкуренцию.

В постиндустриальных странах было немало сделано в русле социализации капитализма. Еще в первой половине XX века после кризиса 1929—1933 гг. принцип невмешательства власти в экономику заменил теорией Д. Кейнса о необходимости регулирования государством частного капитала. Не только в США, но практически во всех развитых странах после Великой депрессии проводились реформы по социализации капиталистического общества. Социализация, как правило, протекала в рамках демократических процессов. Однако в отдельных странах создание системы социальной защиты трудящихся проходило в рамках национал-социализма (Германия, Италия, Испания, Япония).

После Второй мировой войны темпы социализации возросли, а ее практика оказалась более многообразной, чем полагал К. Маркс. Так, в Японии весь крупный капитал стал ассоциированным благодаря политике военной американской администрации, уничтожившей все монополии и картели в течение двух месяцев после оккупации страны. Контрольные пакеты акций крупных корпораций стали принадлежать банкам, холдингам и трастам. Руководители этих инвестиционных фондов не являются собственниками денег. Это деньги граждан Японии.

Во Франции президент генерал де Голль предложил предпринимателям в счет налоговых льгот выделять дополнительно часть прибыли рабочим сверх заработной платы, для покупки ими акций данного предприятия. Эта инициатива получила распространение не только во Франции, в других странах Европы и даже частично в Америке.

В Швеции социализация проходила по инициативе правящей рабочей социал-демократической партии, которая возглавляет правительство на протяжении более семидесяти лет. В Англии еще с XIX в. существует всеобщее избирательное право. С XX века существует бесплатное образование и здравоохранение.

Одним из ярких примеров европейской социализации является принятие Устава Общего рынка в 1962 г. С этого времени в странах ЕЭС, а в настоящее время во всех государствах Европейского союза, на крупных предприятиях прием на работу и увольнение возможен только с согласия трудового коллектива. Существенным пунктом данного устава является то, что бюджетный контроль, распределение прибыли на таких предприятиях осуществляют наблюдательные советы директоров, не менее чем на половину состоящие из рабочих. Они собираются один раз в квартал и решают, какую часть прибыли направить на выплату дивидендов, какую на заработную плату, а какую на переоснащение предприятия. В странах первого мира в производственном процессе имеет место разделение функций на три части между собственниками крупного капитала, топ менеджерами предприятий и советами директоров, определяющими бюджетную политику.

В США, в отличие от Европы управление крупным производством носит чаще не демократический, а авторитарный характер. Поэтому эгалитаристская политика выравнивания доходов осуществляется на макроэкономическом уровне. Безработным, живущим на пособия и рабочим, получающим минимальную заработную плату около 1000 \$ в месяц, имеющим двух и более иждивенцев, гарантированы из госбюджета дополнительные субсидии на питание, оплату квартиры, транспорта и т.д., размером до 1500 \$ в месяц. Их годовой доход с учетом субсидий составляет около 30 000 \$. Этого достаточно для содержания семьи, оплаты квартиры в многоквартирном доме и даже для приобретения и содержания подержанной машины.

В сфере политической США традиционно имеют более развитую, чем в Европе, демократию. В штатах существует реальное самоуправление народа. Люди, объединившись в общины на местном уровне, напрямую выбирают власть: шерифа, мэра и т.д. Население решает все вопросы непосредственно касающиеся их повседневных жизненных интересов. Основная часть властных функций находится на местном уровне, потому что общины в Америке появились раньше, чем округа. Округа — раньше, чем штаты. А штаты — раньше, чем федерация. Общины передавали округам, округа штатам, штаты федерации только

те властные полномочия, которые для них были не важны или обременительны в плане материальных затрат.

Для жителей США внутренними базисными традиционными ценностями являются индивидуализм, свобода, либерал-демократия, частная собственность, толерантность, плюрализм, гомогенность и т.д. Гомогенность имеет место в том смысле, что подавляющее большинство американцев разделяют принципы американской демократии. Ценности коллективизма, эгалитаризма, социального равенства являются в США внешними институциональными ценностями.

Подчинение личных интересов интересам коллектива, общества, государства характерно для стран восточной цивилизации (Японии, Южной Кореи, Сингапуре, Малайзии и др.). Ценности частной собственности, рынка и конкуренции для них являются внешними институциональными ценностями. По поводу специфики восточной модернизации премьер-министры Сингапура и Малайзии совместно написали специальный документ. Подробнее о влиянии глобализации на трансформацию социокультурных ценностей стран Востока, в частности, Японии см. в работе [6].

Противоположность приоритетов (индивидуализм — коллективизм) в системах ценностей между Японией и США обуславливает различия между ними в организации производства и оплате труда. Так, при поломке сборочного конвейера в США вызывают слесарей. Пока идет ремонт, рабочие простаивают. В Японии при поломке конвейера никто не простаивает, рабочие сами ремонтируют, после чего продолжают работать.

В США платят за способности, за должность. Японцы считают такую систему несправедливой, поскольку считают, что способности даны человеку от Бога. В Японии платят не столько за должность, сколько за отношение к труду: взаимопомощь, ответственность, дисциплинированность, активность, исполнительность, инициативу, стаж работы и т.д. В результате разница в уровне жизни между богатыми и бедными в США в 10–12 раз, а в Японии в 4–5 раз. Средний класс США составляет 60–65% населения, а в Японии 85–90%. Особенности российской цивилизации по отношению к западной и восточной рассмотрены нами в работе [7].

Для американцев свобода важнее социального равенства. Тогда как даже для народов Европы, по мнению Ауреллио Печчеи, председателя «Римского клуба», социальная справедливость и равенство важнее свободы [8]. В самой Европе в разных странах (северных скандинавских и южных средиземноморских) имеет место своя специфика в ментальности людей. Есть общепризнанные различия в политической культуре между Англией и континентальными европейскими странами. Существуют различия в шкалах ценностей даже внутри отдельных стран между католиками, протестантами, православными, мусульманами и т.д.

В странах первого мира приняты законы: о минимальной заработной плате, регулярно индексируемой; о защите прав мелких вкладчиков; о банкротстве мелких и средних предпринимателей, защищающий их права; антимонопольные законы; законы, отстаивающие права потребителей и т.п. Для материального обеспечения социальных законов введены прогрессивные налоги на доходы, недвижимость, наследование, предметы роскоши и т.п. Максимальный прогрессивный налог на доходы колеблется от 35% в США до 60% в странах Европы. Максимальный

прогрессивный налог на наследование на капитал в миллиард долларов и более в США достигает 90 %.

Страны первого мира гарантируют большинству своих граждан достойные условия существования, относительно равные возможности самореализации в обществе, социальную защиту, участие в управлении производством и т.п. От 60 до 85 % населения имеет достойный средний медиальный уровень жизни. Эти страны, по представлениям К. Маркса, являются социалистическими.

Обобщая вышесказанное можно выделить несколько типов социализма: 1. Грубый тоталитарный социализм (СССР до 1950-х гг., Китай до 1970-х гг., Северная Корея и т.д.). 2. Уравнительный, авторитарный социализм (СССР с конца 1950-х до 1990 г., страны восточной Европы после Второй мировой войны, Куба и т.д.). 3. Рыночный социализм переходный от уравнительного социализма к радикально-демократическому социализму (Китай, Вьетнам, Монголия). 4. Западный либерально-демократический социализм (США, Канада, страны Западной Европы и т.п.). 5. Восточный радикально-демократический социализм (Япония, Тайвань, Южная Корея, Сингапур, Малайзия). В будущем, весьма вероятно, можно будет говорить о теократическом социализме исламского типа.

Исходя из представлений К. Маркса о социализме и современных реалий, можно сделать определенные выводы. 1. Социализм есть самостоятельный длительный этап, связанный с переходом от формационного развития к цивилизационному, от предыстории к действительной истории. 2. Социализм не имеет универсальной модели. Его характер — тоталитарный, авторитарный, переходный рыночный и т.д. — зависит от стадии развития конкретного государства (традиционное, индустриальное, постиндустриальное общество). 3. Существуют национальные разновидности социализма как в восточной, так и в западной цивилизации. 4. Основное противоречие социализма — это противоречие между потребностями и производительными силами. Главное противоречие зависит от типа социализма. 5. Центральный вопрос модернизации — это развитие экономики. 6. При строительстве социализма необходим учет конкретных социально-экономических особенностей страны. 7. Частная собственность — неотъемлемый элемент социализма. 8. Рыночные отношения закономерны. 9. Использование форм и методов управления экономикой Запада (акции, биржи и т.д.) — это чисто технические средства. 10. В политической системе нельзя ограничиваться моделями Запада, к социалистическим странам относятся не только постиндустриальные страны Запада, но и страны Востока (Япония, Южная Корея, Сингапур и др.). Эти выводы интересны и в том плане, что они по содержанию в основном совпадают с десятью характеристиками социализма из тринадцати, данными Ден Сяошином [9].

В отличие от стран первого мира в СССР за тридцать лет с 1960 по 1990-й г. ничего не сделано по переводу экономики на рыночные отношения. Россия не смогла, в отличие от Китая, положительно преодолеть этап уравнительного социализма. Поэтому в Советской России мы выделяем два этапа: первый — с 1917 — 1960 гг. этап индустриализации. Второй — с 1960 — 1990 гг. этап падения эффективности производства. В этот период были полностью растрочены золотовалютный запас — около двух с половиной тысяч тонн золота, сотни миллиардов, полученных за счет экспорта сырья: нефти, леса, угля, металлов и пр. Более того, Россия оказалась должной около ста мил-

лиардов долларов. В производительности труда и в технологии отставание от стран первого мира увеличилось на тридцать лет.

В постсоветской эпохе мы тоже выделяем два периода. С 1991 — 2000 гг. — период дикого капитализма. В это время несправедливая приватизация и залоговые аукционы привели к возникновению олигархического государства, к обнищанию масс, росту преступности и наркомании, к расколу общества и т.п.

Второй период, с 2000 г. по текущее время, связан с попытками политической власти преодолеть пороки дикого капитализма, центробежные тенденции, анархию и раскол в обществе. Этот период можно назвать этапом неустойчивого равновесия, поскольку главная причина — гипертрофия частного интереса, порождающая основные проблемы, не преодолена.

В определенной степени часть проблем была вызвана предшествующим тридцатилетним бездарным правлением коммунистической элиты. Но в гораздо большей степени пороки дикого капитализма были обусловлены разрушением духовно-нравственных ценностей, национальной культуры, апелляцией к рынку, частному интересу, частной собственности как единственной панацеи от всех бед.

До сих пор имеют место рассуждения отдельных российских функционеров, что все проблемы 1990-х гг. и настоящего времени обусловлены особым качеством русских с ментальностью, препятствующей развитию частной собственности. Мы солидаризируемся с А. Г. Глинчиковой, утверждающей, что «трудности модернизации России связаны не с тем, что ценности “частной собственности” и “частного интереса” мало укоренены в современной России и плохо совместимы с русской культурой и менталитетом. А наоборот, потому, что у нас разрушены все ценности, способные ограничивать частный интерес. Частный интерес и частная собственность не защищены ... от другого частного интереса именно потому, что у нас сегодня не осталось никаких иных ценностей, кроме ценностей частного интереса». Тотальное господство частного интереса есть непосредственное проявление власти денег. А власть денег, говорил Д. Рузвельт, равносильна власти гангстеров. «В самом деле, если мой частный интерес является единственной оставшейся ценностью, то чем (какой ценностью) я буду ограничивать его, когда он упрется в нос моего соседа? Правильно — ничем! И мой сосед тоже не имеет *общих* оснований возражать против того, что я его сожру, кроме своего *чисто частного* нежелания. Просто я оказался сильнее, а он — слабее. Но завтра, когда кто-то окажется сильнее меня — и мне придется отдать все» [10].

Праволиберальные идеологи утверждают: наши проблемы обусловлены нежеланием людей брать на себя ответственность за свое положение в условиях свободы, что у нас такие традиции. Но не может быть политической или какой-либо иной свободы без свободы экономической. Свобода, по К. Марксу, имеет место только тогда, когда человек материально не зависит ни от государства, ни от других людей, «стоит на своих собственных ногах... Человек, живущий милостью другого, считает себя зависимым существом» [11]. По поводу роли традиций в современном обществе XXI столетия Дж. Сакс говорит «Идея века только ортодоксальность (традиционность)..., только она способна противостоять ураганному ветру религиозного экстремизма. Признание относительной ценности наших убеждений и готовность все же непоколебимо их держаться является тем, что отличает цивилизованного человека от дикаря» [12].

Главная проблема в настоящее время заключается в самоидентификации российского общества. До тех пор, пока идентичность России неопределенна, общество включает противоположные ценности без выделения приоритетов (например, индивидуализм и коллективизм, свобода и социальное равенство и др.). Без выделения традиционных ценностей в качестве базисных, приоритетных отсутствует социокультурная среда как целостная система. Ценностные ориентиры находятся в одной плоскости, противостоят друг другу, что только обуславливает рост энтропии, хаоса в обществе. Этот негативный тренд ведет к обострению всех ныне существующих российских проблем.

Для самоидентификации современного российского общества необходимо учитывать структуру социокультурной системы. Система, на мой взгляд, имеет три уровня. К первому уровню относятся фундаментальные жизненные смыслы или мировоззренческие универсалии: Добро, Истина и Красота. Второй уровень включает в себя духовно-нравственные базисные ценности: первенство общего блага, коллективизм, социальная справедливость и равенство, индивидуализм, свобода и т.д. Здесь содержится культурный код нации, заключающийся в специфике шкалы ценностей, в ее приоритетах. Третий уровень связан с глобализацией. Под влиянием процессов глобализации, шкалы ценностей различных наций в результате взаимодействия трансформируются, появляются новые для конкретного этноса ценности, которые закрепляются путем принятия соответствующих правовых актов. На внутренние национальные, базисные ценности как бы надстраиваются внешние институциональные ценности. Для западной цивилизации это социальное равенство, коллективизм и т.д. Для восточной — это частная собственность, конкуренция, индивидуализм и т.д.

Россияне по языку, психологии мышления, религии, экономическим, социальным, политическим, научным и культурным связям ближе к Европе. Но, по своей ментальности, по своей душевной структуре [13], коллективизму, социальной справедливости, первенству общего блага, по своему духовно-нравственному коду Россия ближе к Востоку.

Когда учитывается культурный код нации в организации производства, эффективность его возрастает. Например, в России к 1917 г. насчитывалось 37 млн. староверов, которые через промышленную кооперацию и артели контролировали 60–75 % капиталов [14].

Другой пример. В конце XIX века в Сибири, на Алтае, в Бийском уезде в селе Старая Барда 200 крестьянских семей организовали маслодельную артель. Кооперативно владели орудиями труда (сепараторами и т.д.). Организовали кредитное товарищество. В самом начале XX в. построили небольшую электростанцию, провели в избы электрический свет. Построили клуб, купили кинематографический аппарат и смотрели кино. Купили телефонную станцию и всем желающим за небольшую плату установили домашний телефон [15].

И еще один пример. В СССР частная хозяйственная инициатива была под запретом. Единственная отрасль, где она сохранилась, — это золотодобывающее хозяйство. 50 % золота добывалось на госпредприятиях и столько же получали от золотодобывающих артелей. Вопрос: почему артели не закрыли? Причина в сохранении артелей заключалась в том, что стоимость тонны артельного золота была в десять раз меньше, чем на госпредприятиях. Этим объ-

ясняется и то, что к концу 1950-х гг. у нас был самый большой золотой запас в мире.

Успехи промышленной кооперации у староверов, впечатляющие результаты в конце XIX — начале XX вв. крестьян села Старая Барда, поразительно высокая производительность труда в золотодобывающих артелях достигалась за счет опоры на традиционные качества россиян при сочетании их с рыночными отношениями. Это коллективизм, взаимопомощь, взаимответственность, инициатива, творческая смекалка, а главное — приоритет интересов организации, стремление каждого члена коллектива принести в жертву личный интерес во имя достижения общей цели. Кроме того, большую роль здесь сыграли такие качества, как честность, неприятие посредничества, обмана, изворотливости и спекуляции. Если же говорить о более масштабных отечественных примерах, то достаточно вспомнить эпохи Петра I, Екатерины II, СССР до 1960-х гг., несмотря на невосполнимые издержки тоталитарного режима.

#### Библиографический список

1. Фромм, Э. Душа человека / Э. Фромм. — М. : Республика, 1992. — С. 376.
2. Маркс, К. Капитал. В 3 т. Т. 1. / К. Маркс. — М. : Политиздат, 1973. — С. 773.
3. Маркс, К. Капитал. В 3 т. Т. 3. / К. Маркс. — М. : Политиздат, 1975. — С. 927.
4. Безбородов, В. П. Формационная определенность СССР и постсоветской России / В. П. Безбородов // Омский научный вестник. — 2011. — № 5 (102).
5. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта / А. С. Ахиезер. — Новосибирск : Сибирский хронограф, 1997. — С. 16.
6. Карелова, Л. Б. Глобализация: японские интерпретации социокультурных процессов / Л. Б. Карелова, С. В. Чугров // Вопросы философии. — 2009. — № 7. — С. 44–54.
7. Безбородов, В. П. Цивилизационная определенность СССР и постсоветской России. / В. П. Безбородов // Омский научный вестник. — 2011. — № 6 (103).
8. Аурелио, Печчеи. Человеческие качества / Печчеи Аурелио. — М. : Прогресс, 1985. — С. 210–221.
9. Бугров, В. Г. Китайский опыт модернизации / В. Г. Бугров, В. Г. Федотова // Вопросы философии. — 2007. — № 5 — С. 7–21.
10. Глинчикова, А. Г. Частная собственность и общественный интерес — дилемма России / А. Г. Глинчикова // Вопросы философии. — 2011. — № 3 — С. 3–7.
11. Маркс, К. Сочинения. В 50 т. Т. 42 / К. Маркс, Ф. Энгельс. — М. : Политиздат, 1978. — С. 125.
12. Алешин, А. И. Рецензия на книгу Дж. Сакса Достоинства различия. Как избежать столкновения цивилизаций / А. И. Алешин // Вопросы философии. — 2008. — № 9. — С. 182–187.
13. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. — М. : Наука, 1990. — С. 7.
14. Шахназаров, О. Л. Корни русского социализма / О. Л. Шахназаров // Вопросы философии — 2007. — № 6. — С. 24–37.
15. Рыбас, С. Ю. Реформатор: Жизнь и смерть Петра Столыпина / С. Ю. Рыбас, Л. В. Тараканова. — М. : Недра, 1991. — С. 185.

**БЕЗБОРОДОВ Виктор Петрович**, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры «Отечественная история и политология». Адрес для переписки: e-mail: bezborodov\_vp@mail.ru

Статья поступила в редакцию 08.04.2011 г.

© В. П. Безбородов

## ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА КУЛЬТУРНО- ИСТОРИЧЕСКОГО ТВОРЧЕСТВА В РАЦИОНАЛИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ ЗАПАДНО- ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

**Автор данной статьи поставил перед собой цель: исследовать, как решалась проблема субъекта культурно-исторического творчества в рационалистической традиции западно-европейской философии и какие качества субъектности были сформулированы классиками философии. В статье показано, что ведущими качествами субъекта культурно-исторического творчества являются: активность, сила, деятельность, предметность, свобода, самодетерминация, само-трансцендентность, творчество.**

**Ключевые слова:** рационалистическая и иррационалистическая традиции, субъект, субъектность, активность, сила, деятельность, предметность.

В современной философской литературе и в публицистике в связи с обострившимися глобальными проблемами человечества идет горячая дискуссия о роли человека как активного субъекта деятельности и исторического творчества. В связи с этим выдвигаются концепции, содержащие различные оценки потенциала человека и последствий его деятельности: от безоглядно оптимистических до безнадежно пессимистических. Для того, чтобы оценить современные концепции, превозносящие созидательные потенциалы человека, его возможности по изменению и преобразованию мира либо принижающие и даже полностью отрицающие такие возможности, необходимо обратиться к историко-философской традиции и изучить как решали проблему субъекта культурно-исторического творчества классики рационалистической традиции западно - европейской философии.

В историко-философском процессе получили развитие две основные парадигмы обоснования субъектности человека: рационалистическая, иррационалистическая. В данной статье мы сконцентрируемся на рационалистической парадигме. Рационалистическая парадигма субъектности объясняет механизм ее зарождения и функционирования, исходя из установки о приоритете разума в деятельности и поведении человека. С её точки зрения, началом социального действия является целеполагание, невозможное без разума, а значит, субъектность тождественна разумности. Основу рационалистической парадигмы заложил Сократ. Субъектность в философских воззрениях Сократа истолковывается как нацеленность человеческого бытия на самого себя. В знаменитом сократовском требовании «Познай самого себя, и ты познаешь весь мир» заложено понимание субъектности как самосознания, которое выступает как стержень личностного сознания и поведения. В христианском мировоззрении принцип субъектности связан с идеей творения. Если для античного мира идея творения как рождение принципиально нового содержания бессмысленна, то христианское мировоззрение зиждется на идее созидания. В христианском мировоззрении мир появляется в результате

уникального акта творения по воле Творца, который создает «из ничего» не только законы природы, но и сам субстрат, материю. Творец, в отличие от демиурга, во всех отношениях стоит над миром. Мир же существует не в силу его данности и разумности, но в силу созданности. Христианство, с позиции антропоцентризма, придало человеку особый высший статус по отношению к окружающему миру. Этот статус связан с характеристикой человека как «образа и подобия Бога». В связи с этим божественный волевой акт творения можно спроецировать на человека как на «образ и подобие Бога», в результате чего человек предстает как потенциальный обладатель творческой мощи, творческой воли. С идеей личности как «подобия Божия» связано понимание человека как трансцендирующего существа. Этот божественный дар выводит человека за пределы естественной необходимости, ведь человек «призывается быть сотворцом, соучастником Бога. Он как бы становится его подобием на земле» [1].

Эпоха Возрождения знаменует новый этап в развитии принципа субъектности. С точки зрения гуманистов эпохи Возрождения, субъектность человека проявляется не только в духовной, но и в материальной сфере. А это значит, что человек должен стремиться реализовать себя не только как духовное, но и как телесное существо. Гуманисты эпохи Возрождения полны веры в безграничные возможности человека. Человек, с их точки зрения, – это центр Вселенной, свободное самодеятельное существо, творец своей судьбы и самого себя. Основное предназначение человека они видели в познании и преобразовании мира, украшении его своим трудом, в развитии искусств, науки и религии. Новое время расширяет возможности развития принципа субъектности. В Новое время происходят грандиозные общественные преобразования, связанные со становлением капиталистических общественных отношений. Эти преобразования происходят на фоне десакрализации общественной и личной жизни, переориентации ценностей с религиозных, потусторонних – на земные, человеческие. Классический

новоевропейский рационализм исходит из того, что разум, способность к мышлению выступает как конституирующее начало свободы человеческой личности, равно как и самой личности. В пределах рационалистической традиции, идущей в Новое время от Р. Декарта, мышление есть основание, удостоверяющее существование субъекта. Однако в декартовском утверждении «мысль, следовательно, существую», мысль рассматривается не только как бесспорное доказательство существования «Я», но и его конституирующее начало. В философских течениях, восходящих к Декарту, разум есть источник личного, субъективного начала. Отсюда же и представление о самоценности человека (личности) именно в качестве разумного существа.

Спиноза привносит в принцип субъектности одну из основополагающих идей — идею свободы. В своем главном философском труде «Этика» Спиноза создает этику личности, но не личности, которая стремится утвердить себя в своей единичности, максимально изолируясь от мира, а, в соответствии с пантеистическими установками, личности, совпадающей в своем могуществе с миром. В интерпретации Спинозы, личность выступает как свободный субъект. Свобода истолковывается им как освобождение человека от власти аффектов, пассивно-страдательных состояний, обуславливающее его способность стать причиной самого себя (*cause sui*).

Существенный вклад в понимание человека как субъекта культурно-исторического творчества внесла немецкая классическая философия. Ее родоначальник И. Кант последовательно развивает принцип субъектности как свободной самодеятельности в своих знаменитых «Критиках». В «Критике чистого разума» этот принцип реализуется в трансцендентальном методе Канта. Однако в наибольшей мере принцип субъектности развивается в «Критике практического разума». Здесь субъектность связывается не только с разумом, но и с волей. Воля рассматривается как способность желания, определяющее основание которой находится в разуме. Большое значение в деятельности человека как общественного существа, по Канту, имеют нормы морали, а в сфере общественных отношений движущим началом человеческой субъективности является долг. Долг есть моральная необходимость действия. Действия согласно долгу рассматриваются личностью как самоценные. Моральный долг, по учению Канта, — это волевое состояние свободного и разумного существа. В его основе лежит добрая воля. Под доброй волей Кант понимает безусловную чистую волю, т.е. волю, которая сама по себе, независимо от каких бы то ни было влияний, обладает практической необходимостью. Волей обладает только разумное существо. Она есть способность поступать согласно представлениям о законах. Иными словами, воля есть практический разум. Условием реализации доброй воли является свобода или автономия воли.

По Канту, человек одновременно как бы пребывает в двух различных мирах: материально существует в пространственно-временном и чувственно воспринимаемом мире, духовно — вне его. В первом он несвободен, все его действия обусловлены, и он над ними невластен. Но в другом, духовном мире, вне времени и пространства и власти прошлого человек свободен взвешивать и выбирать, решать, как ему поступать. Мир духовный — это мир нравственности. В этом мире действует свобода, добрая воля. Именно в этой области действует нравственный закон.

Нравственный закон, в случае человеческой воли, выступает как принуждение, как необходимость действовать вопреки тем многообразным эмпирическим воздействиям, которые эта воля испытывает в виде склонностей, интересов, случайных обстоятельств. Именно поэтому он имеет форму принудительного закона — императива. Введя понятие императива, Кант стремился приструнить имманентно присущее воле стремление к своеволию и представить свободу воли как свободу выбора. Кант исходил из предпосылки, что человек не придумывает и не творит те законы, по которым живет, а они существуют сами по себе, помимо человека, поэтому индивид лишь выбирает — принимать их или нет. Принятие гарантирует свободу, по содержанию совпадающую с долгом и добром. Отказ от всеобщих законов нравственного поведения выбрасывает человека в отличную от свободы природно-чувственную сферу, в которой уже нет свободы как таковой. В качестве важнейшего нравственного закона Кант называет категорический императив. Известно, что Кант сформулировал категорический императив в двух основных формулах. Первая: «Поступать только согласно такой Максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Максимой в терминологии Канта именуется субъективный принцип воли, тот эмпирический мотив, которым индивид руководствуется в своем поведении. Категорический императив требует от индивида: поступать по отношению к другим так, как ты бы хотел, чтобы они поступали по отношению к тебе. Знай, что своими поступками ты формируешь образ действия других и создаешь форму, характер взаимных отношений.

Принцип субъектности развивает ученик и последователь Канта И. Г. Фихте. Практический субъект Канта в системе Фихте становится процессом, деятельностью, постоянной активностью. По Фихте, субъект — это единство действия и продукта — «дело-действие», ему принадлежит волевая, конструирующая роль в мире. Деятельность рассматривается как атрибут субъекта, его свойство, источник, начало. Активно-деятельное отношение субъекта предшествует теоретически-созерцательному. Сознание, самосознание не дано, а порождает себя. Этой деятельностью сознания, актом самопознания индивид преодолевает все внешнее — чувственность, созерцательность, склонности, настроения — и рождает свой дух, свою свободу. Самоопределение предстает как непрерывно совершающийся акт и как недостижимая цель. Это противоречие преодолевается посредством развертывания деятельности сознания в диалектическом процессе преодоления себя. Необходимо заметить, что у Фихте активность субъекта, его деятельность, хотя и происходит не только в сфере мышления, как у Канта, а и в сфере действия, но действие ограничено все же психической, духовной, нравственной жизнью человека, из него исключается его предметно-материальная активность.

Гегель поднял на новую высоту концепцию человека как субъекта культурно-исторического творчества. В рамках трансцендентального метода Гегель универсализирует субъектность и представляет его как методологический принцип: все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, — подчеркивает он, — но равным образом и как субъект [2]. Безусловная заслуга Гегеля в развитии принципа субъектности состоит в открытии механизма опредмечивания. Именно за счёт опредмечивания

осуществляется единство сознания, деятельности и бытия: «...истинное произведение есть лишь указанное выше единство действующего и бытия, хотения и осуществления...» [2, с. 218]. Продуктом опредмечивания является «произведение», в котором сознание впервые становится перед собой и открывает свою собственную сущность: «...в произведении сознание открывается себе так, как оно поистине есть, и его пустое понятие о себе самом исчезает ...» [2, с. 215].

Прежде всего, в продукте (произведении) человеческий индивид раскрывает свою сущность, которая, по Гегелю, есть всеобщее сознание. Уникальная особенность продукта («произведения») заключается в том, что именно в нём индивид выражает свою внутреннюю рефлексивность как собственную сущность. В продукте различаются действительность деятельности и действительность бытия. Эта противоположность, которая в непредметной форме сознания является началом деятельности, в опредмеченном сознании является результатом деятельности.

Л. Фейербах, отвергая подход к человеку как по преимуществу духовному существу, в своей философской системе принцип субъектности обосновывает эмпирически и называет его антропологическим. В связи с этим Фейербах стремится по-новому осмыслить понятие субъекта. Субъект в системе Л. Фейербаха — это не познающее мышление и не «абсолютный дух», «мировой разум», а реальный целостный человек в единстве телесных, духовных и родовых качеств. Философское учение Л. Фейербаха является попыткой утверждения самоценности и самозначимости конкретного человеческого индивида во всей полноте его телесного и духовного бытия. Важнейшей характеристикой субъекта, способом проявления его субъективности, по Фейербаху, выступает чувственность как синтетическая, обобщающая характеристика антропологических свойств «природы человека», его телесности, разума, воли, «сердца». Однако Фейербах не замыкается на натуралистическом описании субъектности, он связывает субъектность с общением человека. Отношение человека и природы, по Фейербаху, опосредуется отношением человека к человеку. В ходе этого общения и совместной деятельности субъективные и частные определения человеческой природы поднимаются до всеобщих объективных определений, и индивидуальная жизнь, соединяясь с родовой, образует целостность человеческих способностей. Это значит, что человек, отправляя «функции рода», превратил сущностные силы всего человечества, продукты культуры в свои собственные жизненные силы и целостность своих способностей.

В философской системе К. Маркса концепция человека как субъекта культурно-исторического творчества получает развитие и фундаментальное обоснование с учетом достижений его предшественников. Субъектность, по Марксу, — это форма социальной активности людей и социальных институтов, которая характеризует их со стороны таких существенных качеств, как способность к самоопределению и самодетальности, нормотворчеству и самоуправлению; со стороны реальных полномочий, прав и обязанностей — в реализации социально важных интересов и целей; со стороны реальной власти над природными и социальными силами. Утверждение об изменении людей внешними обстоятельствами Маркс преобразует в положение о «самоизменении» людей путем практического изменения обстоятельств, в котором человек выступает одновременно и субъектом, и объектом собственного действия; и

воспитателем, и воспитуемым; и законодателем, и исполнителем собственных принципов. Неспособность к духовному самоопределению и волевому самоуправлению Маркс считал крайней деградацией, поражающей человека в самой его «творческой основе».

К. Маркс продолжил разработку идеи Гегеля об опредмечивании и при характеристике субъектности человека переносит акцент на предметность. Предметность, по Марксу, — есть всеобщий, и если не останавливаться на опосредствующих звеньях, единственный источник творческой силы субъекта. В диалектическом материализме К. Маркса активное самоосуществление субъекта связывается с его общественно-исторической, предметно-практической, духовной и духовно-практической деятельностью, которая кратко именуется общественно-исторической практикой человека. По мысли К. Маркса, практика должна быть понята как совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменение [4], иными словами, самоизменение возможно лишь через «изменение обстоятельств», через предметную деятельность. Таким образом, с позиций Маркса, именно предметная деятельность характеризует специфику человеческого отношения к миру как субъектного отношения.

Наиболее всеобщей, имманентной характеристикой общественно-исторической, предметно-практической, духовной и духовно-практической деятельности, раскрывающей взаимоотношения объективного и субъективного моментов этой деятельности, является диалектика распределенности и опредмечивания. Определенность — это процесс, в котором человеческие способности переходят в предмет и воплощаются в нем, благодаря чему предмет становится социально-культурным, или «человеческим предметом» [3]. Деятельность опредмечивается не только во внешнем результате, но и в качествах самого субъекта: изменяя мир, человек изменяет самого себя. Распределенность как социокультурный процесс — это деятельность, в которой объективированный, предметный мир культуры раскрывается субъекту культуры. Распределенность как элемент социализации — это освоение социального опыта человечества, превращение предметных и духовных форм культуры в содержание внутреннего мира человека, в его собственные силы и способности, в момент живого труда и общественного отношения. Процессы опредмечивания и распределенности протекают не только при взаимодействии субъекта с предметным миром культуры, но и в непосредственном взаимодействии самих субъектов, то есть в их прямом субъект-субъектном общении. При этом субъект-субъектное отношение может быть и непосредственным (живое общение) и косвенным, опосредованным, общение с субъектом через его творения, общение с воображаемым субъектом и т.д. Культура по природе своей диалогична. Определенность и распределенность как фундаментальные характеристики деятельности и общения раскрывают внутренний динамизм материальной и духовной культуры как живого целого, существующего только в процессе непрерывного воспроизведения его и созидания человеческой деятельностью. Эти два взаимосвязанных процесса заключают в себе три уровня: во-первых, деятельность вызывает в объекте или наследует из него такие изменения, которые аналогичны действию сил самой природы; во-вторых, она создает и воссоздает произведения культуры, наследует и творит ее ценности; в-третьих, совершается изменение

самого субъекта, его приобщение к другим субъектам, включение в межлические отношения, в историческую связь с обществом.

В концепции Маркса субъектность рассматривается как субстанциональное проявление человека. Маркс стремится представить человеческую деятельность как глобальный процесс очеловечивания мира, превращение мира в достояние человека как субъекта деятельности. Субстанция при таком подходе не может быть понята как нечто ставшее и законченное. Иными словами, человек в концепции Маркса достраивает субстанцию, доразвивает ее, раскрывает и создает все новые ее возможности.

Субстанциональность человеческой субъектности, по Марксу, состоит в его способности быть внутри своего предметного мира *cause sui*, что является следствием отрицания в ходе антропогенеза адаптивного отношения к миру, развития человека от наследственно-поведенческой детерминации к самодетерминации. Человек способен постигать имманентную логику предметов и явлений (включая самого себя), использовать эти знания как средство реализации своих намерений, выступать в роли универсальной природной силы, делающей всякий особенный предмет своим собственным предметом. Как субстанциональное проявление человека его субъектность обнаруживает себя в выходе за рамки естественной природы, в создании того, появление чего в естественных условиях невозможно, в самосозидании человеком себя в качестве субъекта через созидание предметного мира культуры, что является творческим устремлением к вершинам культурного прогресса.

В связи с этим значительная роль в истолковании принципа субъектности в философской системе Маркса принадлежит понятию трансцендирующего субъекта. По мнению Маркса, человек как субъект общественно-исторической предметно-практической деятельности не устремлен к чему-то окончательному. Человек постоянно стремится выйти за границы возможного и даже невозможного. В качестве механизма трансцендирования Маркс называет обогащение человеком своего предметного мира. Иными словами, человек трансцендирует свои границы, распредмечивая новое предметное содержание. Это позволяет человеку через распредмечивание особого предметного содержания достигать распредмечивания универсально-всеобщих определений и тем самым обретать свою субстанциональность. В итоге он может выступить как субстанциональная и всеобщая сила, заданная «изнутри» предмета, а не как соотносимый с данным особенным предметом, привносимый «извне» другой предмет-вещь.

Итак, в рационалистической традиции западно-европейской философии утверждается положение, что быть субъектом — это внутреннее, присущее человеку качество. Субъектность человека проявляется в его активности и характеризуется как активное деятельное начало, интегрирующее в себе и проявляющее собой потенциалы человека. Определяющим качеством субъектности является сила, как способность инициировать изменения в природе и в обществе. Представители рационалистической традиции истоки силы видят в разуме и опирающихся на его

основания рациональных структурах психики человека. При этом одним из ярких проявлений субъектности считают способность человека к творчеству. Человек как субъект выступает суверенным творческим началом, он свободный творец мира. Как творческая активность субъектность означает самодетерминацию своего бытия. Человек как субъект выступает в качестве самодействующей причины, самодетерминирующего начала, организующего и регулирующего активность, для разрешения возникающих в ходе жизнедеятельности проблем. Принцип самодетерминации (*causa sui*) непосредственно связывается со свободой. Свобода — онтологическая и ценностная основа самодетерминации субъекта. В понятии субъектности человека подчеркивается деятельный аспект свободы. Свобода — это способность человека самоопределяться в своих действиях. Поэтому самодетерминация в жизнедеятельности личности проявляется, прежде всего, как ее свободное самоопределение. Самоопределение личности непосредственно развивается в актах самодеятельности. Человек, с позиций такого подхода, представляется как изначально свободный центр способности принимать решения, выдвигать цели и претворять их в бытие. В свете данной установки свобода истолковывается не только как психологический и социальный феномен, а получает онтологическое измерение. Она есть проявление глубинной сущности универсума, необходимое условие перехода потенции небытия в потенцию бытия, тотальная всепроникающая характеристика становления бытия, фундаментальный фактор единства и самообновления мира и человека. Свобода определяется, прежде всего, возможностью выбора, но им не исчерпывается. Выбрать можно и несвободу. Для свободы необходим акт творчества, то есть выбор должен быть творческим. Человек как свободное существо обладает способностью самотрансценденции — активно преодолевать сковывающие рамки природной и социальной необходимости, а также внутренние ментальные и психозомональные ограничения. Иными словами, самотрансцендентность означает способность субъекта постоянно превосходить себя, свои наличные жизненные обстоятельства, свои горизонты знания, границы своей определенности.

#### Библиографический список

1. Мень, А. Христианство // Лекции и беседы / А. Мень. — М., 1997. — С. 148.
2. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель // Собр. соч. : в 14 т. — М., 1979. — Т.14. — С.2.
3. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч.: в 50 т. — М., 1955-1981. — Т. 42. — С. 121.
4. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Полн. собр. соч.: в 50 т. М., 1955-1981. — Т. 3. — С. 3.

**РАДУГИНА Ольга Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, социологии и истории.

Адрес для переписки: radugina@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 12.05.2011 г.

© О. А. Радугина



## ГНОСЕОЛОГИЯ ТЕИСТИЧЕСКОЙ ВЕДАНТЫ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ. ЧАСТЬ 1

Статья представляет собой компаративное исследование базовых принципов двух исторически и культурно независимых гносеологических традиций, — философии теистической Веданты (Джива Госвами) и феноменологии познания Э. Гуссерля. В результате сопоставительного анализа автор приходит к обнаружению корреляции познавательных «установок» «шабда-праманы» Веданты и феноменологического «эпохэ» Э. Гуссерля, методологического сходства процедур «редукции» психофизического опыта в пользу дескриптивного исследования смыслообразующих структур сознания трансцендентального субъекта.

**Ключевые слова:** «прамана», «шабда», сверхчувственные звук и слушание, звуковая онтология ведийской философии, естественная и феноменологическая установки познания, «третья ступень» феноменологической редукции.

Компаративный анализ европейской феноменологии и древнеиндийской философии познания преподносит интересные решения актуально обсуждаемой в современном феноменологическом дискурсе проблемы «непонятого Гуссерля» [1, с. 21–69], попутно проливая свет на малопонятную для западного философа «сверхчувственную» специфику научно-познавательной культуры Востока. С одной стороны, акт «выключения» психофизического мира «естественной установки» в позиции «феноменологического эпохэ» помогает постичь парадоксальную «непостижимость одновременного единства и различия» так называемой «шабда-праманы», одного из ключевых понятий ведийской гносеологии. С другой — онтогносеологическое обоснование «тайнства» сверхчувственного познания Веданты проясняет некоторые причины «отклонений» в преемственности европейской феноменологической традиции. Более того, задает ее новые перспективы, в частности открывает последующие горизонты Гуссерлевой «феноменологической редукции».

В гносеологии бенгальского вайшнавизма (разновидность теистической Веданты), представленной, в частности, в «Таттва-сандарбхе» Дживы Госвами (XVI в.) [2], утверждается изначальная принципиальная парадоксальность человеческого познания, провозглашаемая уникальной способностью человека к одновременному чувственному и сверхчувственному восприятию мира (принцип *ачинтья-бхеда-абхеда*, «непостижимого одновременного единства и различия») [3, с. 144–163]. Джива Госвами определяет три главных пути познания (*прамаха*). 1) *пратуакша* соответствует чувственному способу познания (дословный перевод «непосредственно перед глазами»), то есть «то, что непосредственно воспринимается чувствами». 2) *анупана* соответствует рациональному способу познания: «*manas*» значит «ум». 3) *чабда* — познание через сверхчувственный аспект слушания от авторитетного источника [2, р. 17].

Идеал познания мира, в соответствии с ведами<sup>1</sup> и послеведийскими текстами, в целом заключается в «разгадке» звуковой первопричины той или иной вещи или явления. В одной из песен «Ригведы» (X, 71), которая так и называется «Познание», воспеваются

Речь как «первое начало», через «жертву» творящее все «проявленное» в мире и в человеке. Кто не «услышал Речь», тот «не узнал» [5, с. 288–289]. Познать объект — значит, осознать (услышать посредством сверхчувственного слушания) сверхчувственный звук (обозначим его как «Звук»), который есть прообраз, трансцендентный «ген» исследуемого объекта. «Звук» и творимая им реальность подразумевают многоступенчатую онтологию, «по-шагово» (в некоей временной последовательности) реализующую свои «уровни манифестации» (см. далее). В «Ригведе» (I, 164, 45) говорится о «четырех четвертях» речи. Из них «три тайные» (скрытые от восприятия грубыми физическими чувствами) «знают» только «брахманы, которые мудры». Три сверхчувственные Речи «не пускаются в ход», и только на четвертой «говорят люди» [6, с. 205]. Отечественный востоковед Д. Б. Зильберман, ссылаясь на другие гимны той же «Ригведы», подтверждает: «В самих гимнах веды рассматриваются как «безличное и несозданное слово» («Ригведа» VIII, 64, 6), в котором «существует четыре шага (*padani*), или уровня манифестации слова, образующего основу речи, из которых первые три — утаены, т. е. не воплощены в грубом звуке» [4, с. 159].

В приложении к познавательной деятельности человека четыре уровня «Звука» наиболее обстоятельно структурированы в философии Бхартрихари:

1) первый уровень — самый тонкий Звук, называется «*рага*», «трансцендентный». Он соответствует «чистому сознанию» Э. Гуссерля. На этом уровне Звук совершенно не отличен от вещи, которую обозначает;

2) второй уровень Звука онтологически располагается в плоскости разума, или *buddhi* (в некоторой мере соответствует кантовскому разуму); здесь Звук называется «*рачуантг*» — буквально «видящая», т. е. то, что можно увидеть («звуковой образ»);

3) третий уровень Звука расположен на платформе ума (*manas*, ближе к кантовскому рассудку), он называется «*madhyama*»;

4) четвертый, низший уровень Звука — уровень слов, грубой речи, звук называется «*vaikhari*»; здесь действуют пять органов чувств физического тела под влиянием энергии творчества (таланта) или, в случае

животных форм жизни, энергии инстинктов (бессознательных рефлексов).

Итак, ведийская онтология исходит из «Звуковой» субстанциональности бытия, что последовательно согласуется с представлением об идеале всякого, и особенно сверхчувственного, познания в теистической Веданте. Согласно Дживе Госвами, познать вещь — значит познать ее «звуковую» сущность, что невозможно ни эмпирическим, ни рациональным, ни даже интуитивным способами познания [2, р. 17]. Идеальный (совершенный и единственный) способ получения достоверного знания — это авторитетное свидетельство, *chabda-pramāṇa*: «Авторитетное свидетельство, определяемое как высказывание достойного лица, никогда не бывает заблуждением», — считает Баладева Видхьябхушана (цит. по: [3, с.8])<sup>2</sup>. «Шабда» означает «слово». Слово достоверно уже в силу одной своей сигнификативной функции. Например, при слове «Гималаи» (*himalaya*) у нас спонтанно возникает представление о снеге (*hima*). Слово может обладать и сверхъестественной силой — таковы слова *мантр* [3, с. 175]. Эффективность мантр считается самоочевидной, искать этому косвенные подтверждения бессмысленно, да и невозможно. Целитель, знающий мантры, может излечить змеиный укус, не пользуясь никаким иным средством. Даже в повседневном опыте, если, например, нам говорят, что огонь спасает от холода, мы воспринимаем это непосредственно. Опыт не служит здесь причиной знания, напротив, благодаря знанию, выраженному в словах, приходит возможность опыта [3, с. 175]. Следовательно, две другие классические праманы, сохраняемые в гносеологии Дживы Госвами — «пратьякша» и «анумана» в случае принятия в качестве единственно достоверного знания авторитетное свидетельство («шабда») кардинальным образом меняют свои установки восприятия и интерпретации, а значит сущностное содержание своего познания. Это означает, что, несмотря на то, что, как указывалось, только за «шабдой» признается роль единственно достоверного знания, было бы серьезной ошибкой полагать, что «пратьякша» и «анумана» сохраняют свой прежний содержательно-познавательный статус как способов получения проблематичного, то есть относительного, недостоверного знания.

Здесь мы и сталкиваемся с некоей «непостижимостью» (*ачинтья*) актов «шабда-праманы», которые парадоксальным образом «закрепляют» сверхчувственное знание, полученное «на слух», посредством психофизических данных чувственного опыта «пратьякши» и «ануманы». Трудность весьма похожая на методологическую проблему феноменологии Гуссерля, связанную с распространением «соблазна» отождествлять чувственное восприятие и мышление в естественной и феноменологической установке<sup>3</sup>. Точно так же может возникнуть ошибочное представление, что признание центральной роли «шабды» вносит коррективы только в пределах самой «шабда-праманы». В действительности приоритет «шабды» вносит феноменологическую «научную строгость» достоверности знания также в опыт «пратьякши» и «ануманы».

В своей феноменологии Гуссерль в качестве профилактического средства от указанного «соблазна» разрабатывает подробное учение о феноменологической сущности акта переживания *очевидного*. Он настаивает, что *очевидное* феноменологически конституируется как ощущение «понятного». Не потому, что подтверждается в опыте, а потому, что таким «считается», т. е. настолько фундировано в стру-

туры нашего мышления (причем также «на слух». — В.С.), что никому и в голову не приходит задуматься, на каком основании это «понятно». Гуссерль называет это ощущение «само собой разумеющееся» [8, р. 19–23]. «Само собой разумеющееся» есть плоскость функционирования принципа *очевидности*, охватывая, по Гуссерлю, не только оценочные суждения в сфере жизненного мира, но и суждения высшего ранга, т. е. суждения самых серьезных «точных» наук. Получается, предположение современного европейского ученого о существовании исследуемого им предмета как «само собой разумеющееся» есть пред-рассудок, разделяемый всеми «естественным образом». Гуссерль утверждает, что, несмотря на теоретические исследования, проводимые ученым, тот, по сути, остается в пределах наивной «естественной установки». «Генеральный тезис» *естественной установки* формулируется как «неизменное убеждение в реальном существовании пространственно-временной действительности, которая противопоставлена моему «Я». Эта «действительность» обретается мной как «сущая здесь и принимается мною тоже как сущее — как такая, какой она мне себя дает» [9, с. 95]. Например, в естественной установке воспринимаемое мною дерево с необходимостью всегда *существует реально*. Даже если я сомневаюсь в точности своего восприятия этого дерева, или даже предполагаю, что дерево может быть иным, чем я себе представляю, — в любом случае генеральный тезис естественной установки не изменяется ни на йоту, а именно: дерево, так или иначе, есть реальное сущее. Аналогично с ценностями, которые определяют мое восприятие и поведение: в естественной установке я убежден в *действительности* именно этих ценностей. Поэтому осознание или подосознание я опираюсь в своей жизнедеятельности только на эти ценности и окончательно обретаю «знание» в их действительности. Соответственно, *цель наук, опирающихся на естественную установку*, — познавать эту реальную пространственно-временную действительность как можно полнее, надежнее, во всех отношениях совершеннее того, как это делает «наивное опытное знание». Эта ни на каком достоверном доказательстве не основанная «наивная» вера является, по Гуссерлю, причиной бесчисленного множества само собой разумеющихся постулатов науки, которое разделяют ученые, а за ними и все общество.

Все три основные «праманы», выделяемые Дживой Госвами, отталкиваются отнюдь не от очевидности «само собой разумеющегося», сформированной «наивной» естественной верой в существование предметов жизненного мира, но посредством принятия *авторитетного свидетельства* о том, что значит вещь «как она есть». Гуссерль называет эту сущностную (эйдетическую) первооснову вещи модусом «это и есть оно само» [10, с. 103]. Смена «установки» в пользу приоритета «шабды» подразумевает, что теперь «пратьякша» и «анумана» также возвращают нас «назад к вещам» (Гуссерль). В этой когнитивной позиции данные психофизического опыта обретают особую эвристическую ценность некоего «повода» («гилетического материала», по Гуссерлю) для «актов переживаний» заключений «шабды», дающей объективно-логические «чистые сущности». Таким образом, опыт «пратьякши» и «ануманы» в этом случае служит своеобразным «чувственным» подтверждением «сверхчувственного» знания «шабды». Другими словами, Джива Госвами, так же как и Гуссерль, совершает подобие «феноменологической редукции», вынося данные «пратьякши» и «ануманы»

«в скобки», при этом отталкиваясь от очевидности достоверного сущностного знания «шабды». Как у Гуссерля, несмотря на то, что бытийная значимость (реальность или нереальность) предмета не может выступать гарантом его интенционального смысла, т. е. не определяет сущностно проводимую классификацию разнообразных интенций, тем не менее разнообразие реальных содержаний сохраняет позитивное значение в феноменологическом анализе в качестве «гилетического» материала дескриптивного описания любого феномена; так и у Дживы Госвами, несмотря на то, что в авторитетном свидетельстве дается полное знание, «прагьякша» и «анумана» носят вспомогательное предназначение для формирования «само собой разумеющегося» как подтверждения очевидности «шабды».

«Шабда» принципиально несовместима с «естественной установкой», так как отталкивается от позиции сомнения в реальности внешнего восприятия, считающегося иллюзорным (*maya*). Авторитетное свидетельство нацелено на сознание познающего субъекта, оперируя словом *шабдой*. Говоря языком феноменологии Гуссерля, это значит, что в базовой триаде феноменологии познания *ego – cogito – cogitatum* именно *cogito* непосредственно воспринимает «Звук-шабду», помимо восприятия физическими органами чувств («прагьякша») и помимо анализа данных психического опыта («анумана»). Следовательно, «шабда-прамана» основана на той же феноменологической установке и может быть также констатирована как феноменология познания авторитетного свидетельства.

**Продолжение следует.**

#### Примечания

1. Здесь мы принимаем интерпретацию Д. Зильбермана о «средней позиции языковости и одновременной реальности вед», которая, строго говоря, представлена уже в Брахманах и первых Упанишадах [4, с. 158], но получила подробное обоснование в трудах экзегетов — мимансак, и особенно создателя философии языка Бхартрихари (VI–VII вв. до н.э.) [4, с. 158].

2. Прамаха есть «мерило» (от *prama* — «измерять»), «то, посредством чего познающий субъект познает объект». См. Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. СПб., 1994. — С.33.

3. «Жизненный мир» позднего Гуссерля — это отнюдь не возврат к чувственному миру естественной установки, как полагают некоторые комментаторы. Аналогично, объективное идеально-логическое мышление в феноменологической рефлексии — это ни в коем случае не субъективное реально-психологическое мышление в естественной установке [7, с.7].

#### Библиографический список

1. Мотрошилова, Н. В. Идеи 1 Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Н. В. Мотрошилова. — М. : Феноменология-Герменевтика, 2003. — 720 с.
2. Jiva Gosvami. Sri Tattva-Sandarbha / G. Jiva, - New Delhi: Rekha Printed Pvt. Ltd., 1995. — 423p.
3. Ватман, С. В. Бенгальский вайшнавизм / С. В. Ватман. — СПб. : СПбГУ, 2005. — 403 с.
4. Зильберман, Д. Б. Генезис значения в философии индуизма / Д. Б. Зильберман. — М. : Эдиториал УРСС, 1998. — 448 с.
5. Антология мировой философии: Древний Восток. — Мн. : Харвест, 2001. — 991 с.
6. Ригведа. Мандалы I–IV / Пер. Т. Я. Елизаренковой. — М. : Наука, 1989. — 768 с.
7. Франк, С. Л. Предисловие / Э. Гуссерль // Логические исследования. — Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. — С. 5–9.
8. Husserl, E. Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie / E. Husserl - Hamburg, 1982.
9. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. — М. : Академический проект, 2009. — 489 с.
10. Разеев, Д. Н. В сетях феноменологии / Д. Н. Разеев. — СПб. : СПбГУ, 2004. — 367 с.

**СОКОЛ Владимир Борисович**, кандидат философских наук, докторант кафедры философии. Адрес для переписки: e-mail: [vasu108@mail.ru](mailto:vasu108@mail.ru)

Статья поступила в редакцию 07.09.2011 г.

© В. Б. Сокол

## Книжная полка

**Клюев, А. В. Пора перестать умирать / А. В. Клюев. — 4-е изд., перераб. и доп. — М. : Профит Стайл, 2011. — 128 с. — ISBN 978-5-98857-211-4.**

Вашему вниманию предлагаются выступление и беседы врача-психофизиолога Александра Клюева, посвященные проблеме эволюции человека и человечества. В изложенных материалах раскрывается глубинная сущность кризисного состояния современного человечества; представлено краткое содержание этапов Пути Духовной Сознательной Эволюции с рекомендациями по его начальной реализации; затрагиваются кардинальные вопросы Бытия, включая поэтапное обретение Бессмертия; приводятся ответы на вопросы слушателей. Книга выходит в авторской редакции.

**Канке, В. А. Современная философия : учебник для магистров / В. А. Канке. — 3-е изд., стер. — М. : : Омега-Л, 2012. — 329 с. — ISBN 978-5-370-02218-0.**

Книга представляет собой оригинальный и последовательный курс современной философии. Проводится тщательный анализ аналитической и континентальной философии — их противостояния, развития и возможностей синтеза. Особое внимание уделяется широкому спектру основных философских направлений, трудам их выдающихся представителей. Поле философии предстает как напряженный поиск, в процессе которого достижения сменяются творческими поражениями, а взлеты — падениями. Со страниц книги философия предстает не только хранительницей беспримерного культурного наследия, но и кладезем концептуальных проектов, необходимых для конструирования будущего в экстраординарных условиях современного общества. Для бакалавров, магистров и аспирантов высших учебных заведений.

## ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ: ФЕНОМЕНОЛОГО- ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ

Рассматривается проблема понимания в феноменологической и герменевтической перспективе. Выясняется эвристический потенциал и возможности указанных методологий, а также перспективы их творческого соединения.

**Ключевые слова:** понимание, феноменология, герменевтика, интерпретация, смысл.

Не будет преувеличением сказать, что наиболее глубокая и тематически развернутая экспликация проблемы понимания была осуществлена М. Хайдеггером в его фундаментальной онтологии. Понимание здесь было представлено не как мыслительная процедура и не как метод познания исторической реальности, но как феномен, лежащий в основании структур человеческого бытия. Хайдеггеровская интерпретация понимания была выполнена, как известно, на базе феноменологической методологии и, безусловно, расширила традиционные герменевтические рамки исследования этого феномена.

Следует заметить, что поворот к онтологической интерпретации сознания и понимания и сама возможность «человекообразной» философии были заданы феноменологией Гуссерля. Предметом ее исследования являются сознание, субъективность, рассмотренная как специфическая реальность, только благодаря которой мир наличествует для человека и имеет для него смысл.

М.К. Мамардашвили, поясняя методологические основания и содержание неклассического типа мышления, пишет: «Законы мира нельзя понимать, не помещая в сам мир некое сознательное и чувствующее существо, которое понимает эти законы. Понимание законов мира есть одновременно элемент мира, законы которого понимаются» [1, с. 76]. Иными словами, феноменологическая философия вводит в структуру мира сознательные явления как его элементы и устанавливает своеобразный запрет на высказывания о мире, как он есть «в себе», т.е. до того, как он провозглашался с человеком.

Как известно, достигаемое в результате феноменологической и эйдетической редукции «чистое сознание», а именно, его сущностные структуры, и составляет специфический предмет описания классической феноменологии.

Гуссерлевский феноменологический метод анализа интенциональных структур сознания послужил своеобразной точкой опоры для последующей развернутой онтологической интерпретации понимания, которая была предпринята в концепции М. Хайдеггера.

М. Хайдеггер, будучи одновременно и последователем, и оппонентом Э. Гуссерля, отмечает, что чистое или выделенное благодаря процедуре редукции сознание характеризуется следующими чертами: 1) оно представляет собой имманентное бытие, 2) оно является абсолютно данным бытием, 3) для своего

существования это бытие не нуждается ни в какой трансцендентной реальности, 4) абсолютное бытие есть чистое бытие в смысле идеальности переживаний [2].

Хайдеггер считает, что, хотя гуссерлева концепция интенционального сознания положила конец традиционному метафизическому противопоставлению субъекта и объекта, вместе с тем она не лишена недостатков предшествующего рационализма. В частности, характеристика сознания как абсолютного сознания превращает его в некую самодовлеющую и замкнутую целостность, только благодаря которой вся остальная реальность может себя обнаружить. Сознание в таком случае предпосылается реальности как нечто «предшествующее», априорное в декартовском и кантовском смысле.

Кроме того, М. Хайдеггер замечает, что характеристика сознания как чистого бытия не способствует выяснению специфики интенционального сознания. Ибо и феноменологическая и эйдетическая редукция выявляет не бытие сущего, обладающего интенциональной структурой, а сущностные структуры интенциональности, взятые безотносительно к реальному способу бытия сознания. По Хайдеггеру, гуссерлева интерпретация сознания тем самым закрывает выход к бытию сознания и смыслу бытия вообще. Поэтому он (М. Хайдеггер) осуществляет анализ человеческого бытия без обращения к сознанию.

Хайдеггеровское исследование во многом была вызвано проблемами, которые не получили удовлетворительного решения в рамках гуссерлевской концепции трансцендентального сознания. Во-первых, это осознание невозможности окончательной редукции, присутствующее уже в работах позднего Гуссерля, где появляются темы примордиальности и жизненного мира. Во-вторых, своеобразие опыта Чужого и необходимость его объяснения в связи с наличием определенного зазора между. Другим в его изначальном виде и в аппрезентативном отражении или, иными словами, неудовлетворенность решением Гуссерлем проблемы интерсубъективности.

В противовес гуссерлевскому замыслу конститутивного анализа чистых структур сознания, Хайдеггер исходит из представления об изначальной укорененности субъекта в мире, т.е. его историчности, лишаящей его причастности всеобщим структурам сознания. Поэтому М. Хайдеггер в центр фундаментальной онтологии ставит не сознание, а *Dasein* (здесь-бытие, вот-бытие, присутствие). Особенностью

последнего (Dasein) и отличием его от других сущих является понимание им бытия. Оно не только «есть», но «в своем бытии оно имеет бытийное отношение к этому бытию, ... с его бытием и через него это бытие ему самому разомкнуто. Понятность бытия сама есть бытийная определенность присутствия» [3, с. 12].

Понимание, таким образом, становится фундаментальной характеристикой человеческого существования, способом, которым конституировано человеческое бытие в целом. Оно может быть отчетливым или смутным, собственным или несобственным, подлинным или неподлинным и т.д. Но, так или иначе, в качестве конститутива экзистенции ему равнозначально принадлежит направленность на неприсутствиеразмерное сущее. А отсюда, по мысли М. Хайдеггера, становится возможным проявление смысла бытия, ибо Dasein обладает преимущественными возможностями открывания бытия. Dasein есть то сущее, которое, вопрошая о бытии, обладая возможностью бытия, раскрывает себя в себе самом, непрерывно проявляет и обнаруживает себя.

Таким образом, не рефлексизирующее сознание, выражающее себя в субъектно-предикативных структурах высказываний, а доонтологическое, предвещающее всякое суждение, понимание делает возможным толкование, объяснение мира. Именно здесь, в описании фундаментальных структур человеческого существования, наиболее отчетливо проявляется расхождение Хайдеггера со своим учителем Гуссерлем.

Следует сказать, что ранний вариант феноменологии вызвал критические замечания не только у Хайдеггера, но и у других известных представителей западноевропейской философии.

В частности, Ж.-П. Сартр, отдавая должное феноменологии Гуссерля, которая, по его мнению, создала подлинную почву для онтологического исследования сознания, указывает на ограниченность гуссерлевой концепции — опасность солипсизма и не до конца изжитый трансцендентализм.

П. Рикёр также усматривает определенные недостатки классической феноменологии. С его точки зрения, ранний Гуссерль «реконструировал новый идеализм, близкий к неокантианству, с которым сам же боролся: редукция тезиса о мире на деле является сведением вопроса о бытии к вопросу о смысле бытия; смысл бытия, в свою очередь, сведен к простому корреляту субъективных способов видения» [4, с. 39].

Таким образом, выяснилось, что хотя феноменологическая методология раздвинула границы онтологического анализа сознания и его имманентных структур, однако она может успешно работать лишь при определенных допущениях (последовательном проведении принципа трансцендентально-феноменологической редукции в отношении внешнего мира и так называемой естественной установки и запрета на вопросы о существовании мира). Поэтому исследование философских и научных проблем не должно игнорировать и другие способы анализа, выработанные в известных традициях классической и неклассической философской мысли.

Своеобразной попыткой соединения возможностей феноменологической и герменевтической философии является тот вариант, который был предложен французским философом П. Рикёром. Сам автор обозначил его как «герменевтическая прививка к феноменологии».

Характеризуя традицию, к которой он принадлежит, Рикёр пишет, что «она продолжает линию реф-

лексивной философии, остается в зависимости от гуссерлевской феноменологии и разрабатывает герменевтический вариант этой феноменологии» [5, с. 78].

Отдавая должное классической философии, взявшей идею рефлексии или полагания «Я» за основу как исходную истину рассуждения, Рикёр считает все-таки, что континентальная философия, принявшая на вооружение идеи Канта и неокантианцев, сама себе полагает предел. Безусловно, классики верно полагали, что в своих намерениях и сознательных актах человек прежде всего исходит из самого себя, из собственного самопонимания, которое каждый раз непосредственно и в целом самоочевидно для личности. Ясно также, что и декартовское «сомнение» опирается на индивидуальное самосознание «я есть», ибо без этого нельзя было бы сомневаться в себе. Такая апперцепция — несомненная достоверность. Но, подмечает Рикёр, эта интуитивная достоверность не имеет никакой истинной ценности. Ведь она не дает нам никакого предметного знания о себе. Это хорошо уточнил Кант, говоря о том, что апперцепция «Я», хотя и сопровождает все представления человека, но сама по себе не является самопознанием. Поэтому рефлексивная философия, с точки зрения Рикёра, нуждается в творческом обновлении. И тем пунктом, в котором могла бы обнаружить себя радикальная трансформация самой программы рефлексивной философии, является вопрос о том, каким образом «Я мыслю» познаёт или узнаёт само себя. Эту трансформацию могло бы обеспечить творческое соединение феноменологии и герменевтики.

Высоко оценивая достижения ранней феноменологии, в частности, разработку метода феноменологической редукции и открытие интенциональности («примат сознания о чем-то над самосознанием»), Рикёр отмечает, тем не менее, тривиальность последней. «Строго говоря, интенциональность означает, что интенциональный акт постигается только посредством многократно идентифицируемого единства имеющегося в виду смысла: того, что Гуссерль называет «ноэмой», или интенциональным коррелятом «ноэтического» акта полагания» [5, с. 79].

Однако, как выясняется, над этой ноэмой, в вышележащих слоях, располагается тот результат синтетических актов, который Гуссерль именуется «конституированным» (конституированная вещь, пространство, время и т. д.). Поэтому конкретные феноменологические исследования, особенно касающиеся конституирования «вещи», обнаруживают регрессивным путем все более фундаментальные пласты, где активные синтезы указывают на все более радикальные пассивные синтезы. Таким образом, резюмирует Рикёр, феноменология оказывается заключенной в бесконечном движении «вопросов в обратном порядке», в процессе которого тает ее проект радикального самообоснования» [5, с. 79].

Кроме того, поздняя феноменология, введя понятие «жизненный мир», уготовила себе ловушку. Рикёр пишет, что «этим термином обозначается горизонт никогда не достижимой непосредственности: Lebenswelt всегда предполагается и никогда не дан. Это потерянный рай феноменологии. В этом смысле, пытаясь реализовать свою направляющую идею, феноменология сама же ее подрывает. Это и придает трагическое величие делу Гуссерля» [5, с. 80].

Осмысление этого парадокса вместе с тем помогает понять, каким образом герменевтика может срастись с феноменологией. Кроме родства понимания текстов и интенционального отношения сознания к представленному ему смыслу автор указывает еще

на один важный момент. Суть его в том, что в «пост-хайдеггерианской герменевтике» первостепенное значение приобретает поднятая феноменологией, некоторым образом вопреки ее намерениям, тема *Lebenswelt*. Только благодаря тому, что мы изначально пребываем в мире и неотстранимо причастны ему, мы можем посредством вторичного движения противопоставлять себе объекты, которые пытаемся интеллектуально конституировать и подчинить своей воле. *Verstehen*, по Хайдеггеру, имеет онтологическое значение. Это ответ существа, брошенного в мир, которое ориентируется в нем, проецируя наиболее свойственные ему возможности. Интерпретация (в техническом смысле интерпретации текста) — это лишь развитие, прояснение онтологического понимания, изначально присущего брошенному в мире существу. Таким образом, субъект-объектное отношение, от которого Гуссерль остается в зависимости, подчиняется онтологической связи — более первоначальной, чем любое отношение сознания» [5, с. 81].

Это достижение хайдеггеровской феноменологии и служит отправной точкой построения Рикером собственной онтологии понимания. В «Конфликте интерпретаций» он рассматривает два пути построения онтологии — короткий и длинный. Короткий путь — это тот, который проложен Хайдеггером. Коротким путем он называется потому, что онтология понимания, отказываясь от рассуждений о методе, сразу переносит себя в план онтологии конечного сущего, чтобы обнаружить здесь понимание уже не как способ познания, а как способ бытия. Рикёр пишет, что «вопрос: при каком условии познающий субъект может понять тот или иной текст или историю? — заменяется вопросом: что это за существо, бытие которого заключается в понимании? Таким образом, герменевтическая проблематика становится областью аналитики того бытия, *Dasein*, которое существует, понимая» [4, с. 37].

При этом Рикёр, высоко ценя фундаментальную онтологию Хайдеггера, все-таки отходит от нее, хотя и не считает ее противоречащей своей позиции, которую он обозначает как эпистемология интерпретации. Его собственный путь обоснования герменевтики — окольный, иным образом сочетает герменевтику с феноменологией; он ставит задачу вывести рефлексии на уровень онтологии, но решаться она будет постепенно, с последовательным учётом требований семантики, а потом и рефлексии.

Главная причина, по которой Рикер отказывается следовать хайдеггеровскому проекту, заключается в том, что, несмотря на всю радикальность постановки проблем Хайдеггером, многие вопросы не только остались неразрешенными, но и были потеряны из виду. В частности, это вопрос — каким инструментом нужно воспользоваться для осуществления экзегезы, то есть для понимания текстов? Как обосновать исторические науки перед лицом наук о природе? Как уладить спор между соперничающими друг с другом интерпретациями? Эти проблемы, по мнению автора, не рассматриваются в фундаментальной герменевтике, и делается это намеренно. К тому же Хайдеггер, ставя в зависимость историческое понимание от онтологического понимания, «не дал нам никакого средства для того, чтобы выявить, в каком смысле собственно историческое понимание является производным от этого первичного понимания» [4, с. 42]. Рикёр предлагает: не лучше ли будет, если отныне мы начнем исходить из производных форм понимания и в них самих отыскивать признаки того, что говорит об их производности? Это означает, что точка отсчета

находится там, где осуществляется понимание, то есть в плоскости языка.

Итак, новая проблематика понимания должна быть начата с семантического выяснения понятия интерпретации, общего для всех герменевтических дисциплин, на его основе. Эта семантика будет концентрироваться вокруг центральной темы — темы значений с множественным, многозначным, символическим смыслом, ибо, как заключает автор, не существует понимания самого себя, не опосредствованного знаками, символами и текстами: самопонимание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов [5, с. 83].

При этом под символом Рикёр разумеет всякую структуру значения, где один смысл, — прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет собственно герменевтическое поле. Или иначе, семантически символ образован таким образом, что он дает смысл только при помощи смысла; в нем изначальный, буквальный смысл отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. Таким образом, символ зовет к интерпретации и к говорению.

Интерпретация — это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом и в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении; интерпретация раскрывает скрытые смыслы и порождает новые смыслы. Герменевтическое истолкование нацелено на то измерение символа, которое, находя выражение в языке, не полностью совпадает со своим языковым выражением, не тождественно ему. Не сводимый к языку остаток требует установления обратной связи между языком и опытом, связи между сферой языка и конституцией живого опыта.

Рикёр указывает, что символ и интерпретация являются соотносительными понятиями: интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл, и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов.

Весьма характерно, что одно из своих важнейших произведений Рикёр назвал «Конфликт интерпретаций» и показал изначальную и извечную конфликтность-антиномичность различных интерпретаций. Рикёр замечает, что «текст всегда есть нечто большее, чем линейная последовательность фраз; он представляет собой структурированную целостность, которая всегда может быть образована несколькими различными способами. В этом смысле множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком или пороком, а достоинством понимания, образующего суть интерпретации; здесь можно говорить о текстуальной полисемии точно так же, как говорят о лексической полисемии» [6].

Итак, построение феноменологической герменевтики как философской дисциплины, как следует из вышесказанного, основывается на том, что в природе рефлексивного мышления можно отыскать принцип логики двойного значения — логики интерпретации символов. Но эта логика — не формальная логика, имеющая дело исключительно с прямыми и точными значениями слов и математических выражений. Такая логика — трансцендентальная: она выясняет не только предпосылки в историческом познании и науке, но и спектр возможных устройств нашего человеческого бытия. Ведь все конкретное, предметное и словесное богатство нашего сознательного существования «хранится» в скрытом виде в символических

запасах человеческой культуры. Таким образом, интерпретация символов является не только непременным условием рационального дискурса и научного мышления, но имеет, прежде всего, принципиальное значение для присвоения отдельным индивидом тех культурных норм и способов бытия, которые выработало человечество.

Акты интерпретации включают в себя приобщение к разным жизненным ценностям и ориентирам, присвоение иного человеческого опыта деятельности и, значит, историческую преемственность разумной жизни. В конечном счете, считает Рикёр, интерпретация символов есть рациональный способ постижения того конкретного бытия человека, который, вслед за Хайдеггером, следует называть собственно понимающим, а не познающим. Итак, только на пути интерпретации как методически выраженного в различных гуманитарных дисциплинах понимания символов, можно достичь единства человека с формами общественного бытия, единства с культурой и единства культурных значений между собой (единства различных культур).

Установление такой связи — важнейший момент герменевтики. Поэтому, в отличие от Гадамера, в конечном итоге сводящего герменевтический опыт к языковому опыту, Рикёр нацеливает герменевтику на интерпретацию также и внеязыковых феноменов. Философская герменевтика должна вступить в продуктивный диалог с теориями интерпретации, представляемыми такими направлениями исследования, как психоанализ и структурализм.

Давая оценку тому варианту герменевтики, который предложен Рикёром, следует сказать, что, безусловно, феноменологическая герменевтика французского философа, наследуя эвристически значимые разработки гуссерлевской феноменологии, хайдег-

геровской онтологии, универсальной герменевтики Гадамера и других влиятельных течений современной философской мысли, расширяет границы герменевтической программы. Она позволяет перейти от анализа фрагментов культуры, запечатленных в отдельном слове или фразе, к анализу текстов культуры вообще, в конечном итоге — к бытию культуры как исторической целостности. Тем самым, становится очевидным, что потенциал герменевтической и феноменологической методологии далеко еще не исчерпан.

#### Библиографический список

1. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. — М.: Изд-во Лабиринт, 1994. — 90 с.
2. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: [http://www.i-u.ru/biblio/archive/haydegger\\_vved/](http://www.i-u.ru/biblio/archive/haydegger_vved/) (дата обращения 10.04.2011).
3. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. — М.: Изд-во «Ad Marginem», 1997. — 451 с.
4. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. — М.: Медиум, 1995. — 415 с.
5. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика (Московские лекции и интервью): пер. с фр. / П. Рикер. — М.: Изд. центр «Academia», 1995. — 160 с.
6. Рикер П. Герменевтика и метод социальных наук. [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://philosophy.allru.net/perv109.html> (дата обращения 15.03.2011).

**ЧЕРНЯК Наталья Алексеевна**, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии. Адрес для переписки e-mail: [chernjaknat@rambler.ru](mailto:chernjaknat@rambler.ru). Статья поступила в редакцию 22.06.2011 г.

© Н. А. Черняк

УДК 101.1:316

**К. В. ВАСИЛЮК  
Л. М. ДМИТРИЕВА**

Омский государственный  
технический университет

## ТОЛЕРАНТНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СТАТИЧНОГО И РАЗВИВАЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА

**В зависимости от типа конфликта толерантность должна радикально меняться. В западном обществе конфликт статичного типа порождает нарастающий конфликт, который снимается в развитии; в восточном обществе этот конфликт носит принципиально иную структуру. В работе исследуется западный и выдвигается гипотеза о специфике восточного типа толерантности как типа снятия статичного и динамичного конфликтов.**

**Ключевые слова:** толерантность и идентификация как статичный тип отмежевания и нарастания конфликта. Быстрый и медленный тип конфликта. Развивающееся общество и развивающийся конфликт. Толерантность в восточной традиции: не отделение, а «поедания» чужого своим.

Толерантность как система отношений строится на механизме идентификации и диалога с другим. Она в демократическом обществе приобретает смысл престижа и культуры поведения. Ее плюсом яв-

ляется положительный социальный выход ситуации, и она играет существенную роль в снятии конфликта. Однако если она не предполагает развития ситуации, то это снятие только повышает напряжение вну-

три социума и индивидуальности. Внутри социума это напряжение проявляется в нарастании агрессивности, а в индивидуальности в интенсификации идентификации в направлении все более точного от- деления себя от другого.

Требование социума и прав человека в демократическом обществе повышает уровень толерантности и делает ее престижным моментом поведения и отношения человека к себе, другим и миру. Более того, само толерантное поведение престижно и может выступать, по крайней мере, какое-то время, автономной мотивацией терпимого поведения.

Минусом такого престижного значения толерантности является отставание разрешения конфликта в его причинах, ибо в большем случае проблем между людьми толерантность снимает следствия, но не причины.

Современный мир отличается существенным инновационным характером и он стремительно развивается, бросая тем самым вызов индивидуальности, которая должна приспосабливаться к этому развитию и изменению. Этот вызов развития обычно не рассматривается в системе толерантности, потому что последняя берется как способ разрешения конфликтов между людьми. Между тем именно развитие мира приводит к обострению конфликта.

Предположим, что между людьми есть конфликт. В традиционном стабильном обществе этот конфликт может быть погашен или понижен, и это может длиться достаточно долго. Если же общество развивается, то оно развивается неравномерно, например, одни народы увеличиваются по численности, например, исповедующие ислам, а другие — уменьшаются, например, европейские народы и российский. Стабильная ситуация погашенная толерантностью сохраняет некое равновесие и вызывает общее впечатление стабильности, но развивающаяся ситуация не вызывает уверенности в будущем, особенно у человека, который боится в перспективе утратить свой статус. В этом смысле символическое значение толерантности как достойного поведения в самой индивидуальности противоречит нарастающему напряжению в ожидании будущего поражения и отстранения.

Если мы возьмем национальные отношения, в сфере которых человек чаще всего и рассматривается в контексте толерантности, то тут смена прежнего равновесия сталкивается с изменением соотношения сил и численности этносов. Тут пониманию сути проблемы мешают эмоции, как самим участникам конфликтов, так и его исследователям. Иное дело, если мы возьмем ситуацию развития, где человек противопоставление себе самому, как Я-прошлый против Я-будущего. Эта ситуация непосредственно дает выход к диалектике толерантности, хотя в ее контексте рассматривается гораздо реже.

Опять-таки возьмем общество развивающееся и стабильное. В стабильном обществе развитие индивидуальности есть ее индивидуальный рост и продвижение по лестнице карьеры, например. В данном случае напряжение развития будет проявляться неудовлетворенностью медленным, по мнению недовольного «Я», продвижения по этой лестнице.

Возьмем теперь развивающееся общество. В нем человек оказывается в новой ситуации. Он теперь не растет и не продвигается в направлении улучшения своего состояния и положения, статуса и роли. Он, наоборот, благодаря быстрому развитию общества утрачивает уже имеющееся положение и статус. Он оказывается в жесточайшей конкуренции со временем. Но конкурировать в временем нелепо, поэто-

му он видит беду в окружающих его людей, а не в отставании самого себя.

Частным случаем этого процесса является падение авторитета власти, при относительно медленном развитии страны, как это происходит сейчас в России. С одной стороны, идет работа и идет развитие, и власть считает, что она эффективна, с другой — идет медленное развитие, вроде случая, когда инфляция обгоняет рост зарплаты, и нарастает недовольство властью, которая со стороны кажется неэффективной.

В целом можно сказать, что толерантность является мощным инструментом, который дает время для решения проблемы, но не решает проблему самостоятельно. Толерантность оказывается неполноценна со стороны полного снятия конфликта, она дает в основном эффект во временном снятии. Для стабильного общества и ситуации это время для решения проблемы достаточно велико, для развивающегося общества и ситуации оно существенно меньше, а чаще всего оно недостаточно.

Недостаточность времени является следствием того, что толерантность оппозиции, или другого, скрывает от власти или от «Я» причину конфликта, да и сам конфликт.

Для фиксации этой проблемы очень важно соотношение толерантности с коммуникацией, ибо толерантность, как правило хорошего тона, предпочитает умалчивание конфликта, то есть формальную коммуникацию, которая не раскрывает конфликта и делает его, по сути, невидимым.

Итак, толерантность в статичном обществе увеличивает надежность системы и время для разрешения конфликта, но в развивающемся обществе приводит к эскалации конфликта, что требует нового типа толерантности в развивающемся обществе.

Посмотрим на разные состояния толерантности в аспекте коммуникации. Отношения, которых касается толерантность имеют разное значение в ее собственном контексте. Это связано с нормами, принятыми в гражданском обществе. Например, развитие индивидуальности и ее конфликт с собой, это один аспект возможного конфликта, а конфликт межэтнический — совершенно другой. И второй конфликт принято умалчивать. Так что получается, что коммуникативная открытость в рамках этнического конфликта, или диалога свой-чужой — опасна и нецелесообразна, по крайней мере, нужна в ограниченных масштабах, в то время как конфликт развития предполагает гораздо большую коммуникативную открытость, и эта открытость способствует не нарастанию и эскалации конфликта а ее снятию, причем возможно в самой причине, потому что понимания возможностей и необходимости развития ускоряет развитие индивидуальности.

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

Во-первых, это касается другого как чужого, это национальное и религиозное различие, в данном случае коммуникативная открытость, как это характерно для стабильного общества — существенно ограничена. Ситуации этого типа конфликта по большей мере замалчиваются, чтобы не спровоцировать усиления конфликта. В традиционном обществе это целесообразно, но там люди живут раздельно. В современном обществе этническое различие начинает



противоречить открытости мира, и умалчивание такого рода конфликтов приводит к существенному искажению отношений между людьми.

Так что проблема отношения свой-чужой при переходе от стабильного общества к развивающемуся вырастает в существенную проблему, требующую радикальной смены коммуникативной стратегии в отношении к конфликту. В какой-то момент времени эта проблема проявляется уже не как статичная, а как динамичная и тогда устаревшая тактика толерантности и снятия конфликта скорее усугубляет конфликт. Таким образом, старое средство становится скорее вредным, чем полезным, а само сужение открытости воспринимается как специальное умалчивание и утаивание информации от граждан, и может стать причиной эскалации конфликта. В обществе, где начинает доминировать развивающийся стиль поведения и открытой коммуникации, старинные методы оказываются взрывоопасным и инородным веществом.

Это важный момент в диалектике развития и традиции. Если раньше традиция препятствовала или усложняла развитие, то теперь речь идет о разрушении развития или традиции. Это и свидетельствует об усилении конфликта.

Важным моментом развивающегося общества является момент ускорения коммуникации и таким образом смещение соотношения между внутренней и внешней сторонами коммуникации и толерантности. Внутренняя сторона толерантности заключается в идентификации, или внутреннем переживании напряжения, перенаправлении его энергии на изменение границ себя самого. Идентификация как следствие конфликта с чужим приводит к более четкому отделению своего от чужого в самой индивидуальности. Это ведущий процесс внутри самой индивидуальности. Внешним процессом развертывания толерантности является сдерживание собственных поступков.

Таким образом, в переходе к развивающемуся состоянию толерантность меняет свою динамику, она требует все более открытой коммуникации, а также преобладания внешней формы толерантности над внутренней.

Разведем статичный конфликт, который характерен для статичного общества, и протекает между этносами, то есть по схеме свой-чужой. Конфликт временной, между я-прошлый и я-будущий, имеет динамичный характер. В развивающемся обществе динамичный характер получает также и конфликт «свой-чужой». Более того, вдвойне динамичным становится конфликт свой-чужой в развивающемся обществе.

Разрыв в рамках стабильного конфликта в развивающейся системе чреват взрывом, тут толерантность скрывает сам конфликт, который становится неожиданным для власти.

Идентификация как тип внутренней самокоммуникации, достаточная для разрешения статичного конфликта, не справляется с динамичным конфликтом в рамках развивающегося общества. При переходе к динамичному конфликту тип коммуникации внутри толерантности должен смениться. Внутренняя коммуникация при толерантности в форме идентификации работает как система усложнения и самоизоляции своего от чужого. Толерантность в идентификации сопровождается коммуникацией, но закрытой и таким образом отделяющейся от конфликта и отделяющей от конфликта сознание. В прогрессирующем отделении сознания от конфликта определенную роль также играет неприятность участия

в конфликтах типа свой-чужой. Другой тип дискомфорта вызывает медленно разрешаемый конфликт в сознании человека, привыкшего к развитию и быстрому разрешению конфликта. Таким образом, человек, попадающий в два конфликта сразу: типа свой-чужой (который разрешается медленно) и прошлое-будущее (который разрешается быстро), оказывается на разрыве темпорального дискомфорта, он просто не желает тратить время на медленный конфликт, привыкая к быстрому решению. Это позволяет говорить об особенном внутреннем разладе человека, существующего в двух типах конфликта одновременно. Эта ситуация часто разрешается тем, что человек просто игнорирует слабопроявляющийся медленный конфликт на форме быстрых конфликтов.

Мы получаем круг забывания, с одной стороны, человек не говорит о медленном конфликте, захваченный быстрым потоком развития, с другой стороны, сам этот конфликт не замечает власть, которая считает себя вполне успешной. Таким образом, медленный конфликт на фоне быстрого теряется из внимания и восприятия как власти, так и самого участника конфликта.

Возникают особенные разрывы трека внутреннего развития коммуникации внутри толерантности. Во-первых, самоидентификация как трек статичного типа конфликта порождает потенциал эскалации, во-вторых, соседство двух разнотипных по времени конфликтов приводит к исчезновению из внимания медленного конфликта.

По сути, это ставит особенный вопрос перед коммуникацией, которая, во-первых, должна развести два темпа движения внимания и постоянно напоминать о медленном конфликте, кроме того, подразумевает двойственное время реакции внутри коммуникации толерантности, можно сказать, требует сосуществования быстрого и медленного дискурса внутри толерантности. Таким образом, при добавлении к идентификации, которая также имеет собственный ритм и стиль, появляется три уровня временного разведения дискурса толерантности.

Конфликт типа свой-чужой носит существенный статичный характер и порождает внешние и внутренние помехи для коммуникации, что отрицательно сказывается на внимании к такого рода конфликтам. Аналогичный тип конфликта можно проследить всюду, где люди занимают статичную позицию, например, при затянувшихся семейных конфликтах. Этот тип конфликта становится таким не потому, что имеет неразрешимое или острое и враждебное содержание, а потому, что человек к этому содержанию относится статично. Статичным может стать и конфликт прошлое-будущее, но это встречается реже.

Таким образом, статичность создает особенный тип медленной толерантности, в которой из трех выделенных типов временных отношений доминируют медленные.

Такого типа человек может прекрасно существовать со своей внутренней нишей жизнедеятельности, но поборится выйти за границы этой ниши. Если мы учтем, что статичность и развитие явления относительные, то по мере ускорения социального или экономического преобразования человек может переходить из состояния развивающейся личности в состояние статичной в зависимости от утраты лидерства или стремления к развитию, в результате преобладания внешних факторов развития, тогда вдруг толерантность скачком переходит из состояния адаптации к состоянию «разбалансировки». У такого человека учащаются спады и кризисы развития. Он, на-

ходясь в состоянии медленного развития, не может перестроиться, хотя чувствует отставание от ритма жизни и его охватывает нарастающая усталость от жизни.

Итак, схема коммуникации определяется ключевым критерием разведения человека на уставшего и успешного. В первом случае в толерантности человека преобладает конфликт типа прошлое-будущее, который по своему характеру динамичен и побуждает к развитию, во втором — преобладает динамика свой-чужой, которая носит принципиально статичный характер.

Не рассматривая пока схемы коммуникации, отметим, что сопоставление статичного и динамичного типа коммуникации можно проследить на уровне цивилизации и на уровне индивидуальности.

Современное общество все еще строится на стремлении к власти и лидерству. Френсис Фукуяма называет это стремление тимосом. Он утверждает, что вся история западного мира строится на этом мотиве. Однако в XX веке он ослабевает [1], что и приводит к кризису западной цивилизации, к утрате ею мирового лидерства. Альтернатива тимосу, как стержню мотивации западного человека, пока не предложено. Например, в практике рекламы господствует мнение, что лучше быть первым, чем быть лучше, поэтому лучше создавать свое авторское, нежели совершенствоваться, лучше занимать нишу новации, чем оптимизировать имеющееся. Западный путь есть путь тимоса и героя, стремящегося к авторству, лидерству, к подтверждению личной значимости.

Альтернативой западному пути является путь совершенствования, характерный для восточного, прежде всего китайского и японского человека. Возможно, пришло время Западу учиться у Востока. Реклама может стать материалом сопоставления пути тимоса и пути совершенствования, моделью их трансформации при переносе с Востока на Запад. Ее успешность является критерием эффективности и целесообразности этого заимствования. В рекламной коммуникации отношение путей определяется не только желанием хозяина и производителя, но и предпочтением покупателя и потребителя. Отметим, что на Востоке существенно иное распределение этих желаний, там вторая важнее, и лидерство является побочным результатом самосовершенствования и оптимизации. В этом смысле между Западом и Востоком есть некое разделение функций. Запад изобретает и стремится к авторству, и тем самым членится, причем в индивидуалистической манере, а Восток применяет и совершенствует, но при этом интегрируется.

Юрген Хабермас произвел революцию в понимании онтологии субъекта, предложив, что стратегии создания метафизических систем продолжают в позиции познающего субъекта, который рассматривает предмет вообще, как тот есть сам по себе, и это отношение переносится на отношения между людьми. В этом контексте путь тимоса предполагает вход на рынок через сознание потребителя и вторжение в его восприятие. Именно конкуренция, борьба за лидерство ускоряют развитие брендов и знаний. Более того, удачный бренд стремится к максимальному расширению, словно он один в мире.

Восточный путь не всегда противоположен тимосу, но он полагается на невозможность познания всех аспектов и его акцент не на лидере, знающем, чего он добивается, а на традиции, на повторение интуитивно найденного состояния успеха. Модель оказывается все более сложной и неэкономной для использования. Лучше помогать конкуренту, кото-

рый становится соседом, и тогда максимальное расширение, разрушающее соседа, приводит к разрушению собственного благополучия. Тут покупатель и продавец напрямую договариваются о сделке, что предполагает обратную связь. Эти переговоры несут еще и корпоративную связь. В современном магазине цена опосредует эту коммуникацию, в супермаркетах исчезают даже продавцы. Но второй путь делает возможным ценностную солидарность и объединение как потребителей с потребителями, так и потребителей с производителями. Между людьми возникают устойчивые отношения иного типа, причем нетрадиционного для экономической среды типа, помимо классовых и функциональных различий. Для их анализа скорее необходима коммуникационная теория, а их конструирование требует учета именно правил складывания сообществ иного, нежели в экономике, типа. Здесь «участники интеракции предстают теперь не созидателями, которые с помощью соотвествующих действий преодолевают ситуации, а порождением традиций» [2].

Итак, первый путь тимоса порождает экономическую борьбу всех против всех; второй путь порождает солидарность и отношения неэкономического типа. В первом случае преобладает разделение игроков, и отделение ими своих сфер действия, во второй, наоборот, солидарность и объединение. Отметим, что для нового дела, пожалуй, эффективнее первая стратегия, она прорывна, но в отношении успешности и непрерывности развития, а также поиска новых ресурсов и оптимизации. Этим обусловлена общая динамика: в сфере новых разработок и производств целесообразна первая стратегия, а в сфере старого производства — вторая. Так что Запад становится новатором, а Восток продолжателем эффективного развития.

В этом случае понятно желание отдельных фирм или государств овладеть обеими стратегиями. Искусство же этого овладения состоит в понимании качественного скачка в коммуникативных правилах мышления и поведения. Причем это не просто лавирование между Сциллой и Харибдой, а существенная перестройка методологии, что и требует философского осмысления смены ролей коммуникативных стратегий.

Посмотрим основные аспекты пространства этого изменения. В первом случае будущее строится на расширении и захвате. Во втором — на сохранении состояния и круговом движении, без существенного изменения положения. Следовательно, в первом случае коммуникация направлена на войну и истребление конкурентов, во втором — на солидарность и привлекательность.

Первый путь предполагает ароморфоз, естественный отбор, смену лидера и по существу непредсказуема, что означает большие общие потери на развитие. Второй путь предполагает, планируемое медленное прорастание, возможность гармоничного развития всех сторон жизни и действия. Первый путь включает блеф, риск, проект, неопределенность, которая проявляется в неполноте знания и коммуникации. Второй означает прозрачность на базе повторения и понимание другого на высоком уровне, как это и существует в традиции.

Первый путь предполагает учебу у лидера и затем рывок, чтобы его обогнать. Со стороны лидера этому препятствует тайна успеха, авторское право, защищающего в основном старого лидера, новый же должен исхитряться в коммуникации для раскрытия тайны. Вторая — не предполагает никакой тайны,

она построена на правде и очевидности, как на принципиальном повторе того, что уже было. Можно сказать, что в этом случае преобладает коммуникация с прошлым, как с посредником. В первом случае также есть третий собеседник, но он потаен, он провокационного, скрытого типа, как туз в рукаве.

В тимосе имманентно предполагается миссия, означающая будущий слом того, что есть в настоящее время, при этом человек вовсе не неудовлетворен тем, что есть, скорее наоборот, он готов отказаться от хорошего, чтобы получить лучшее. Это предполагает переменчивость чувств и общение в стиле противоречивости с самим собой. При этом реализация проекта миссии означает также и ее понимание, и понимание себя.

В пути совершенствования себя понимать не надо, так как «Я» понимается как повторение предков. Человек гораздо более устойчив и традиционен, он дорожит тем, что имеет и вряд ли способен отказываться от этого. В целом, можно сказать, что общая динамика первой стратегии предполагает дивергенцию всех и вся, аналитическое разделение понятий и позиций в коммуникации, во втором случае — преобладает конвергенция, и попытки возвращения и объединения состояний и положений.

Отметим, что лидер в западном пути — яркая иллюстрация динамичного типа конфликта и толерантности, а традиция в восточном — статичного. Опыт сопоставления западной и восточной модели развития — статистики показывает, что относительность существенно меняется в зависимости от культуры. Это ставит вопрос о разной роли и структуре развития в разных цивилизациях и о возможности успешной статичной стратегии, в восточной традиции, а также о ее проблематичности в западной.

Пока можно предположить рабочую гипотезу, что восточная система соучастия подразумевает толерантность совершенно иного типа, которая построена не на отделении своего и чужого, а на адаптации чужого к своему, то есть она в статике снимает разрывность толерантной самокоммуникации. Идентификация в рамках этой установки и традиции должна протекать существенно иначе, то есть она должна не подчеркивать границу своего и чужого, а постоянно перешагивать эту границу в целях эффективного «переваривания» чужого своим. Без понимания этого существенного отличия развитие статичной конфликтности в рамках толерантности чревато эскалацией конфликтов.

#### Библиографический список

1. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. — М. : АСТ, 2005. — С. 304.
2. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. — М. : Весь мир, 2008. — С. 309–310.

**ВАСИЛЮК Ксения Викторовна**, преподаватель Нефтеюганского филиала ОмГТУ, аспирантка кафедры «Дизайн и технологии медиаиндустрии» Омского государственного технического университета.

**ДМИТРИЕВА Лариса Михайловна**, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующая кафедрой «Дизайн и технологии медиаиндустрии» Омского государственного технического университета.

Адрес для переписки: [dmlara@yandex.ru](mailto:dmlara@yandex.ru)

Статья поступила в редакцию 19.12.2011 г.

© К. В. Василюк, Л. М. Дмитриева

УДК 130.2

**Е. Б. НОВИКОВА**

Омский государственный педагогический университет

## ТРАНСЦЕНДЕНТНАЯ ПРИРОДА ИМПРОВИЗАЦИИ

**В статье рассматривается концепт трансцендентной природы импровизации, который включает в себя её внеположенность, интенциональную устремлённость к высшим началам, изменение ею существующего культурного текста. Трансцендентность импровизации проявляется в ускользании её от рациональной рефлексии. Импровизация как наивысшее проявление творческих способностей субъекта рассматривается на примере музыки.**

**Ключевые слова:** трансцендентность, импровизация, музыка, интенциональность, культурный текст.

Трансцендентный, то есть выходящий за пределы, недоступный познанию, находящийся за пределами всякого возможного опыта [1, с. 699]. Трансцендентный — значит, внеположенный, находящийся вне чего-то, что можно постичь с помощью разума. Трансцендентным в философии принято полагать Бога, как высшее существо, недоступное возможному опытному познанию. Насколько правомерно ставить вопрос о трансцендентной природе импровизации, если импровизация (англ. improvisation) определяется в гу-

манитарном дискурсе как особый вид творчества, предполагающий создание продукта творчества непосредственно в момент его исполнения, без предварительной подготовки? Что может быть внеположенного, недоступного познанию в творчестве, осуществляемом без подготовки? Импровизация как творчество без подготовки достаточно широко представлена как в искусстве музыки, театра, танца, так и в иных областях творческой деятельности. В то же время частная искусствоведческая рефлексия импро-

визации, например в джазе, опирается в тушик невыразимости, несмотря на вполне убедительные с музыковедческой точки зрения типологические классификации джазовых импровизаций, поскольку определить тип импровизации, выявить её музыкальные характеристики ещё не значит выявить её сущность. А сущность данного явления ускользает от частного знания и требует философского взгляда.

Поскольку импровизация наиболее ярко представлена в музыке, и музыковеды подходят вплотную к её предельным основаниям и невозможности выразить музыковедческим языком эту предельность, мы рассмотрим трансцендентную природу импровизации именно в музыке. В качестве приёма раскрытия трансцендентной природы импровизации возьмём концепцию истока творения, предложенную М. Хайдеггером [2], который в качестве истоковых бытийных форм творчества выделил такие как: принадлежность творения, переворачивание им порядка, а затем его воздвижение и освящение. Импровизация как творение вполне укладывается в эту онтологию. Действительно, бытие импровизации осуществляется через её принадлежность к чему-то уже существующему: импровизация всегда творится на основе чего-либо, какой-либо темы, сюжета, мотива, стандарта. Отталкиваясь от них, импровизация переворачивает то, что существовало до неё, она меняет порядок. Смена его порядка ведёт в свою очередь к воздвижению в бытии того нового, чем она явилась и, тем самым, к освящению нового порядка. Акцентируем в этой последовательности процесса творения позиции воздвижения и освящения. Воздвижение творения есть его определённое наличное бытие с интенцией устремлённости ввысь. Освящение есть сакрализация сотворённого. Таким образом, можно сказать, что воздвижение и освящение, осуществляемые в импровизации, есть устремлённость к трансцендентному и проявление самого трансцендентного. Здесь возможен вывод, что импровизация наглядно представляет сакральную сторону процесса творения. Указанные позиции в концепте творения М.Хайдеггера соотносим с пониманием трансцендентного и импровизации, с целью выявления её трансцендентной природы. Принадлежность творения, смена им порядка, его воздвижение и освящение, представляя собой структуру истока творения и его процесс, изоморфны таким проявлениям трансцендентности импровизации как её внеположенность существующему; интенциональность, устремлённость к высшим началам; изменение его существующего культурного текста; ускользание её от логической рациональной рефлексии; постигаемость импровизации субъектом через откровение. Предлагаю данную основу конструкта трансцендентности импровизации, подтвердим выявленные позиции обращением к философии музыки.

Внеположенность существующему, данному как характеристика трансцендентной природы импровизации заложена в самой музыке. Так, Г. В. Ф. Гегель, полагая музыку романтическим искусством, где большое значение имеет выражение субъективного духа, считает, что «деятельность в сфере прекрасного можем рассматривать как освобождение души, как отказ от принуждения и ограниченности, причем само искусство теоретическим формированием смягчает грозную трагическую судьбу и превращает её в предмет наслаждения, то музыка доводит эту свободу до последнего предела» [3, с. 283]. Гегель полагает, что невербальная природа музыки способствует её наибольшему воздействию на человека: «Среди всех других искусств музыка заключает в себе наи-

большие возможности освободиться не только от любого реального текста, но и вообще от выражения какого-либо определённого содержания, находя удовлетворение в замкнутом ограниченном чисто музыкальной сферой звуков течении сочетаний, изменений, противоположностей и опосредований» [3, 289]. В настоящее время известно, что реакция на музыку имеет место уже во внутриутробный и младенческий периоды жизни человека, чего нельзя сказать ни о живописи, ни о скульптуре, ни о литературе. Музыка же способна привести младенца в состояние экстаза. Взрослый человек лишён детской непосредственности, его жизнью управляет рассудок, однако, «если же мы абстрагируемся от этой рассудочности и отдадимся свободному порыву, то музыкальное произведение целиком поглотит нас и увлечет за собой, независимо от влияния, оказываемого на нас искусством как таковым. Своеобразная сила музыки является стихийной силой, она заключается в стихии звука, в которой развёртывается это искусство» [1, с. 293]. Внеположенность, трансцендентность музыки обуславливает её импровизационную репрезентативность. И, хотя Г. В. Ф. Гегель не рассматривает импровизацию как таковую, все суждения о музыкальном искусстве он строит на понятиях свободы и необходимости, определяющих суть импровизации.

То, что Гегель называет стихийной силой музыки, её воздействием на нас помимо нашего желания и порой даже помимо мастерства самого исполнителя, можно объяснить трансцендентным импровизационным началом музыкального творчества, которое в силу невербального характера музыки проявляется более наглядно, чем в иных искусствах. Свободу, освобождение души отказ от принуждения, столь очевидные именно в музыке, проживаемые как музыкантом, так и слушателем, можно рассматривать как внеположенность — проявление трансцендентного начала импровизации.

Интенциональность, устремлённость к высшим началам как проявление трансцендентной природы импровизации находит подтверждение в философии творчества Н.А. Бердяева [4], который, как и Гегель, акцентирует в творчестве, прежде всего свободу: «Творчество неотрывно от свободы. Лишь свободный творит. Из необходимости рождается лишь эволюция; творчество рождается из свободы. Когда мы говорим на нашем несовершенном человеческом языке о творчестве из ничего, то мы говорим о творчестве из свободы» [4, с. 130]. Эта, по сути, гегелевская мысль находит у Бердяева развитие, он указывает на интенцию творческого акта, который «трансцендентен по отношению к мировой данности, к замкнутому кругу мировой энергии. Акт творческой свободы прорывает детерминированную цепь мировой энергии» [4, с. 130]. Эмпирика импровизации подтверждает это. И импровизатор, и слушатели проживают состояние откровения, ощущение приобщения к возвышенному, воссоединения с ним. Бердяев подчёркивает, что «подлинное творчество не может быть демоническим, оно всегда есть выход из тьмы. Демоническое зло человеческой природы сгорает в творческом экстазе, претворяется в иное бытие. Ибо всякое зло есть прикованность к этому «миру», к его страстям и его тяжести. Творческий подъем отрывает от тяжести этого «мира» и претворяет страсть в иное бытие». Проживание эмпирической импровизации есть устремление ввысь, отрыв от тяжести мира, то есть воссоединение с божественным началом. На это указывает и известное выражение: «творческий подъём».

Изменение культурного текста является естественным этапом в творческом процессе. Это изменение осуществляется в процессе устремленности к трансцендентному. Действительно, эмпирическая музыкальная импровизация меняет существующий культурный музыкальный текст, раздвигая привычные рамки, устои и представления. Здесь уместно привести метафору Ортеги-и-Гассета «размышления о рамке». Рамка, как щель в нереальное, наиболее очевидна в живописи, но в скрытом виде она присутствует в любом искусстве. «Передо мною вид на холсте, а не в реальности, и мост, если разобраться, здесь вовсе не мост, дым — не дым, а поле — не поле. Все тут — только метафора, воображаемая реальность. Живопись — как, впрочем, и поэзия, и музыка, да и любое иное искусство — это щель в нереальное, чудесно прорезавшаяся среди окружающей нас реальной жизни» [5, с. 487]. То есть и искусство само по себе, и творческий акт есть рамка, захватывающая в своё пространство нечто. Рамка — инструмент и способ изменения существующего культурного контекста. Это — портал трансцендирования. Импровизация, таким образом, есть щель в нереальное, прорыв пространства реального мира к возвышенному. Благодаря импровизации музыкант и слушатель может почувствовать Бога, приобщиться, прикоснуться к нему, слиться с ним.

Качество трансцендентности импровизации проявляется в ускользании её от логической рациональной рефлексии. При этом, как уже было отмечено, частное искусствоведческое знание определённо испытывает недостаток стратегий, подходов, лексики. Однако и философия музыки не миновала тупика невыразимости. Так, у А. Ф. Лосева [6] музыка есть «живописание внутренней жизни духа и бытия», «в одно время и мы сами, и та вожденная глубина мироздания» [6, с. 620], «музыка есть смеющаяся беспочвенность, страдающая радость, тоскующий Бог» [6, с. 628]. Согласимся что отождествление музыки с Бытием, Духом, Богом, Жизнью включает её в ряд метакатегорий, пока ещё неотрефлексированных философией в полной мере. В то же время наличие музыки, а значит и музыкальной импровизации в этом категориальном ряду затрудняет философам задачу рациональной рефлексии музыки. Примером тому сам А. Ф. Лосев, который, несмотря на исследование музыкальной формы с позиций логики, приходил к неувимости музыки для логического анализа и опирался в её понимании на своё непосредственное проживание и чувствование музыки. Так, инферальной он считал музыку Скрябина и божественной музыку Римского-Корсакова. Скрябинские образы хтонических сил для Лосева с его просветлённым православным видением мира являются воплощением зла, а опора на православные распевы Римского-Корсакова определяет светоносность его музыки, возвышенное, трансцендентное начало.

Прямое упоминание Бога в философских трудах, в стремлении характеризовать музыку, говорит о том, что именно музыка является наиболее благоприятной почвой для импровизации, в своей устремлённости

к Богу. Поэтому «бытие музыкальное прямо неопишимо и несказанно, как, впрочем, неопишимо и несказанно вообще всё непосредственное» [6, с. 628].

Неопишимость и несказанность музыкального бытия, а, следовательно, и трансцендентной природы импровизации, можно постичь через откровение в процессе творчества. Субъектная сторона импровизации отражает принадлежность импровизации к индивидууму. Она зарождается не сама по себе, а внутри конкретной личности, посредством её связи с божественным началом. «Творчество есть то, что идёт изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости. [4, с. 131]. Свою божественную природу человек может постичь через творческий акт импровизации. Свобода импровизации, в первую очередь есть освобождение от зла. Полёт творческой фантазии переносит импровизатора в иное, идеальное бытие, он как бы улетает от зла и тяжести реального мира. «Творчество — такое же религиозное делание, как и аскетика. В творческом религиозном опыте есть не отрицательное, а положительное преодоление «мира». [4, с. 149]. Импровизация — это своеобразная молитва, но смысл её не в отказе от греха, а в развороте сознания в сторону противоположную тьме. В момент импровизации уходит сама мысль о греховном, борьба с ним не нужна, поскольку тьма просто рассеивается, ибо ей не остаётся ничего другого, так как о ней забывают. И если импровизация является наивысшим проявлением творческих способностей, то она, из всех искусств, вправе считаться самой божественной, наиболее трансцендентной. Глубинный смысл её не только в самовыражении и торжестве свободы и креативности, скорее в *очищении* и *освящении* мира. В этом, возможно, её высшее предназначение.

#### Библиографический список

1. Словарь иностранных слов / под ред. И. В. Лёхина и проф. Ф. Н. Петрова. — М., 1954. — 856 с.
2. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер; пер. с нем. Михайлова А. В. — М.: Академический проект, 2008. — 528 с. — (Философские технологии: философия).
3. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 3. / Г. В. Ф. Гегель. — М.: Искусство, 1971. — 624 с.
4. Бердяев, Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев; худож.-офор. Б. Ф. Бублик. — Харьков: Фолио; М.: АСТ, 2002. — 668 с.
5. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс: сб.: пер. с исп. / Х. Ортега-и-Гассет. — М.: АСТ, 2001. — 509 с.
6. Лосев, А. Ф. Форма — Стиль — Выражение / А. Ф. Лосев; сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. Ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1995. — 944 с.

**НОВИКОВА Екатерина Борисовна**, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: email: katika73@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 16.03.2011 г.

© Е. Б. Новикова

## КРИТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА ДЛЯ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

Данная статья представляет собой обзор основных постулатов, принципов и идей критического реализма (Р. Бхаскар, У. Аутвейт), новой метатеоретической концепции социальных наук. В статье дается обоснование онтологической социальной реальности в категориях критического реализма, а также его эпистемологическая и методологическая позиции. Представлена логика построения научного исследования с точки зрения представителей этого направления.

**Ключевые слова:** критический реализм, социальная реальность, философия науки, методология, эмпиризм, социологическое исследование.

Социальные науки сегодня переживают эпоху «после постмодернизма» когда понятия «реального» и «реальности» не просто пересматривались и модифицировались, их стремились убрать, как категории, навязанные детерминистскими (а это слово в определенном момент стало ругательным) направлениями социальной мысли. С подобной критикой на систему понятий обрушился и социальный конструктивизм, указывая, что социальные науки стали орудием в руках идеологии и политических режимов. В связи с чем социальные науки всё больше удалялись от первоначального проекта — стать средством познания социальной реальности. Однако эти концепции дали нам понять, что реализм окажется несостоятельным, если а) нет нетрадиционных объектов социальной науки, нет объектов, поддающихся реальному определению, и б) нет ничего, что может быть объяснено в терминах порождающих механизмов [1]. Опыт XX века показал, что истинная суть проблемы не в сведении реальности к дихотомии субъективного — объективного, холизма — индивидуализма, натурализма — антинатурализма, а в осознании многообразия реального и взаимодействии индивидов между собой, и что это взаимодействие неразрывно, поэтому для социальной реальности указанные дихотомии — крайне относительные величины социального процесса. *Важно не конфликт различных социальных концепций и парадигм, важно движение к пониманию реальности.*

Если сохранять иерархию знания, иерархию понятий, то осознание социальной реальности должно происходить в рамках социально-философской мысли. Отдельные социальные науки и концепции не обладают здесь должным весом, поэтому попытки осознания социальной реальности на основе опыта одной науки обречены либо на провал, либо на вытеснение этого рассуждения в область социально-философской мысли с привлечением фактов и знаний из других социальных наук. Это мы и наблюдаем на протяжении XIX — XX вв., где рассуждения на основе уникального и ценного опыта экономики, психологии или социологии экстраполировались на многие стороны социальной жизни, с претензией на универсальность. Здесь стоит справедливо отметить, что все эти концепции к концу XX века были ограничены в своих амбициях и получили достаточно

скромный ареал для своей применимости. Перед нами безоговорочная победа принципа реальности, определяющего через уникальную ситуацию набор понятий и методов, которыми будет пользоваться исследователь, поэтому ни в коем случае нельзя говорить о единой, законченной и описанной в рамках одних правил концепции реальности.

Вышеизложенная дискуссия снова ставит вопрос о взаимоотношениях между философией и общественными науками. Критический реализм возник в качестве альтернативы традиционной позитивистской модели социальной науки, а также постмодернистским теориям и конструктивизму. Наиболее влиятельными представителями критического реализма являются Рой Бхаскар, М. Арчер, У. Аутвейт и Г. Поттер, которые раскрывают различные аспекты критического реализма — от фундаментальных философских дискуссий до возможностей использования статистического анализа в исследованиях критического реализма.

Обосновывая суть реализма, Бхаскар начинает с вопроса: «Какие свойства обществ могли бы сделать их для нас возможными объектами познания?» Как и Э. Дюркгейм, Бхаскар полагает, что общества обладают реальностью особого рода, т.е. общество представляет собой нечто большее, чем просто действия и интересы ее отдельных членов [2].

Однако Р. Бхаскар не останавливается только на постулировании реальности: «Это, в свою очередь, влечет за собой **трансформационную модель социальной активности**, общество есть и вездесущее условие (материальная причина), непрерывно воспроизводимый результат человеческой деятельности» [3]. Это дальнейшее развитие мысли социальных конструктивистов и Э. Гидденса. «Изучать структуру социальную системы, — пишет Э. Гидденс, — значит изучать способы, которыми эта система, через применение интегративных правил и средств, а также в контакте непредвиденных последствий, организуется и воспроизводится во взаимодействии» [4]. Эти правила отличаются своей дуальностью, т.е. они одновременно являются и результатом, и условием действия индивидов. Социальная структура, благодаря своему императивному характеру, оказывается и вне субъекта, и внутри него; выступает и как возможность действия, и как его реальное воплощение.

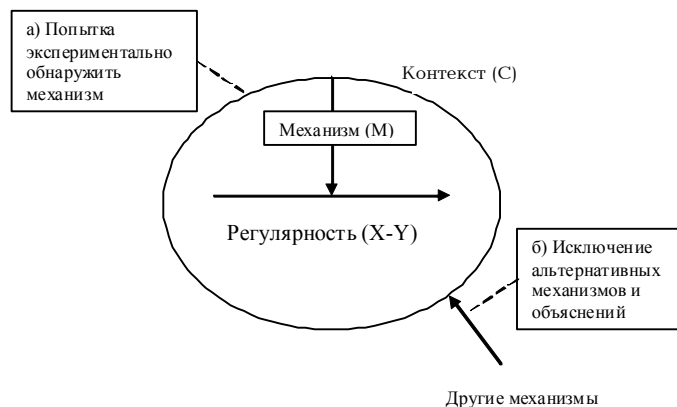


Рис. 1. Эксперимент в критическом реализме [8]

У. Аутвейт, опираясь на работы Р. Бхаскара, дает характеристику ситуации, сложившейся в теории науки следующими положениями:

1. Классический эмпиризм: последними предметами научного познания являются элементарные события.

2. Трансцендентальный идеализм: предметами познания являются модели, идеальные формы естественного порядка и т.п. Мир природы становится конструкцией человеческого разума, или, в современной интерпретации, инструкцией научного сообщества.

3. Трансцендентальный реализм предметами научного познания считает структуры и механизмы, которые порождают явления; и знание произведено внутри социальной практики науки. Предметы познания не являются ни просто феноменами (эмпиризм), ни конструкциями, которые навязаны явлениями (идеализм), но они есть реальные структуры, от нашего опыта и условий, обеспечивших к ним доступ [5].

Развиваемая У. Аутвейтом концепция научного познания в границах «трансцендентального критического реализма» включает следующие моменты:

1. Идентифицируется и описывается результат.

2. Предлагается гипотетический механизм, который – если существует – может этот результат объяснить.

3. Предпринимается попытка показать существование и действие этого механизма; а) позитивно, при помощи экспериментов, попытаться выделить и в некоторых случаях прямо наблюдать механизм; б) негативно, исключая альтернативные объяснения».

Немного иначе этот процесс можно показать на следующей схеме (рис. 1) – где механизм задает некоторую регулярность, в рамках определенного контекста, а исследователь с помощью экспериментов обнаруживает действие этого механизма, и исключает действия альтернативных механизмов, если уверен, что есть прямая связь между механизмом и изучаемым явлением. «Регулярность, – отмечает У. Аутвейт, – означает, что вещи всегда ведут себя тем способом, который описывается законом» [6].

Опираясь на работы Р. Бхаскара, У. Аутвейт утверждает, что такова действительная практика науки, он подчеркивает положение Бхаскара о том, что трансцендентальная онтология вынуждается эмпирической практикой науки. Таким образом, реализм, согласно изложенной точке зрения, это позиция естественная для ученых, которая противоположна позитивистской философии науки.

Именно эта позиция «золотой середины», предложенная реализмом как метатеория, создает, по мне-

нию Аутвейта, перспективу интересных теоретических поисков в области социальных наук.

Р. Бхаскар выделял три направления, в которых должен двигаться критический реализм в своем анализе [7]:

— онтологическое направление (табл. 1), которое является утверждением существования области структур и механизмов, событий и индивидуальных опытов (реальное). Эти структуры имеют причинную силу и тенденции, которые определяют существование (или отсутствие) событий частного порядка (область фактического (Actual)). Эти структуры могут быть физическими, социальными или концептуальными, и могут быть ненаблюдаемы в своих проявлениях. В свою очередь наблюдаемые или пережитые людьми события, факты и явления попадают в область эмпирического;

— эпистемологическое направление подразумевает признание того, что наши знания всегда предварительны и культурно и исторически относительно – у нас нет идеального независимого наблюдателя, поэтому все концепции и верования имеют одинаковую силу, принимается эпистемический релятивизм, без принятия субъективного релятивизма;

— методологическое направление, является видением науки не столько как орудия, которое нужно для открытия универсальных законов, или просто как интеллектуальная способность, или описание значений и убеждений. Для критического реализма **это область, которая специализированно занимается объяснением, интерпретацией и пониманием**. Она двигается от уровня наблюдателя и фактов к уровню причинных механизмов или структур, которые являются генеративными по своей сущности. Дальше исследователь только прилагает усилия по доказательству существования или отсутствия этих структур. Таким образом, в основании методологии критического реализма лежит плюрализм.

Д. Лэйдер предлагает способы осуществления эмпирических и теоретических исследований с позиции критического реализма. В целом он принимает конструктивизм, заимствуя некоторые идеи из граундед-теории (grounded-theory), однако он критикует «чистую» граундед-теорию. Также Д. Лэйдер принимает некоторые идеи теории среднего уровня. Д. Лэйдер пишет: «Упрощая, можно сказать, что основное свойство реализма – это его попытка сохранить "научное" отношение к социальному анализу, одновременно признавая значение представлений субъекта действия и даже включая их в каком-либо виде в исследование. Ключевой аспект реалистического замысла заключается в изучении каузальности и рас-

Таблица 1  
Онтология научного знания в критическом реализме [8]

	Область реального	Область фактического	Область эмпирического
Механизмы	X		
События	X	X	
Индив. опыты	X	X	X

Прим.: «X» – помечено присутствие или отсутствие механизмов, событий и индивидуальных опытов в каждой из трех областей.

познавании каузальных механизмов в социальных феноменах, в отличие от поиска традиционными позитивистами каузальных обобщений» [8].

Лэйдер предлагает стратифицированную и паттерновую модель (табл. 2) исследования человеческого действия и социальной организации. Эта модель включает макрофеномены, вроде структурных и институциональных феноменов, и микрофеномены, вроде поведения и взаимодействия.

Первый уровень, мы его условно обозначим *уровень-Я (self)*, который сводится к индивидуальным отношениям с социальной средой и характеризуется как пересечение биографического опыта и социальной вовлеченностью [8]. Уровень-Я сфокусирован на том, как человек реагирует на социальные ситуации: «... способ людей реагировать на особенности их социальной окружающей среды и типичные ситуации, связанные с этой средой» [8].

*Уровень ситуации* фокусируется на динамике социального взаимодействия. Зона уровня-Я сосредотачивается на том, как люди реагируют и переживают определенные социальные процессы, в то время как «ситуация» касается социального взаимодействия и участие в этих процессах. Ситуация не сводится к сумме действий индивидов, она является новым уровнем.

*Уровень окружения* фокусируется на промежуточных формах социального окружения. Он является ареной для общественной деятельности, указывая в первую очередь на организацию или группу. Часто граница между этим уровнем и *уровнем контекста* (макрофеномены, такие как гендер, культурная или национальная среда) бывает прозрачной, но Лэйдер отмечает, что желательно всё-таки различать эти два уровня в исследовании [8].

Указанные уровни социального анализа – это результат полемики с социальным конструктивизмом. Социальная реальность не предзадана социальной активностью индивидов, вовлечение в социальные отношения проходит одновременно с созданием социальным агентом качеств и характеристик действительности. Знание является продуктом социального и культурного конструирования. В процессе взаимодействия индивидов, общения и иных форм социальных отношений происходит полагание значений и смыслов элементов действительности. Однако социальный конструктивизм отрицает существование естественных законов у социальной, экономической и политической сфер и является альтернативной моделью социальной реальности, фактически признающей только процесс конструирования реальности объективным. Обратное влияние структуры на индивида – это идеологическая и мировоззренческая позиция с целью контроля и может быть пересмотрена.

На сегодняшний день мы не отбросили понятия «общества», но этот процесс привел нас к инте-

Таблица 2  
Модель исследования [8]

И С Т О Р И Я	Элементы	Фокус
	<i>Контекст</i>	Макросоциальные формы (гендер, национальная культура, экономическая ситуация)
	<i>Окружение</i>	Непосредственная среда социальной активности (организация, группа)
	<i>Ситуация</i>	Динамика «лицом-к-лицу» взаимодействия
	<i>Уровень-Я (Self)</i>	Биографический опыт и социальная вовлеченность

ресному состоянию, которое описывает критический реализм:

- общество и социальная реальность ненаблюдаемы;
- общество и социальная реальность имеют теоретический характер;
- различные интерпретации общества, в разных концепциях или внутри одной в разное время, равнозначны.

В данном случае мы вынуждены отметить также особое состояние и отличие социального знания от естественных наук. **Общественные науки более тесно связаны с мышлением на основе здравого смысла, чем естественные науки, они не столько сообщают новое знание, сколько дают более адекватные формулировки наших интуиций относительно социальных обстоятельств.** Такова трактовка У. Аутвейтом **новой роли социальных наук** сегодня. Это, по сути, итог тех баталий, которые мы наблюдаем на протяжении XX века. Вот почему каждая концепция по своему ангажирована, с одной стороны, но с другой стороны несет в себе высокий, но не абсолютный, потенциал познания и социальной мудрости. Если в естественных науках стремление к революционному прорыву ведет к научным открытиям и научные знания остаются в целом нейтральными и независимыми, то в социальном знании это ведет к включению в политическую борьбу и утопическим, оторванным от жизни проектам (т.к. в таком случае отдельный человек неизбежно становится вещью). Таким образом, социальное сознание становится совершенно особой отраслью знания, со своей особой миссией и принципами, отличными от естественных наук, что прекрасно продемонстрировал М. Фуко в своих работах, указав, что изменение социального дискурса – это колебание между представлениями о человеке как вещи и о человеке как свободной саморефлексирующей целостности. Задача социально-философского уровня – прекратить превращение отдельных социальных концепций в утопические программы, оставаться в рамках познания и движения к реальности, а также пересмотреть выводы, сделанные в рамках конструктивистских и постмодернистских направлений социальной мысли.

Критический реализм стремится показать преимущества «нового реализма» в области общественных наук, прежде всего социологии. Это доказывается тем, что реализм как философская метатеория является соответствующей философией для социальных наук и, по существу, первой действительной «философией социальных наук». Особое внимание при этом обращается на социологию как предмет метатеоретических интересов реализма. Традиционная



философия науки, от позитивизма до неопозитивизма, общественными науками не занималась, считая, что последние таковыми не являются; они лишь протонауки, лишь то, что наукой еще должно стать, и тогда они, естественно, подчинятся общей модели научного познания, разработанной на основе физики.

В целом, **намерение реалистической теории науки – реконструкция правил эмпирической научной практики в социальных науках**. Такая задача видится весьма актуальной на фоне тех проблем, с которыми столкнулась методология социальных наук, особенно в России, в условиях соотношения знаний западной социологии и российских реалий. Также ценной может быть схема построения социального исследования, предложенная Д. Лэйдером.

Основные усилия реалистской критики позитивистской и неокантианской метатеории направлены против их тенденции сводить онтологию к гносеологии и обе, в конечном итоге, к методологии. Следовательно, данное онтологическое взаимоотношение между структурой и действием не есть только дело методологии; эти два измерения – методология и онтология – могут и должны быть аналитически разведены. Общественные науки требуют множественности методологических подходов не меньше, чем естественные. О достоинствах этих подходов можно судить только по практике наук и по степени, в какой они обогащают понимание социального мира. Поэтому, оставляя за каждой теоретической точкой зрения свободу выбора онтологических установок и адекватных им методологических постулатов, утверждается, что только реализм как метатеоретическая позиция создает возможность рациональной дискуссии относительно конкурентных метатеорий, представленных прагматизмом и конвенционализмом.

#### Библиографический список

1. Гоулднер, А. У. Наступающий кризис западной социологии / А. У. Гоулднер. — С.-Пб. : Наука, 2003. — С. 540–542.

2. Дюркгейм, Э. Социология. Её предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. — М. : Канон, 1995. — С. 102.

3. Bhaskar, R. A Realistic Theory of Science // Collier, A. Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy. — London : Verso, 1994. — P. 131.

4. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуры / Э. Гидденс. — М. : Академический проект, 2005. — С. 27.

5. Outhwaite, W. Laws and Explanations in Sociology // Collier, A. Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy. — London : Verso, 1994. — P. 401.

6. Аутвейт, У. Законы и объяснения в социологии / У. Аутвейт // Модели объяснения и логика социологического исследования : сб. науч. ст. ; перевод с англ. И. Ф. Девятко. — М. : Ин-т социологии РАН, 1996. — С. 130.

7. Mingers, J. A Critique of Statistical Modelling from a Critical Realist Perspective [Электронный ресурс]. — URL : <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.112.6577&rep=rep1&type=pdf> + Mingers + A + Critique + of + Statistical + Modelling + from + a + Critical + Realist + Perspective&ct=clnk (дата обращения : 12.11.2009 г.)

8. Carlsson, S. Advancing Information Systems Evaluation (Research): A Critical Realist Approach [Электронный ресурс]. — URL: [http://www.imamu.edu.sa/Scientific\\_selections/files/DocLib/issue2-art3-carlsson.pdf](http://www.imamu.edu.sa/Scientific_selections/files/DocLib/issue2-art3-carlsson.pdf) (дата обращения : 06.03.2010 г.).

**ФИГУРА Александр Олегович**, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: [anamorphy@mail.ru](mailto:anamorphy@mail.ru)

Статья поступила в редакцию 03.06.2011 г.

© А. О. Фигура

УДК 130.2

**Р. А. ФИНК**

Омский государственный  
технический университет

## НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ КУЛЬТУРЫ

**В статье рассматривается взаимосвязь национальной культуры и национальной идеи и раскрывается роль национальной идеи в сохранении национального самоопределения общества. В статье также показана взаимосвязь национальной и этнических культур общества. Большое значение уделяется национальному символу как носителю национальной культуры.**

**Ключевые слова:** культура этническая и национальная, национальная идея, национальный символ.

Национальная идея — это не только цель народа и его идеология, но и его идеальное представление о себе. А такое представление нуждается в осмыслении своих «корней». У национальной идеи как формы самосознания общества есть острая потребность в вы-

страивании понимания целостности народа. Поэтому национальная идея постоянно обращается к национальной культуре. И чтобы понять основание национальной идеи, необходимо понять ее укорененность в национальной культуре.

В определенной мере можно говорить о том, что национальная культура, с одной стороны, обязана своим существованием многовековой истории развития народа, но с другой — «национальной» она становится благодаря изменениям, происходившим в обществе в процессе формирования нации, т.е. при переходе от досовременности к современности. Культура становится национальной не только в плоском процессе ее унификации, но и тогда, когда, утрачивая основные черты этнической культуры (главным образом, деление на «свое и чужое»), обретает соционормативную структуру. Национальная культура включает наряду с традиционно-бытовой, профессиональной и обыденной также специализированные области культуры. А так как нация охватывает общество, а общество имеет стратификацию и социальную структуру, то понятие национальной культуры охватывает субкультуры всех больших социальных групп, в том числе и этнических. Этнические культуры входят в состав национальной культуры.

Соционормативная структура национальной культуры, выдвигая патриотизм в качестве нового основания социального единства, регулирует социальную структуру общества. Патриотизм, национализм и любовь к Родине — однопорядковые в рамках национальной культуры социальные феномены, составляющие основу нормативных отношений в обществе, в различных его формах и исторических проявлениях. Ценностно-нормативное содержание национальной культуры, упорядоченное соционормативной структурой, продуцирует национальные символы в качестве основного средства своего выражения. Основной задачей национального символа является эмоциональное побуждение членов общества к значимому для существования нации поведению.

Эмоциональная значимость национальных символов становится возможной из-за обращения национальной культуры к своим этническим и историческим основам. Исторические параллели, часто присутствующие в национальных символах, — это закономерное отражение механизма их продуцирования.

Национальные символы — это легкодоступные восприятию носители основных ценностей и норм национальной культуры. Помимо мотивирующей функции они несут и воспитательную. Передавая, например, образец героического поведения, они указывают на рамки (вектор) выбора между личными и общественными интересами. Или же, в качестве образа исторической личности, задают идеал личности каждого человека, складываемый из целого ряда ее ценностных характеристик. Национальным символом могут быть выражены даже самые абстрактные ценности, нормы и идеалы национальной культуры. Начиная от идеи государства, передаваемой государственной символикой, и заканчивая идеей Родины, передаваемой, например, в монументальной скульптуре, живописи, песнях и т.д.

Национальная идея сама по себе является абстракцией. Она не может быть однозначно редуцирована ни к одному из аспектов нации. В ней, как форме национального самосознания, заключены значимые для существования и воспроизводства нации ценности, нормы, идеалы и цели. Все они, взятые по отдельности, могут даже находиться в противоречии друг к другу. В частности ценности «сильного государства» часто вступают в противоречие с нормами гуманистического отношения к человеку в рамках выбора средств достижения процветания общества

в целом. Отношения между указанными составляющими национальной идеи по сути диалектические, а национальная идея является системой, в рамках которой эти противоречия решаются. Национальный символ — это мера, отделяющая уровень национального значения смысла, содержащихся в национальной идее, ценностей, норм, идеалов и целей, от не национального.

Вернемся к тому, что источником национального символа является национальная культура, использующая его как средство выражения собственных ценностей и норм. Национальная идея играет существенную роль в сохранении национальной культуры. Используя национальный символ в качестве основного средства трансляции своего содержания, она, не имея достаточного потенциала для продуцирования национальной культуры как таковой, инициирует продуцирование национальных символов в ней. Они, в свою очередь, «консервируют», прежде всего, те ценности и нормы культуры, которые связаны с обоснованием национального единства общества. Таким образом, национальная идея не «творит» национальную культуру, но удерживает ее на уровне национальной.

Первое осознание специфических черт русского народа было предпринято достаточно рано — в религиозной идеологии XV века, которая была тесно связана с монастырской жизнью. Именно в монастырской среде, благодаря старцу Филофею, была предложена первая идеологическая концепция, выражающая русское самосознание: «Москва — третий Рим». Религиозное происхождение данной концепции обусловлено несколькими источниками: эсхатологическими настроениями конца XV века; осознанием своей преемственности византийской традиции; историко-философским восприятием исторического предания и представлением о власти как о продолжении Промысла Божия.

В XVI веке из этой концепции органически вышло представление об особой миссии русского народа и его универсальном всемирном значении. В основе такого представления лежит идея святой Руси, которую можно по праву считать предвестницей Русской идеи, в ее национальном измерении. Идея святой Руси представляет собой проявление народного самосознания зарождающейся нации. Первым открытым проявлением самосознания русского народа, было противостояние старообрядцев официальной идеологии, но и принявшим церковную реформу нельзя отказать в наличии самосознания. Раскол свидетельствует о наличии двух взглядов на миссию святой Руси в эсхатологическом контексте истории. Основа старообрядчества лежит в натуралистическом сращении естественной истории и духовной. По сути, в старообрядчестве сфокусировано представление о святой Руси, как уже воплощенной действительности, а в Православии — только лишь как об идеале.

С наступлением эпохи Петра I совершается перелом в церковном сознании, который лишь обозначил распад традиционного мировоззрения. Политика, проводимая Петром I в XVII в., способствовала формированию в России XVIII в. новой интеллигенции, с секуляризованным сознанием. Именно внутри такой интеллигенции разрушается мессианский идеал святой Руси, на смену которому приходит идеал Великой России. На представлении о величии России не мог не сказаться русский гуманизм. Специфика русского гуманизма — в приоритете морали над разумом, потому он пошел не по рациональному, а по этическому пути, и верность Родине в нем это так

же моральная ценность. Идеологические искания в России XVIII века были секуляризованным, но они не были антиклирикальны. Именно в XVIII веке зарождается религиозная философия. На новый теоретический уровень русский гуманизм, во всей его специфике, был поднят в XIX веке Н.М. Карамзиным, который в своих трудах старался показать не просто хронологию событий, а осмыслил историю в качестве школы морального воспитания народа [1, с. 14]. Утверждение морали в качестве основы народного единства и смысла истории очень близко идеи «духа нации», свойственной немецкому романтизму. Н. М. Карамзин был сторонником идеи священного характера власти, но церковный пафос заменен у него эстетической моралью гуманизма, а сакральный характер истории переосмысливается в русле исторического оптимизма. Именно Н. М. Карамзина некоторые исследователи русской идеи считают ее предтечей, связывая с его именем начало морально-историософской и географической составляющей данной идеи [1, с. 14 – 15]

В XIX в. национальное самосознание русского народа было поднято на новый уровень отечественной войной 1812 года. В XIX в. очень много русских людей приняло непосредственное участие в продвижении русской армии на Запад. Именно эта «Освободительная война» дала толчок характерному для XIX в. политическому и культурному подъему. Именно интеграция российской политики в политику Европы, обусловили обращение к новому для России понятию «нация», которое подменило собой прежний принцип легитимации власти в Европе, но не в России [2, с. 22 – 24], где оно использовалось преимущественно для описания самобытности и целостности населения империи.

В XIX в. тема русской самобытности постепенно приобретает стремление раскрыть «русскую идею», «русские начала». В этот век в творчестве русских мыслителей продолжается традиция оценки России через ее историю. Наиболее яркими идеями такого толка являются идеи П. Я. Чаадаева. Суждения П. Я. Чаадаева о России весьма противоречивы, но в них можно однозначно отметить две идеи: Россия самой историей и своим добровольным выбором поставлена вне объективного прогресса, что, несомненно, является крайне негативным фактором, обуславливающим ее отсталость. Но в таком исключении есть и положительная сторона, т.к., находясь вне исторического развития Европы, Россия способна стать той силой, которая сможет исправить путь Европы, ведущий последнюю к гибели. Противоборство между идеями славянофильства и западничества определило ход национального самосознания русской интеллигенции. Искания, как славянофилов, так и западников, были путем самопознания русскими своей русскости, своих отличий. Оба эти направления тесно связаны как с историософией, так и с ее мессианством, исконно присущими русской самопознающей рефлексии. Обоснованно и справедливо замечание А. В. Гулыги, что «русская идея возникла как преодоление односторонности западников и славянофилов, синтез двух позиций в единую теорию мировой культуры» [1, с. 18].

Особо важно для понимания русской идеи понятие «соборности», которое объединяет в себе центральную антиномию русского характера, подчеркиваемую многими исследователями [1, с. 20], единство личного и общественного («роевого начала»). О соборности, ее сущности, проблемных и спорных моментах, ее складывании и роли в русской философии в

целом сказано очень много, и каждый знакомый с русской философией имеет об этом свое представление, а потому не стоит на этом останавливаться подробно.

Необходимо отметить два главных для концепции национальной идеи как идентичности аспекта соборности. Она вскрывает собой основное стремление человека: обрести общественное окружение; пребывать в нем, сохраняя при этом свою личность, дополняя своей личностью собор. Личность нуждается в обществе для собственной самореализации и полного раскрытия. Другая сторона соборности, понятие «собора», также тесно связано с понятием «личности» и сущностью общества, которое не может составлять коллектив индивидуальностей, а есть совместное бытие личностей.

Второй аспект соборности важен для построения современной национальной идеи России. Данное понятие отрицает иерархию внутри общности, не признает элитарности членов общности по отношению к «другим», соборность характеризуется своей открытостью. Она подлинно демократична и при этом лишена либерального индивидуализма, как личного, так и коллективного. Соборность дает шанс восхождения к человечеству с сохранением человечности. Понятие «личности» содержит в себе два важных аспекта, отличающих человеческое бытие: обладание ценностями и собственную ответственность. Именно эти два аспекта залог успеха соборности и построенной на ней русской идеи.

Уже в первой своей формулировке, данной Ф. М. Достоевским, русская идея несла нагрузку идеи объединяющей национальные идеи европейских наций и тем самым возвышающейся над ними [3, с. 37]. Выполнение этой задачи возможно лишь на основе соборности, призванной преобразить человека и человечество, с этим положением согласны все авторы русской идеи. Чтобы понять ее, нужно раскрыть главный узел русской идеи — связь трех ее важнейших предпосылок: эсхатологии, мессианской идеи и гуманизма. В.С. Соловьёв, первым давший законченный и целостный анализ русской идеи, придал понятию «соборность» религиозно-философский статус, рассмотрев его через понятие «положительного всеединства», выражающего себя в красоте [4, с. 396]. Но красота — лишь принцип. Есть и реальная сила, способная соединять личности не отрицая их — это любовь. Любовь преодолевает эгоизм, который присущ не личности, а индивидуальности. Она, начинаясь, по В. С. Соловьёву, в отношениях пары, переносится на других людей и может быть перенесена на мир в целом.

Внутренним содержанием и полнотой русскую идею наполнил В. В. Розанов, его стремлением было возрождение любви к Родине, которая предстает у него матерью, нуждающейся в заботе. В. В. Розанов предчувствовал, а затем и пережил события начала XX века, которые Н. А. Бердяев назвал «малым Апокалипсисом». В его предчувствии есть также видение последующего возможного возрождения России, которое, однако, не предопределено [5, с. 4]. Есть у В. В. Розанова опасение того, что Россия может больше не возродиться. И есть точное видение того, что новая Россия уже не будет прежней, хотя без принятия прежней не будет и новой.

#### Библиографический список

1. Гулыга, А. В. Русская идея и ее творцы [Текст] / А. В. Гулыга. — М.: Изд-во Эксмо, 2003. — 446 с.

2. Биллингтон, Д. Россия в поисках себя [Текст] / Д. Биллингтон ; пер. с англ. Н. Н. Балашова. — М. : РОССПЭН, 2005. — 220 с.
3. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 18. [Текст] / Ф. М. Достоевский ; Редкол. : В. Г. Базанов (гл. ред.) и др. — Л. : Ленингр. отд-ние АН СССР, 1978 — 372 с.
4. Соловьёв, В. С. Сочинения в двух томах. В 2 т. Т. 2. [Текст] / В. С. Соловьёв. — М. : Правда, 1989. — 720 с.
5. Розанов, В. Опавшие листья [Текст] / В. Розанов. — М. : Современник, 1992. — 541 с.

**ФИНК Рудольф Александрович**, старший преподаватель кафедры «Философия и социальные коммуникации».

Адрес для переписки: fink\_ra@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24.11.2011 г.

© Р. А. Финк

УДК 130.2

**Р. А. ФИНК**

Омский государственный  
технический университет

## К ВОПРОСУ О ВЫРАЖЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ В НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕЕ

Статья посвящена проблеме формирования представлений общества о своей самобытности, которая понимается как проблема национального самоопределения. Национальное самоопределение рассматривается как переход от осознания народом своих специфических черт к артикуляции основных черт нации. Анализ национального самоопределения дополнен анализом национального самосознания народа.

**Ключевые слова:** национальное самоопределение, национальное самосознание, национальная идея.

Суть процесса самоопределения состоит в актах выявления и утверждения самобытной позиции в проблемных ситуациях, когда народ оказывается перед необходимостью альтернативного выбора и должен принимать аксиологические или прагматические решения. Результат самоопределения — выход народа на цели, направления и способы активности, адекватные его национальным особенностям, и на формирование духовной самооценки, способности через целеполагание самобытно и самостоятельно реализовать свое природное и космическое предназначение. Самоопределение нации — это процесс и результат выбора народом своей позиции, целей и средств самосуществования в конкретных исторических обстоятельствах; основной механизм обретения и проявления нацией свободы, через обоснование своей самобытности.

Концептуальная схема самоопределения — движение в четырех смысловых пространствах: ситуативном, социальном, культурном и аксиологическом. Поиск оснований для решений в проблемной ситуации в зависимости от типа самоопределения может разворачиваться: как ситуативное поведение, направляемое обстоятельствами (ситуативное пространство); как социальное действие, детерминированное локальной целью (социальное пространство); как рефлексия собственной деятельности и придание ей статуса «дела», вписываемого в некоторую культурную традицию (культурное пространство); как рефлексия бытия и движение в вечных ценностях и вопросах (аксиологическое пространство).

Основным механизмом складывания нации является интеграция субстанциональных, коммуникационных и коммуникативных источников национального единства. К субстанциональным источникам мы относим общую территорию, общую продолжительную историю, воспринимаемую как судьбу народа, а также этнос с его этосом, или же этносы с их этосами. К коммуникационным — экономические (хозяйственные) связи, дорожные, телефонные и телеграфные сети, важное значение здесь также имеет наличие регулярной армии с всеобщей воинской обязанностью. К коммуникативным — язык, с его символической составляющей, а также мифологизированные исторические предания, и общее миропонимание.

Важно отметить, что субстанциональные источники формирования нации существуют в развитом обществе и до того как начинается процесс складывания нации, что косвенно указывает на существование некоего дополнительного фактора, который не является сам по себе причиной, но выполняет роль катализатора. Так, например, Н.А. Бердяев в работе «Судьба России» отмечает: «Природа национальности неопределима ни по каким рационально условным признакам. Ни раса, ни территория, ни язык, ни религия не являются признаками, определяющими национальность, хотя все они играют ту или иную роль в ее определении. Национальность — ...формируется в результате сложного смешения рас и племен, многих перераспределений земель, с которыми она связывает свою судьбу в ходе духовно-культурного

процесса, созидающего ее неповторимый духовный лик. И в результате всех исторических и психологических исследований *остается неразложимый и неуловимый остаток, в котором заключается вся тайна национальной индивидуальности. Национальность — таинственна, мистична, иррациональна...* (Курсив мой. — **Р. Ф.**)» [1].

Однако поиск такого фактора («неуловимого остатка») теряет смысл, если посмотреть на коммуникативные и коммуникативные источники складывания нации как на такой катализатор. Именно они заставляют субнациональные источники действовать согласованно и приводят к оформлению преднациональной общности в нацию.

С момента же оформления нации в отдельную целостность сами условия становятся частью этой целостности наряду с причинами, вследствие чего происходит дальнейшее развитие нации. Это объясняет, почему после оформления некой общности людей в нацию не происходит остановка развития общности, а, наоборот, возрастает его интенсивность.

Первым шагом в национальном самоопределении общества является осознание народом своих специфических черт, что соответствует латентной, преднациональной, стадии формирования нации и исторически совпадает с ее государственным оформлением. Важно отметить, что эта стадия хотя и является необходимой для становления нации, но не всегда приводит к ее формированию. Основным носителем такого самосознания можно считать интеллигенцию, прибегающую к специфическому осмыслению истории, в которой ищут причины и подтверждение народного своеобразия.

С обмирщением общественной жизни, которое начинается в Новое время и наиболее полно выражается в эпоху Просвещения, секуляризации народного самосознания не происходит. Эпоха Просвещения с ее рационалистическим оптимизмом накладывает существенный отпечаток на национальное самосознание всех народов, с этого времени начинаются попытки рационального познания того, что до этого воспринималось как самоочевидное.

Есть две основные причины окончательного, артикулированного, оформления национального самосознания, а соответственно и перехода процесса формирования нации из латентной (преднациональной) фазы в актуальную (национальную) — это буржуазные революции и оборонительные войны. Обе эти причины приводят к необходимости реального сплочения народа для решения конкретных и значимых задач. Настоящее артикулированное оформление национальной идеи происходит в художественной литературе. Примером тому может служить романтическая немецкая литература, или же русская литература XIX века, патриотический подъем которой связан с победой в Отечественной войне и победоносным шествием по Европе [2]. Оформление национальной идеи очень тесно связано со становлением литературного языка. Очень интересная параллель наблюдается между Россией того времени и сегодняшней в одном немаловажном для становления нации споре. Язык является главным хранителем и транслятором проводников национального взаимодействия — символов, в том числе и национальных, а этимологические связи этих символов значительно расширяют их ассоциативный ряд, органически вписывая национальные символы в общекультурный лейтмотив народа. Создание литературного, т.е. универсального для всех частей народа, языка служит не просто универсализации письменности, но делает

возможным всенародное, т.е. национальное, общение. Артикуляция национальной идеи по праву считается завершающим этапом оформления нации, дальнейшее ее развитие напрямую связано с рефлексией национальной идеи и включения ее в систему воспитания.

Такое ее включение происходит двумя основными способами, которые тесно связаны друг с другом и проявляются в деятельности общества. Один из них — это национально-патриотическое воспитание, которое часто целенаправленно включается в образовательный процесс. Согласимся с С. В. Савеловой, что, согласно концепции самоопределения, «Образование становится той сферой, в которой создаются прецеденты и образцы самоопределения. Концепция самоопределения по-новому ставит вопрос об «объекте» образования. Им не может выступать... личность,.. а лишь образовательный материал (предметы, явления, символы, модели, ситуации, ценности, деятельность...), в процессе выбора, исследования и преобразования которого происходит самоопределение и саморазвитие субъекта образования...» [3].

Второй связан с идеологической пропагандой, проводимой например в СМИ. Важным моментом для второго способа является наличие в государстве парламента или других представительских органов, т.к. именно в них, а не в исполнительной власти, происходит наиболее частое апеллирование к национальной идее. Это связано с объективным характером национальной идеи, как проявления объективных национальных интересов, а не субъективных интересов элит.

С момента артикуляции национальной идеи, и соответствующего этому оформления нации, можно говорить о закреплении национальных символов и их дальнейшей рефлексии. Проявляется это в том, что задача осознания национальной идеи открыто ставится в обществе и ее решения выносятся на общественное обсуждение, само это обсуждение имеет большое значение для окончательного оформления нации, т.к., с одной стороны, раскрывает национальные символы, а с другой — определяет их отношения. Примером такого обсуждения в России служит, конечно же, спор славянофилов и западников, который в контексте данной диссертации должен быть воспринят как завершающий этап самоопределения русской нации и, соответственно, перехода к самосознанию русских.

После актуализации существования нации, завершающей этап самоопределения народа, можно говорить о переходе от национальному самоопределению к национальному самосознанию, что собственно и выражается в одобрении или неодобрении даваемых в публичных дискуссиях оценок нации и значимых для нее событий. На этапе латентного существования нации национальная идея может быть определена как выражаемая комплексом спланированных принципов, ценностей, целей и специфических правил, и заключенная в проводниках взаимодействия людей, система символических представлений нации о себе, которая является одним из источников формирования нации. На этапе самоактивизации процессов оформления нации национальная идея расширяет спектр решаемых ею задач. Сохраняя всю полноту задач самоопределения нации, связанных с системой оценок других народов и самооценок, позволяющих ей определить свое «место в мире» и свою специфику, национальная идея позволяет выработать механизмы и формы самоутверждения нации «в мире» и самозащиты нации от воспринимаемых ею как

негативных претензий, например, геополитических претензий конкурирующих с ней наций.

Самосознание можно понимать как установление внутренних ограничений на собственную деятельность, как расширение границ собственных возможностей, направленных на реализацию замыслов, осуществляемых в рамках принятых ограничений. Саморазвитие обусловлено осознанием несовпадения идеального и реального, борьбой мотивов, преодолением недостатков через организацию деятельности и поведения. В национальной идее нация познает себя и формирует систему представлений о себе, оценивает эту систему со стороны. Очень часто в художественной литературе для этого предпринимается попытка посмотреть на себя глазами другого народа (олицетворенного в образе иностранца). Такой «внешний» взгляд иностранца иногда можно наблюдать и у героя соотечественника, например, в «Путешествии из Петербурга в Москву», та же цель преследуется при использовании иного по форме, но того же по содержанию приема, когда в роли иностранца выступает представитель рефлексирющей нации, который путешествует по другим странам.

Наиболее адекватно национальное самосознание отражается в национальной философии, определяющей теоретические границы самоопределения и представляющей последнее в особой методологической рефлексии горизонтов и перспектив ситуации самосознания — саморефлексии национальной специфики, как способности к существованию в заданных миром условиях. Такая саморефлексия направлена на наблюдение внутреннего опыта, деятельности и способов ее проявления, через осознание собственных содержаний. При этом национальная специфика может схватываться как в логической (через сопоставление представлений нации о себе), так и в трансцендентальной (через установление связи представлений с возможностью или невозможность их познать) рефлексиях.

На современном этапе развития обществ проблема их национального самоопределения находит свое отражение в национальной идее, как условия и форме идентификации символических проводников

национального взаимодействия. Национальная идея в таком рассмотрении — сжатое выражение идентичностей, что определяет особый статус национальной идеи среди остальных характеристик нации. Она является системообразующим свойством по отношению к нации. Ее основная задача сводится к двум функциям: внешней, которая заключается в кратком представлении нации, и внутренней, которая состоит в самоопределении и самосохранении нации как общности людей.

Будучи средоточием значимых для национального самосознания смыслов, национальная идея выступает как метафорическое описание основных сторон нации, тем самым отвечая на вопрос: что такое нация? Символическая природа национальной идеи дает возможность ответить на этот вопрос краткими и понятными большинству формулами-лозунгами, например, «Москва — третий Рим» или «Кровь и почва». Обращение же индивида к национальной идее способствует переносу индивидом характеристик нации на себя и отождествлению с основными сторонами нации, что выражается в принятии этих сторон как своих, т.е. в определении собственной национальности.

#### Библиографический список

1. Бердяев, Н. А. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности [Текст] / Н. А. Бердяев. — М.: Сов. писатель, 1990. — 349 с.
2. Щипанов, И. Я. Отечественная война 1812 г. и ее влияние на развитие общественной мысли в России [Текст] / И. Я. Щипанов // Вопросы философии. — 1962. — № 12. — С. 74–83.
3. Савелова, С. В. Самоопределение [Текст] / С. В. Савелова // Новейший философский словарь / Сост. А. А. Грицанов. — Мн.: Изд. В.М. Скакун, 1998. — С. 593.

**ФИНК Рудольф Александрович**, старший преподаватель кафедры «Философия и социальные коммуникации».

Адрес для переписки: fink\_ra@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24.11.2011 г.

© Р. А. Финк

## Книжная полка

**Рэнд А. Романтический манифест: Философия литературы / Рэнд А.; пер. с англ. — М.: Альпина Паблишер, 2011. — 199 с. — ISBN 978-5-9614-1556-8.**

Как писательница, Айн Рэнд знала творческий процесс изнутри, как философ — она считала необходимым его осмыслить. Почему «Анна Каренина» является самым вредным произведением мировой литературы, а Виктор Гюго — величайшим писателем-романтиком? В чем цель искусства и кто его главный враг? Можно ли считать искусство «служанкой» морали и что объединяет его с романтической любовью? С бескомпромиссной честностью автор отвечает на эти и другие вопросы и прорывается через туманную дымку, традиционно окутывающую предмет искусства.

**Уотсон, Р. Файлы будущего: история следующих 50 лет / Р. Уотсон; пер. с англ. — М.: Эксмо Коммерсантъ, 2011. — 352 с. — ISBN 978-5-699-49064-6.**

Цель этой книги — открыть людям глаза на происходящее прямо сейчас и продемонстрировать несколько вариантов альтернативного будущего ближайших 50 лет. Ее автор, австралийский философ и футуролог, обходится без дешевых сенсаций, конспирологии и сценариев будущих катастроф и революций. Анализируя более 40 главных тенденций, влияющих на изменение политики, науки и техники, рынка финансовых услуг, здравоохранения, СМИ, транспорта, розничной торговли, туристического бизнеса и стиля питания, Уотсон показывает нам увлекательную, а местами — тревожную картину радикального изменения человеческой жизни в ближайшие полвека. Для широкого круга читателей.

## «ЧЕЛОВЕК ФИЛОСОФСТВУЮЩИЙ»: ПРОБЛЕМА УКОРЕНЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ В БЫТИИ ЧЕЛОВЕКА

Статья посвящена актуальной проблеме исследования способов бытия человека в мире. Автором обосновывается понятие «человек философствующий», проясняется его смысл и значение в современном духовном пространстве, утверждается укорененность философии в бытии человека, способно быть личностью, лично поступать и нести ответственность за себя.

**Ключевые слова:** «человек философствующий», экзистенция, трансценденция, современность, бытие, сознание, личность.

В своей работе «Философия как экзистенция» известный философ двадцатого столетия Н. Аббоньяно писал: «Есть смысл — это довольно древний смысл, согласно которому философия отождествляется с самим существованием человека» [1, с. 113]. Его современник К. Ясперс выразил эту мысль еще более решительно: «Мы осмелимся утверждать: философия не может не быть, пока живут люди» [2]. На сегодняшний день этот смысл оказался весьма проблематичным. Во-первых, изменилось место философии в жизни человека и человечества, а во-вторых, изменился и сам человек, его формы существования.

Зародившись в Древней Греции как «любовь к мудрости», философия исполняла роль «наставницы», направляющей человека на путь истины и добродетели. Ее почитали как мудрость — одно из величайших достоинств человека, дарованное богами. По свидетельству Платона, «философия задавала целостность ума» [3].

В средневековье ей отводилось место «служанки богословия». Но даже в этом положении она оставалась «светом естественного разума» (Фома Аквинский), хотя этот «свет» и не мог конкурировать со «светом божественным».

Свое независимое положение философия возвращает лишь в Новое время. «На протяжении с XV — XX веков развитие философии было неразрывно связано с развитием науки, сопровождая, стимулируя и поддерживая ее, она получила от нее взамен пульс перемен. «Действительно, философия заняла совершенно новое место в жизни общества и обрела новый склад, переступив порог третьей великой эпохи в истории западного мышления... Философия Нового времени стала утверждаться как независимая сила в интеллектуальной жизни. Точнее говоря, философия начала освобождаться от пут религии, дабы вступить в новый союз с наукой» [4]. Но и это положение философии в обществе и в жизни оказалось не вечным.

Своеобразие современной ситуации состоит в том, что философия как «наука наук» или «наука о высшем разуме» после сокрушительной критики со стороны иррационализма, философии жизни, экзистенциализма больше не могла о себе заявить. Как теоретическая база государственной идеологии после разрушения тоталитарных государств она так же оказалась неуместной. Появление массовой культуры, ориентированной на массовое потребление, привело

к разрушению условий воспроизводства философской мысли. Схемы, упрощающие мир, распространились на всю сферу духа, фактически «заставили» человека отказаться от его фундаментального устремления: поиска своего места в мире и извлечение смысла бытия. Человек, по словам Г. Марселя, становится для самого себя «вопросом без ответа»<sup>1</sup>. Этот поиск имеет прямое отношение к тому, остается ли человек «человеком философствующим» или это всего лишь его историческая форма проявления, место которой в прошлом.

Понятие «человек философствующий» может быть вполне поставлено в ряд с такими понятиями, как «человек разумный» (*homo sapiens*), «человек играющий» (*homo ludens*), «человек символический» (*homo symbolie*), «человек деятельный» (*homo faber*) и т. П. Если перечисленные сентенции давно заняли свое прочное место среди философских, то «человек философствующий» нуждается в обосновании. Понимание человека как имеющего в своей основе отношение к философскому мыслетворчеству присутствует в работах экзистенциалистов: С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя, В. Дильтея, а также М. Хайдеггера, Г. Зиммеля, Н. Аббоньяно и других, которых прежде всего интересовало личностное экзистенциальное «я» мыслителя. Такие философы, как М. М. Бахтин, В. С. Библер, А. В. Лукьянов, В. Пятигорский, М. К. Мамардашвили, В. Д. Губин, рассматривали исходные основания феномена мыслителя и духовную активность человека в целом. Г. В. Зиммель поставил вопрос об онтологическом статусе мыслителя. У М. Хайдеггера философствующий человек — это особое бытие, «спрашивающее о своем бытии». У С. Вильдинова исследовал роль самого философа в собственном произведении, и обосновал категорию «Я концепции»<sup>2</sup>. Несмотря на то, что вопрос, «является ли человек человеком философствующим», так или иначе освещается в творчестве перечисленных мыслителей, однако остается не ясным, является ли этот способ бытия человека фундаментальным.

Связь философии и человека, безусловно, имеет глубинный характер, поскольку «корни ее (философии — Н. З.) совершенно явно уходят в тот способ, каким человек случается и существует в мире в качестве человека» [5]. Но что значит быть в качестве человека? Дело в том, что человек от природы не рождается человеком, ему еще самому предстоит сделать

себя человеком. Человеку природа не дала всего необходимого, чтобы выжить, человек не определен какой-либо постоянной, генетически заложенной в нем деятельностью. Нет заданных форм человеческого поведения, чтобы жить в качестве человека. Все это человек должен создать себе сам. «Если природа человека и «не ущербна», то, во всяком случае, «парадоксальна». Выступая первым его условием жизни, она, тем не менее, не представляет ему как раз тех оснований, без которых эта жизнь — как человеческая жизнь — пустой звук. Природа, таким образом, теряет объективную самодостаточность, обращается лишь в необходимую предпосылку общественного бытия... Для жизни в качестве человека мало быть рожденным человеком, надо еще представлять собой нечто, иметь определенный уровень личного развития, достигаемый не столько благодаря биологической адаптации (без чего, разумеется, не обойтись), сколько, наоборот, благодаря прорыву человеком блокады инстинктивных уз животного бытия» [6]. Иными словами, все внешние обстоятельства человеческой жизни: одежда, профессия, религиозная, политическая, профессиональная принадлежность, интеллект — все то, что, казалось бы, обеспечивает прорыв блокады инстинктивных уз животного бытия, еще не гарантирует нам человеческое в нас. Но что в таком случае свидетельствует о человеческом в человеке? Попытка ответить на этот и подобные вопросы составили внутренний импульс классического философствования. Первые рациональные попытки прояснить «человеческое в человеке» были у древнегреческих философов. Древние греки, впервые испытавшие и впервые рационально выразившие бытие, обнаружили «человеческое в человеке» как то, что «вырывает» человека из природного детерминизма, открывая ему новую свободу. Сократ открывает человеческую реальность, где человек не тождественен самому себе. «Прежде всего, благо, ум, истина, красота — эти предметы живут стремлением человека к человеческому. Если с истиной или красотой что — то и выживет, то это что — то называется человеком» [7, с. 51]. Платон же истинный «мир человеческий» выносит из человека, помещая его в Гиперуранию — особое место — «божественную, себестождественную, универсальную, упорядоченную сферу идей». «Поддунный мир» человеческой субъективности превращается Платоном (и не только Платоном) в нечто божественное, в себестождественную, универсально упорядоченную сферу идей. Например, ум и красота — не могут не быть, то есть не могут зависеть от случайности того, состоялся человек или не состоялся<sup>3</sup>. По Платону, человек может состояться, только тогда, когда он вспомнит мир идей, сможет «увидеть и узнать свет знания, перерожденный в наших головах божественными идеями»<sup>3</sup>. Однако человек может и не обратиться к миру идей как высшей истине. «Когда человек живет по человеку, то есть живет сам по себе, он подобен дьяволу. Для того, чтобы в человеке появилось не дьявольское, а что-то человеческое, нужен Бог. А Бог — это все то, чем существует совесть» [7, с. 52 — 53].

Средневековая мысль увидела «человеческое в человеке» как «божественный дар» — душу человека. Человек всегда находится перед выбором: следовать человеческому или божественному в себе. Требовалось особое мужество, чтобы быть с Христом вопреки любым соблазнам. Истинный выбор — это выбор не по принуждению, а выбор, исходящий из внутренней веры. «На том стою и не могу иначе» — говорил Лютер, выражая принцип существования человека.

Философия Нового времени «человеческое в человеке» понимает уже как воспроизводимые в нашем сознании социальные связи, которые воспроизводятся с «естественной» необходимостью. Однако вопрос о том, что позволяет различать нам идеалы и идолы, истину и кажимость, остается не решенным. Эпоха Нового времени — эпоха Просвещения — видит человеческое в человеке как то, что привносит в человека общество (образование, культура). Обществу отводилась роль воспитателя (М. Монтень). Общество выступало законодателем моральных норм (Ж.-Ж. Руссо). Однако уже И. Кант, пытаясь ответить на вопрос «Что такое человек», говорит «о человеческом в человеке» как о некоей тайне. «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [8]. Однако же «человек как тайна» не мог удовлетворить философов, стремящихся к познанию, и поиск объяснения «человеческого в человеке» продолжался.

Понять человека из общественных отношений попытался К. Маркс. Для него и его последователей человек может быть в качестве человека благодаря обществу, так как «человек есть совокупность общественных отношений» (К. Маркс).

В результате, человеческое было отождествлено с социальным, а человек стал «слепком» с «социального целого». Однако ни одно общество, даже самое гуманное, не может дать гарантии, что его члены будут очень «человечными». В XX веке общество и само оказалось далеко не всегда «человечным». Тоталитарный фашистский, сталинский режим, хунта Пиночета и т.п. привели к разочарованию в общественных идеалах. Стало ясно, что даже общество может быть «аморальным». Это обстоятельство еще более усугубило потерянность человека в мире, что привело к послевоенной депрессии, охватившей весь западный мир. Открытие бессознательного в человеке, инстинктивного, поставило его в один ряд с животным. Если бессознательное определяет наше «я», тогда как может общество что-то изменить в человеке, заставить быть человеком, быть нравственным?

Одним из направлений исследований «человеческого в человеке» стал экзистенциализм. Экзистенциалисты увидели, что «человеческое в человеке» — это способность к экзистированию. Попробуем прояснить, что означает эта особая способность, присущая только человеку. «Сущее, — пишет Хайдеггер, — существующее способом экзистенции — это человек. Только человек экзистирует. Скала существует, но она не экзистирует. Дерево существует, но оно не экзистирует. Лошадь существует, но она не экзистирует. Ангел существует, но он не экзистирует. Бог существует, но он не экзистирует. Предположение «только человек экзистирует» никоим образом не значит, что только человек оказывается действительно сущим, а все прочее сущее недействительно и только кажимость или человеческое предствление. Предложение «человек экзистирует» означает: человек есть то сущее, чье бытие отмечено открытым стоянием внутри непотаенности бытия» [9, с. 153]. Что имел в виду М. Хайдеггер под «открытым стоянием внутри непотаенности бытия»? «Осведомленность о бытии (осененность бытием) есть тип человеческого отклика на то, на что способно откликнуться только человеческое существо. Однако осведомленность о бытии не является необходимой для выживания или удовлетворения жизни, она обладает таким духовным качеством, которое,



добавляясь к разуму, вводит особое измерение в наш опыт. Осененность бытием не похожа на веру в Бога. Поскольку бытие не есть некая высшая ценность, оно не обладает какой-либо степенью добра, любви, справедливости и т.п. Не имеет смысла вера в бытие или в его конечный триумф. Не имеет смысла искать союза с ним, как верующий или мистик ищет союза с Богом. Его нельзя достичь молитвой или послушанием. Мы можем быть открыты бытию, но оно не ищет и не ожидает открытия. Осененность бытием создает другой порядок и другое качество жизни, отличные от религиозной веры или научного понимания. Достижение этой осененности есть специфически философская пронизательность» [10]. Иными словами, Хайдеггер пишет, что осененность человека бытием — это то, что выделяет его как сущее среди других сущих, так как задает ему особую размерность бытия — открытие внутри непотаенности, которое свидетельствует человеку о неотвратимой связи с бытием. Человек — это существо, которое связано с бытием, и поэтому он может вопрошать о бытии. Но что вынуждает человека задаваться вопросом о своем бытии?

М. Хайдеггер пишет: «Что такое сама эта связь?.. Является ли человек человеком и «имеет» потом еще сверх того отношение к бытию? Или принадлежность к бытию составляет все существо человека? Если да, то что «есть» человек по своему существу, либо уже существо человека происходит из этой привязанности к бытию?» [9, с. 153].

«Человеком правит принадлежность бытию, поскольку оно ему вверено. А бытие? Помыслим о бытии в изначальном смысле, бытие не дано человеку... Бытие присутствует и является только в той мере, в какой оно приступает к притязаниям к человеку, ибо только человек, будучи открытым бытию, позволяет бытию приблизиться к себе его присутствием... Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг другу. В первую очередь, благодаря этой принадлежности ... человек и бытие приняли свои сущностные определения, при помощи которых они метафизически понимаются философией» [11, с. 72–74]. Эта взаимопринадлежность, по Хайдеггеру, бытия и человека и задает человека как особое сущее среди всего сущего, которое не может не откликнуться на «зов бытия», и только тогда «исполниться» — быть в качестве человека. Вот это событие, где открывается доступ к иному видению, где «несокрываемость бытия» выходит из «непотаенности» и человек оказывается способным «преодолеть свою конечность и мочь обладать сверхчеловеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме и абсолютной власти» [12], Хайдеггер называл «стоянием в просвете бытия». Иными словами, человек оказывается «философствующим» человеком, так как укорененность философствования в человеческом бытии определяется особой способностью человека откликнуться на «зов бытия» и не только откликнуться, но и «стоять в просвете бытия», обретать новое видение — понимание мира и себя. Это обретение, возможно, состояние экзистирования.

«То, что человек экзистирует, является присущим ему способом существования, означает, что он формируется не как бытие, а как отношение с бытием и возможность этого отношения. Сущностная проблематичность, в силу которой, чем бы он ни был, или чему бы он ни подвергался, или что бы он ни предпринимал, включает в себя вопрос, поиск, риск и необходимость, обнаруживает, что бытие человека — это лишь возможность быть» [1, с. 37–39].

Таким образом, экзистенция — это конкретное понимание человеком своей изначальной природы, того, что он является для самого себя проблемой, это и определяет его природу и судьбу в качестве человека.

На сегодня ситуация такова, что человек утратил понимание своей изначальной природы. Он больше не озадачен поиском человеческого в себе. Сегодня человек — профессионал, политик, ученый, интеллект, кем бы он ни был, он может вполне «достойно» жить, не «вопрошая о человеческом в себе», просто следуя предложенным обществом определенным стандартам жизни, идеологическим и поведенческим клише. Но в том-то и дело, что в этой ситуации человек в качестве человека перестает быть, так как отпадает необходимость в экзистенциальных, онтологических основах человеческого существования, а следовательно, и отпадает необходимость в философствовании (трансцендировании). Человек, превращаясь в «массового человека» (Ортега-и-Гассет) больше не нуждается и в философии. Ведь философия — это всегда личностное событие.

«Философия, — пишет В. С. Швырев, — вообще возможна только как личностное событие. Философские аксиомы имеют своих «творцов», порой безымянных. Сократ не писал свои мысли, но они сохранились в веках. Сенека, задумываясь над письмами к племяннику, не предполагал, что они станут достоянием времени» [13]. Или, как писал Н. Аббоньяно: «Философия в любом случае сугубо личное дело... И потому никто не может решать за другого и брать на себя выбор и ответственность, принадлежащие по праву другому, философствование — это самое интимное и тайное, что есть в экзистенции отдельно взятого человека, для которого никакое блестящее слово, никакая великая и прекрасная истина не могут уменьшить бремя последнего решения» [1, с. 19]. Потеря себя в качестве человека — это всегда потеря себя как «живого», включенного в то, что с тобой происходит, присутствующего во всем своими чувствами и мыслями. Поэтому особенно актуальны на сегодня слова современного западного философа П. Рикера: «Человек — это тот, кто интуитивно знает, что он есть, и что этим знанием не заканчивается его путь, далее он еще должен проверить «кто он такой» [14].

#### Примечания

<sup>1</sup> Марсель, Г. Трагическая мудрость философии / Г. Марсель // Изб. работы. — М., 1995. — 215 с.

<sup>2</sup> Вильдинов, У. С. Феномен мыслителя (от разума к мудрости) : монография / У. С. Вильдинов. — Уфа : РИО. БашГУ, 2004. — С. 47.

<sup>3</sup> Платон. Соч. Т. 2 / Платон. — М., 1970. — С. 25.

#### Библиографический список

1. Аббоньяно, Н. Введение в экзистенциализм. Структура экзистенции / Н. Аббоньяно. — СПб., 1998. — 512 с.
2. Ясперс, К. Философская вера. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М., 1991. — С. 434.
3. Лосев, А. Ф. Термин «София» / А. Ф. Лосев // Мысль и жизнь. Ч. 1. — Уфа, 1993. — С. 8.
4. Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас ; пер. с англ. Т. А. Азеркович. — М., 1995. — С. 228–229.
5. Мамардашвили, М. К. Философские чтения / М. К. Мамардашвили. — СПб., 2002. — С. 8.
6. Иванов, Н. Б. Понятие культурно-исторического процесса : автореф. дис. ... канд. философ. наук / Н. Б. Иванов. — Л. : Изд-во ЛГУ им. А. А. Панова. — С. 27–28.

7. Гиренок, Ф. И. Ускользящее бытие / Ф. И. Гиренок. — М., 1994. — 220 с.
8. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Собр. соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. — М., 1965. — С. 196.
9. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. — М., 1993. — 447 с.
10. Губин, В. Д. Онтология. Проблемы бытия в современной европейской философии / В. Д. Губин. — М., 1998. — С. 15.
11. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / М. Хайдеггер. — М., 1991. — С. 72–74.
12. Финк, Е. Основные феномены человеческого бытия / Е. Финк // Проблема человека в западной философии. — М., 1988. — С. 359

13. Швырев, В. С. «Образ философии» и философская культура / В. С. Швырев // Философское сознание: драматизм обновления. — М., 1991. — С. 21.

14. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. — М., 1995. — С. 412.

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

Адрес для переписки: df\_zenec@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24.01.2012 г.

© Н. Г. Зенец

## Книжная полка

ББК 87.4/3-17

**Зайцев, Д. В. Теория и практика аргументации : учеб. пособие для вузов по направлениям 030100 «Философия» и 030200 «Политология» / Д. В. Зайцев. — М. : Форум, 2010. — 223 с. — ISBN 978-5-8199-0328-5.**

Учебное пособие представляет собой основное содержание авторского курса теории и практики аргументации, читаемого на философском факультете и факультете мировой политики МГУ им. М. В. Ломоносова. Излагаются не только основы теории, но и практические рекомендации по ведению полемики в реальных жизненных ситуациях. Каждый раздел учебного пособия снабжен соответствующими заданиями и упражнениями. Предназначено для студентов гуманитарных факультетов университетов, изучающих курс «Теория и практика аргументации», а также для всех интересующихся полемикой и желающих усовершенствовать свои знания и умения.

ББК 87/Ф56

**Философия : учеб. для вузов / В. В. Миронов [и др.] ; под общ. ред. В. В. Миронова. — М. : НОРМА : ИНФРА-М, 2011. — 911 с. — ISBN 978-5-89123-875-6.**

Учебник написан авторами, которые известны и как крупные ученые, и как педагоги, обладающие большим опытом преподавания в вузах. Фундаментальные вопросы философии рассматриваются в нем с позиций плюрализма, многообразия их интерпретаций и обоснования. Структура учебника максимально приближена к курсу философии, читаемому в большинстве вузов. Еще одна отличительная его черта — то, что авторы стремились учесть требования, вытекающие из присоединения России к Болонскому протоколу, нацеленному на введение единых стандартов образования в международном сообществе. Большое внимание в книге уделено осмыслению места и роли философии в современном мире, непреходящего значения ее как важнейшего элемента духовной жизни общества. Философские проблемы анализируются в тесной связи с религией, правовым сознанием, идеологией, другими формами духовно-ценностного освоения действительности. Для студентов, аспирантов и преподавателей вузов.

ББК 87/К73

**Котенко, В. П. История и философия технической реальности : учеб. пособие для вузов / В. П. Котенко. — М. : Акад. проект: Трикта, 2009. — 622 с. — ISBN 978-5-8291-1066-6. -978-5-902358-90-9.**

Работа ориентирована на программу базового курса «История и философия науки». В ней впервые осуществлен исторический и философский анализ проблем технической реальности. Рассмотрены история анализа технического универсума, теоретико-методологические основы исследования технической реальности, ее генезис, история становления и основные этапы развития. Проанализированы предпосылки, этапы становления философии технической реальности. Новое в исследовании — системологический анализ предмета, понятия и концепта философии технической реальности, основных ее структурных компонентов — философской концепции артефактов, техники и технического знания, философии сфер технологий технической реальности, технико-инженерной деятельности, а также онтологических, эпистемологических и аксиологических проблем технической реальности. Рассчитана на преподавателей, аспирантов и инновационных магистров, студентов, всех, кто интересуется современными проблемами философии технического мира.

**Кохановский, В. П. Основы философии : учебник для вузов / В. П. Кохановский. — 12-е изд. — М. : Феникс, 2011. — 308 с. — Гриф МО РФ. — ISBN 978-5-222-18676-3.**

Учебник подготовлен в соответствии с программой общих гуманитарных и социально-экономических дисциплин в системе средних специальных учебных заведений, школ, колледжей и лицеев. Простым и доступным языком в нем изложены основы философии, ее важнейшие проблемы. Рассчитан на учащихся, преподавателей средних специальных учебных заведений, студентов вузов, нуждающихся в экспресс-подготовке, а также всех приступающих к изучению философии.