

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 172.1:324

В. А. ЕВДОКИМОВ

Омская гуманитарная академия

СЕТЕВОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ГРАЖДАН И ИНСТИТУТОВ ВЛАСТИ В ПРЕДВЫБОРНОЙ КОНКУРЕНЦИИ

Автор анализирует взаимодействие граждан и институтов власти, возможности использования сетевых технологий, интерактивных видов общения в избирательной кампании. В статье исследуются функции сообщений, распространяемых в Интернете в ходе предвыборной конкуренции. Публикация может представлять интерес для широкого круга читателей, осмысляющих взаимоотношения личности и государства, процессы коммуникации в сфере политики.

Ключевые слова: орган власти, избирательная кампания, информация, диалог, функция.

Благодаря интернет-технологиям ускоряется распространение разнообразной политической информации и обмен ею. Действенность их использования отчетливо проявляется в ходе избирательных кампаний, когда достоянием публики становятся сообщения о динамических изменениях, происходящих в поведении и отношениях субъектов, деятельности институтов, об участниках соперничества, необходимые гражданам для принятия решений.

Избирательная конкуренция скоротечна, участие в предвыборной кампании требует от политиков концентрации сил и воли ради установления контакта с наибольшим числом людей и оказания влияния на их взгляды. Такую возможность предоставляют сетевые технологии. Применение их позволяет отказаться от дорогостоящей рекламы и телевизионных

сюжетов, насыщенных цитатами, которые доминировали в предвыборной борьбе в 90-е годы минувшего века, и перейти к необременительным интерактивным видам общения. В глобальной сети размещаются программы партий и претендентов на властные полномочия, материалы избирательных комиссий (сведения об избирательных участках, результатах голосования, сообщения о нарушениях, допущенных в ходе предвыборной кампании, и т. д.). Лидеры и партии не только обнаруживают в виртуальном пространстве собственные концепции, но и получают представление о предпочтениях людей на основе анализа их реакции на явления политической жизни.

Сетевые источники информации очень привлекательны и для традиционных масс-медиа. Журналисты телевидения и радио, газетчики часто черпают сооб-

щения с интернет-сайтов, которые быстро откликаются на актуальные события.

Применяя сетевые технологии, политические партии не только снижают издержки на передачу информации, но и создают благоприятные условия для рядовых участников внутрипартийной жизни. Их возможности участвовать в формировании программы избирательного объединения существенно расширяются [1]. Интернет позволяет политическим органам полнее удовлетворять информационные потребности граждан. Глобальная сеть также используется как средство диалога с журналистами; в период избирательных кампаний расширяются границы социологических исследований, идет поиск добровольцев, ведется сбор пожертвований [2, с. 69].

На финише предвыборных кампаний уместно применение сетевых технологий для распространения информации, выгодно отличающейся от привычных средств агитации. Тексты выступлений объединяют с видеоизображениями, чтобы заинтересовать молодых избирателей. Горизонты для налаживания диалога открываются и после дебатов, в которых участвуют претенденты на властные полномочия. Избиратели направляют им по социальным сетям вопросы, затрагивающие актуальные темы.

Возможности использования сетевых технологий при организации выборов как одного из значимых институтов политической системы привлекают внимание не только политических партий, но и органов власти. Успешно прошли эксперименты, связанные с переносом участков для голосования в Интернет, а с конца 90-х годов прошлого века глобальная информационная сеть стала использоваться при организации избирательной кампании в США в качестве интерактивного медиа.

На сайтах размещаются программы партий... Создаются благоприятные условия для рядовых участников внутрипартийной жизни... Достаточно ли этого, чтобы общение в виртуальной сфере могло бы оказать влияние на волеизъявление граждан? Организаторы кампаний утверждают, что в ходе общения легко выявить энтузиазм сторонников той или иной партии или кандидата, но сложнее определить, как взаимодействие в социальных сетях трансформируется в ожидаемое количество голосов избирателей, отданных конкретной партии [3]. Тем не менее, диалог, ведущийся в ходе избирательной кампании, способствует объединению людей, имеющих сходные интересы и взгляды на явления политической сферы: чаще всего члены добровольного интернет-сообщества поддерживают кого-либо из участников предстоящих выборов или, наоборот, настроены против него. Для них привлекательно то, что в отличие от традиционных масс-медиа, которые могут находиться под контролем крупных предпринимателей или органов государственной власти и отражать их позицию, глобальная информационная сеть представляет пространство, в котором происходит свободный обмен мнениями, в связи с этим выполнение задачи субъекта предвыборной конкуренции, желающего навязать кому-либо свое мнение, усложняется.

Российские политики не столь активно, как американские, взаимодействуют с избирателями в виртуальной сфере, но постепенно осознают значимость такого партнерства. По данным Всемирной газетной ассоциации (WAN-IFRA) количество интернет-пользователей в России значительно увеличилось. Ежемесячно сайт газеты «Комсомольской правды» посещают более 12 миллионов человек, тогда как аудитория одного номера этой газеты в четыре раза меньше [4].

В целом согласно данным фонда «Общественное мнение» аудитория Интернета увеличилась в России с 9,9 миллиона в 2003 году до 46,5 миллиона пользователей в месяц осенью 2010 года [5]. И хотя их количество значительно меньше числа тех жителей высокоразвитых стран, которые регулярно участвуют в обмене информацией в виртуальной сфере (в Великобритании таковых 82,5 процента, в Австралии — 80 процентов, в России — только 42,8 процента), использование интернет-ресурсов способствует и переосмыслению технологий соперничества, и формированию культуры политиков как участников предвыборной кампании [6]. Постепенно разрушаются их стереотипные представления об общении с избирателями как об улице с односторонним движением, о гражданах как о безликой, послушной, легкоуправляемой массе, которую можно без затруднений вести в заблуждение.

Субъекты политической сферы не могут не учитывать, что спрос на информацию, распространяемую в глобальной информационной сети, растет, однако большинство их относится к использованию ее возможностей как к второстепенному фактору. По всей видимости, российский менталитет еще не приучен к фундаментально-системному, диалогичному мышлению [7, с. 37]. Недооценивается важность отражения на сайтах поиска претендентов на властные полномочия путей решения проблем, возникающих при выполнении им электоральных и других задач. Большинство политических серверов отечественного производства непривлекательно для пользователя: обновление их содержания происходит нерегулярно, размещаемая на них информация не отражает оперативную реакцию лидеров на события и явления политической жизни. Кроме того, упрощен дизайн серверов, усложнена их структура, а часть сайтов и вовсе создается только на период избирательных кампаний.

С учетом особенностей использования сетевых технологий в предвыборной конкуренции можно выделить следующие функции интернет-сообщений. Во-первых, собственно *информационную*. Тексты, фото-, видео- и аудиоматериалы, рассказывающие о сборе подписей, выступлениях кандидатов перед избирателями, теледебатах и других событиях, распространяют пресс-службы органов власти, политических партий, а также масс-медиа, группы интересов, граждане. Эти данные могут быть достоверными или неточными. Среди них люди отбирают те, которые им интересны и понятны.

Во-вторых, информация, распространяемая в Интернете, выполняет *коммуникативную* функцию. Привычен обмен мнениями в ходе встреч, в которых участвуют представители избирательных объединений и работники предприятий и организаций, жители микрорайонов. Дискуссии же, проходящие в Интернете, охватывают неизмеримо большее количество людей. Сетевые технологии позволяют организаторам избирательных кампаний учитывать интересы представителей различных сегментов интернет-аудитории, готовность людей проявить гражданскую зрелость в совместных действиях. При помощи так называемых чатов в глобальной сети осуществляются массовые информационные акции, налаживается общение с известными политиками. Партии, кандидаты и их штабы, пользователи вовлекают других граждан в дискуссии, обмен разнообразной информацией, мнениями: уточняются детали программ, обновляются сведения об участниках соперничества, корректируются позиции, опровергаются неточные

сведения. Чем активнее идет обмен сообщениями о деятельности и потребностях сторон между представителями органов власти и гражданами, тем больше имеется оснований для возникновения доверия в их отношениях.

В качестве примера организации эффективных акций можно воспринимать избирательную кампанию, проведенную кандидатом в президенты США Бараком Обамой в 2008 году. Видеосюжеты, размещенные во всемирной информационной сети, оказались эффективнее, чем агитационные телевизионные материалы. Избиратели могли в виртуальном пространстве повторно выслушать кандидатов в президенты, которые ответили на критические замечания, прозвучавшие из уст конкурентов. Так, 37-минутную речь Обамы, транслировавшуюся в Интернете, наблюдали более 6,5 миллиона человек [8]. Очевидно, граждане анализировали доводы, изложенные кандидатами, чтобы отсеять зерна конструктивных предложений от плевел риторики.

В-третьих, как показала вышеназванная предвыборная кампания, на сообщения, распространяемые в Интернете, субъектами политики возлагается *организаторская* функция. Происходит мобилизация добровольцев, которые объединяются в группы, регулярно поддерживают связь друг с другом, например по телефону, и получают задания от предвыборного штаба. При сборе пожертвований в избирательный фонд эффективно не только сотрудничество с популярными социальными сетями, но и создание собственных сайтов (умелое использование возможностей Интернета позволило предвыборному штабу Обамы координировать действия единомышленников, для чего в прошлом потребовалась бы армия добровольцев).

Агитационно-идеологическую функцию выполняют материалы, нацеленные на то, чтобы побудить людей выразить положительное отношение к конкретному субъекту предвыборной деятельности, создать условия для того, чтобы избиратели разделили предлагаемые им концепции. Более того, влияние идей по расчетам политиков должно быть таким устойчивым, чтобы и по окончании выборов граждане оказывали поддержку им. Стремление добиться этого результата отражено и на серверах партий, и в блогах, т. е. на личных сайтах политиков, доступных общественному просмотру и состоящих из регулярно обновляемых записей, изображений и мультимедиа. Благодаря быстрой реакции субъектов на актуальные события политической жизни некоторые блоги стали не менее популярными, чем сетевые масс-медиа. Материалы, размещенные на личных сайтах политиков, тем интереснее, чем полнее их авторы стараются учесть уровень образования, профессиональную принадлежность, возраст читателей.

Просветительскую функцию выполняют распространяемые в Интернете законодательные акты, положения конституции, решения органов власти, избирательных комиссий, другие официальные документы, а также размышления известных экспертов, ученых об избирательной системе, избирательном праве. Эти данные способны опровергнуть недостоверные сведения и слухи, возникающие в электоральном процессе, а также повлиять на тех, кто скептически относится к участию в голосовании.

Значительная часть материалов, распространяемых в виртуальной сфере, выполняет функцию *манипуляции*. Во-первых, политики обещают осуществить многое в социально-экономической сфере, но ни партии, ни избиратели не знают наверняка,

какие замыслы реалистичны, а какие подобны воздушным замкам. Люди вынуждены верить на слово представителям предвыборных объединений. Во-вторых, ради компрометации конкурентов факты часто искажаются, используются различные формы воздействия на избирателей (приемы свидетельства, наклеивания ярлыков, сияющего обобщения, непривлекательного ракурса, «спираль умолчания»). Многие разоблачительные материалы не содержат доказательства и получают распространение только в Интернете, так как не могут быть обнародованными в традиционных масс-медиа. Часто авторами таких текстов допускается несанкционированное использование персональных данных, что ведет к нарушению гражданских свобод и прав людей.

Желая развенчать участников предвыборной кампании, интернет-пользователи способны едко высмеивать их. Этот подход бывает эффективнее, чем скрупулезный анализ программ их действий, так как у многих избирателей сформировалось устойчивое ироничное отношение к политикам. Критические материалы нередко размещаются на сайтах, названных именами дискредитируемых лидеров: повествуется и об их «интимных тайнах», и о продажности, и о возможных связях с уголовным миром.

В качестве средства манипулирования мнениями избирателей в первом десятилетии XXI века получил распространение так называемый линкбомбинг (от английского link bombing). Ему в одинаковой степени может быть свойствен как юмористический, так и провокационный характер, благодаря этому человек или организация могут быть представлены в невыгодном свете. Известна реакция поисковых систем на запросы «жалкий неудачник» и «капец стране»: в первом случае пользователь Интернетом был ознакомлен с биографией президента США Д. Буш-младшего, во втором — с официальным сайтом украинского политика Ю. Тимошенко.

Часть предвыборных материалов выполняет в виртуальной сфере важнейшую *интерпретационно-аналитическую* функцию. По всей видимости, выигрышна та избирательная кампания, в которой распространяются аналитические материалы, стимулирующие получателей к размышлениям о расстановке сил в предвыборной конкуренции, сопоставлению программ партий и кандидатов; в которой граждане вовлечены в комментирование и анализ действий и поведения участников соперничества, а также слухов, распространяемых о них в Интернете. Тем самым совершенствуются навыки избирателей, позволяющие им отделять факты от мнений, пользоваться альтернативными источниками информации, отличать журналистские тексты от материалов, относящихся к связям с общественностью или политической рекламе. Так, организаторам предвыборной кампании Обамы удалось с помощью сторонников кандидата в президенты отразить информационные атаки, начатые соперниками, вовлечь избирателей в серьезную аналитическую работу. Штаб претендента предложил им сопоставить высказывания, сделанные конкурентами в публичных выступлениях до избирательной кампании и в ходе ее, с тем чтобы определить, какие неточности ими допущены [8].

Возможности, предоставляемые глобальной информационной сетью, широко используются и традиционными масс-медиа. Они уступают электронным изданиям в оперативности реагирования на события политической жизни, их сила — в обстоятельном, выверенном анализе явлений. Чтобы выглядеть

достойно в конкуренции с информационными сайтами, традиционные масс-медиа размещают в виртуальной сфере материалы, в которых детально рассматриваются программы партий, их действия в избирательной кампании.

Разнообразные функции, выполняемые предвыборной политической информацией в Интернете, быстрота ее распространения и установления обратной связи являются притягательными для политиков, побуждают их совершенствовать формы взаимодействия с избирателями. Правда, результат, на который рассчитывают субъекты электорального процесса, не всегда достижим. Сообщения, размещенные в глобальной информационной сети, способны как привлечь внимание людей к их программам, так и содействовать угасанию интереса к избирательной кампании, если пользователи убедятся, что ее организаторы нарушают законы.

Тем не менее по мере развития информационных технологий основные проявления электорального соперничества могут во все большей степени перемещаться в пространство Интернета. Во многих предвыборных материалах, имеющих хождение в глобальной сети, представлены разнообразные позиции, обновление содержания популярных сайтов происходит регулярно. В виртуальной сфере распространены дискуссии, создаются предпосылки для формирования культуры политиков и избирателей, их доверительных отношений.

Библиографический список

1. Грачев, М. Н. Политическая коммуникация: теоретические концепции, модели, векторы развития / М. Н. Грачев. — М. : Прометей, 2004. — С. 328.

2. Соленикова, Н. В. Политический Интернет в российских избирательных кампаниях / Н. В. Соленикова // *Общественные науки и современность*. — 2007. — № 5. — С. 69–74.

3. Cone, E. Election 2008: The Internet campaign / E. Cone [Электронный ресурс]. — Режим доступа : <http://www.cioinsight.com/c/a/Trends/Election-2008-The-Internet-Campaign/> (дата обращения: 20.05.2012).

4. Белавин, П. Вчера в газете — сегодня в Интернете / П. Белавин, Т. Джоджуа // *Коммерсант*. — 2010. — № 142.

5. Интернет в России [Электронный ресурс] // Сайт Фонда «Общественное мнение». — URL: <http://bd.fom.ru/pdf> (дата обращения: 20.05.2012).

6. Internet World Stats. Usage and Population Statistics [Электронный ресурс]. — Режим доступа : www.internetworldstats.com (дата обращения: 20.05.2012).

7. Бороноев, А. О. Социогуманитарное наследие и социальная культура общества / А. О. Бороноев // *История философии, культура и мировоззрение*. — СПб. : Санкт-Петербург. филос. общ-во, 2000. — С. 37–39.

8. Miller, C.C. How Obama's Internet Campaign Changed Politics / C.C. Miller // *New York Times*. — 2008. — November 7.

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

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

Статья поступила в редакцию 01.06.2012 г.

© В. А. Евдокимов

УДК 1

В. В. НИКОЛИН

Омский государственный педагогический университет

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ РОССИИ: ПЕРСПЕКТИВА ВРЕМЕННОГО СИНТЕЗА

Проблема генезиса и развития сопряжена в истории с проблемой новации и ее передачи. Это актуально и для древнего общества, и для современной России. Для сохранения традиции целесообразнее оказывается генетическая линия эволюции, более характерная для телесности человека, а для новаций — параллельная, характерная для развития его духовности. Первая опирается на пространственную данность и наследование, а вторая — на временную. Во временной эволюции России сосуществуют четыре вектора или слоя развития культуры, которые должны быть синтезированы, и это главный культурный ресурс развития России в цивилизационной перспективе.

Ключевые слова: генетическая эволюция и пространство телесности, параллельная эволюция и временной синтез. Центр и периферия. Язычество и жизнь в природе, православная культура и вера, просвещение и поиск истины. Постчеловеческая парадигма человека и культуры.

1. Модель соединения генетической и параллельной эволюции в истории раннего общества. Древние общества представляли собой некие конгломераты разного способа организации. Общая тенденция была такова, что в эпицентре были смешанные формы, а на периферии — чистые. Смещение в центре было синтетическим, но и показывало противоре-

чивость разных типов обществ. Некоторые формы возникали только на пересечении.

Чистые прототипы, отдаленные от центра на периферию (например, общинная форма сохранялась и возвращалась с севера), были своеобразными хранителями традиции и чистоты, ибо в центре получались нечистые и смешанные, а потому неустойчивые

формы синтеза. Иного типа синтез шел на периферии, тут чистая форма пыталась на собственной почве вырастить аналог новаций, особенно успешных, возникших в центре или на другой периферии. Например, освоение металла, пока не важно, почему и где возникающее, шло на разных перифериях и в разных частях центра по-разному. Об этом различии, отражающем существенную разницу преемственности и отторжения новаций, мы имеем меньше всего данных, ибо в итоге история сохраняет лишь формы победившие, которые не всегда лучшие. Сохранение, точнее восстановление, исторического многообразия позволяет не только понять процесс, но и понять способы исправления новаций победивших.

Тут уместна аналогия с воспитанием. Если мы воспитываем идеально, как пишет Л. С. Выготский, вслед за Гегелем, то мы даем ребенку высшие Формы исторических достижений, но без тех вековых тушиков, а только высшие [1, с. 116]. В итоге ребенок, попадая в очередной тупик, не в состоянии понять, что это тупик, и не умеет искать выход из своего тупика, он вообще не понимает, что есть тупики. У него прогрессистское представление о знании. Он выигрывает в скорости и усвоении материала, но проигрывает в жизни.

Особенные формы организации возникают в центре, это мегамшины, которых на периферии, а следовательно, в чистой форме нет. Мамфорд рассматривает мегамашину египетскую, которая была скорее производственная, вавилонскую, торговую и военную мегамашину, которая возникает впервые в Ассирии, потом в Персии, империи Александра и, наконец, максимальное выражение находит в Древнем Риме. Таким образом, разница мегамшины отличается уже не столько разницей основания и традиции, сколько характером самой организации. Исходно торговая мегамашина в Риме не возникает, потому что он не находится на пересечении путей, а в Египте она не возникает потому, что есть обилие хлеба, которым он торгует.

Также существенным является разный динамизм разных мегамашин. Производственная — консервативна; торговая — стремительно развивается, но крайне неустойчива, что определяется переменой путей, в том числе действиями конкурентов, а также неустойчивости своего пути торговли. Ведь она всегда конгломерат разных составляющих, и если один из них ставит повышение пошлин или нарушает охрану путей, то путь торговли становится менее предпочтителен.

Военная мегамашина расширяется медленно, что связано не только с трудностью из-за необходимости ресурсов, завоевания, но и с тем, что для ее единства требуется однородность сил и населения. Тем не менее, возникнув, военная мегамашина становится устойчивее, и чем больше она расширяется, тем сильнее ее тенденция к новым захватам. Пределом является только разложение ведущего народа, по мере обогащения при завоевании, то есть отчуждение элиты от первоначальной структуры организации военной машины. Завоевания были, значит, элита была организована эффективнее, но потом она начинает перестраиваться с завоеваний на использование положения. Это классическая схема Гегеля из «Феноменологии духа», о соотношении раба и господина.

В целом возникает несколько уровней соприкосновения разных типов и внутри разных типов организаций общества. Все эти формы учились и конку-

рировали друг с другом, перенимая у других новации, мегамашина приобретала новые качества. В то же время чистые формы исключали друг друга, но выращивали на собственной почве новации, возникающие в центре. Например, племена, населявшие границу Рима, вначале живут в военной демократии, но по мере получения выгоды от военных набегов на Рим, они организуются в королевства военного типа. Их армия из разрозненных отрядов становится единой системой, способной конкурировать с организованной в легионы римской армией.

Итак, мегамашина и община — ключевые исходные структуры, они сосуществуют в разных организациях, и способы их эволюции разные. Если община выращивает новации со стороны на собственной почве, то мегамашина их заимствует в форме конгломерата, создавая для соответствующей новации особый слой людей, например, ремесленников — для производства, кушцов — для торговли. Некоторое подобие делает Петр I, когда он воспроизводит в мастерских государственного типа производство свободных мануфактур Голландии. Социальный субстрат другой, и в России он управляется купцами, а само это производство продается государству.

Третий компонент иного типа: индивидуальность, ее все время включают как подчиненную форму, возможно, не было общества, где индивидуальность преобладала, в то же время в каждой мегамашине возникает страт самостоятельных людей, где-то это художники, где-то ученые, монахи, советники, а в Греции индивидуальность получает максимальное развитие. Греция становится своеобразным эпицентром развития индивидуальности. Римский мир заимствует это самостоятельное индивидуальности, точнее семьи, как первоэлемент своей военной мегамшины. Полисы — пример доминирования индивидуальности как способа организации общества, у нее учились и правители, и художники.

Итак, три типа форм, они есть в чистой форме в территории, и они, сталкиваясь, исключают друг друга, но по мере развития заимствуют функции, преобразуя функции и механизмы и преобразуясь сами. Движение идет в направлении создания все более универсальных структур в истории.

Победа одной из них может привести к деградации прочих, но сохранение прочих в периферии, где прочие доминируют — залог развития более позднего и более широкого.

Смысл такого развития в создании интегрированного универсального сообщества, насколько все цивилизации, по-своему, с этим справились.

Четвертая сфера, существенная в современном обществе — техническая — сосредотачивается не в местах, а в нишах. Она скорее явление не отдельного общества, а определенного социального института.

Отметим, что в зависимости от того, в какой институт техническая составляющая входит, зависит направленность самих технических инноваций. Если египтяне это располагали в храмах, то и наблюдения за Нилом давали им максимальное влияние, и развитие новаций касалось земледелия и предсказания разливов. Если Герон творил в рамках храма, и его паровая машина, реагируя на приближение человека или бросаемую в урну жертву, показывала обывателю чудо. В обоих случаях открытие и машины были засекречены и усиливали монополию на знания избранных. Но в случае прорыва, то есть получения глобального преимущества, например, превосходство железного меча над медным или бронзовым, техника

вклинивается в любую структуру, как-то ее преобразуя. Однако она давала преимущество обществу, где возникала, и по-разному усваивалась другими обществами, но не создавала, до технической революции, отдельного общества.

Тут интересно образование типа город. Л. Мамфорд считает, что города стали центрами развития индивидуального, антисистемного по отношению к мегамашине способа существования человека. Города — это как бы включенная зона технического и индивидуального развития в рамках мегамашины, города могут входить в мегамашину, но могут быть и самостоятельными. Мегамашина, создающая города, обычно создает их не как торговые центры, а как военные крепости, но и в этом случае города выполняют обе функции, а мегамашина выигрывает гонку в синтезе.

Между тем в каждой системе есть предпочтительные формы поведения и изобретений, и есть такие, которые они отвергают. Есть собственные механизмы развития и стагнации. Например, зависимость мегамашины от характера правителя. Мегамашина обычно создается великими людьми, но после захвата лидерства наступает усобица за престолонаследие. Мегамашины победившие достаточно быстро загнивают изнутри. Видимо, сказывается неготовность человека — лидера к объему власти, им получаемой. На первом этапе возникновения мегамашины они поглощают ближнюю периферию и создают эффективный синтез, который, благодаря загниванию, сам себя разрушает. Кстати так же сама себя разрушает Римская империя. На этой стадии периферия играет роль страховщика инноваций. Она учится у успешной мегамашины, а после ее загнивания восстанавливает ситуацию, благодаря чему развитие продолжается, но инициатива переходит от одной формы к другой.

Между тем сами мегамашины создают новую систему своего развития: конкуренцию. Существенную роль играет соперничество мегамашин, когда правителя подхлестывает внешняя конкуренция. В этом случае конкуренция не позволяет правителю расслабиться. Но, как показывает история, этот способ имеет определенные пределы. Важно, что механизм развития изменяется.

Этот способ, по-видимому, возникает в Греции. Там, если один полис достигает некой организационной революции, то и все другие вынуждены новацию заимствовать, иначе будут подчинены. Этим обусловлено массовое распространение демократии, после реформ Солона, которые резко повысили процент граждан путем отмены долгового рабства и защиты стабильности общества. После этого доминирование Афин приводит к демократическим переворотам в других полисах.

Соперничество, как основание развития, возникает в Европе, когда несколько параллельных схем организации и развития реализуются в соседних странах. Собственно период расцвета Европы и ее доминирования в мире отличается именно этой конкуренцией, которая, по большому счету, заканчивается после мировых войн, как и лидерство Европы.

Отметим, что рынок, конкуренция и борьба за выживание — это способ развития мегамашин в ситуации их конкуренции, но это вовсе не самый эффективный и экономный тип развития.

В анализе механизма развития и его изменения возможна аналогия с биологической эволюцией. В настоящее время господствует европейский взгляд Дарвина на борьбу за выживание между видами.

Также предполагается эволюция путем передачи генов с помощью наследственности.

Во-первых, Дарвин в своей эволюции отражает скорее взгляды Мальтуса и вообще английской буржуазии на рынок, которые и переносит на биологическую форму движения материи. Его схема развития очень напоминает развитие предприятий в рыночной экономике, это отношение между людьми и капиталом доминировало в тот период в Англии, но в настоящее время очевидно, что этот механизм эффективен на определенном этапе, в определенных условиях и не приводит к эффекту, если он только одно средство развития. Например, существовала альтернативная анархическая концепция эволюции, выдвинутая Бакуниным, который показывает, что существенную роль в развитии видов играет их взаимопомощь. Он описывает такие примеры, когда лиса спасает тонущего зайчонка и отпускает его, во время наводнения.

Между тем первичная эволюция, когда жизнь возникает, предполагается как параллельная эволюция. Когда разные по функциям и составу организмы находятся рядом. Один большой организм поглощает другие, но не «съедает» их, а получает как бы внутри себя работающий орган, который вырабатывает полезные для поглотившего вещества, в то же время сам поглотивший создает для поглощенного идеальные условия, чтобы тот и впредь вырабатывал полезные вещества. Это симбиоз, как одна из форм контакта организмов. Симбиоз возможен и в рамках взаимодействия разных исторических форм организации общества в истории.

В становлении человека также есть две эволюции: биологическая, или телесная предполагает передачу генов и наследственности, а культурная — заимствование, это параллельная эволюция. Отметим, что новации в генетическом типе происходят очень медленно, и путем мутаций, подавляющее число которых — фатально или вредно. Параллельная же эволюция означает заимствование полезных, уже проверенных опытом элементов культуры, технологии, поведения, которые существенно ускоряют эволюцию. Хотя во втором случае эволюции есть своя проблема: опасность утраты собственного стержня, чем опасна политика заимствования вообще. Эта опасность характерна для обществ ближней периферии, и она учит дальние периферийные общества. Таким образом, мировая история, с точки зрения параллельной эволюции, оказывается процессом системным, в котором участвуют все народы, а периферия играет важную роль в развитии центра.

Итак, главная тенденция и опасность параллельной эволюции — заимствование и утрата собственного качества, а в генетической — развитие собственного качества и минимальные заимствования, причем временные. Например, организм человека постоянно находится в симбиозе с массой микроорганизмов находящихся внутри него. Это положительные новации, которые не передаются по наследству с помощью генетической эволюции.

Культура как явление параллельной эволюции нуждается в особенной организации, которая позволяла бы сохранять традицию. Культурная традиция — искусственный, но необходимый для развития компонент генезиса, приобретаемый культурой не автоматически, а с опытом. Телесность, наоборот, должна быть компенсирована в сторону направленного развития. Между тем в истории сохраняются в основном генетические инновации, которые заимствуются в генофонд, а те явления и инновации,

которые возникают в параллельной эволюции и не успевают приобрести телесный эквивалент, возможно, в силу их сложности для данного состояния эволюционирующей системы, утрачиваются, как и перспективы, погибающие с этой утратой. Итак, развитие идет со стороны параллельной эволюции и ее механизмов и средств реализации, ниш в обществе, а сохраняется лишь генетическая, передающаяся в последующем в телесной реализации форма инноваций. В настоящее время стоит вопрос управляемой эволюции, когда телесность будет нацеленно отбирать больше вариантов развития.

2. История культуры России: перспектива синтеза. Анализ истории развития России показывает, что помимо традиционных, пространственных компонентов культурного и цивилизационного синтеза и эволюции в обществе существует также временной синтез.

Синтез генетического типа складывается из пространственно данных элементов существования, а синтез эволюции параллельной — из временного многообразия, берущего свои ресурсы из истории культуры и цивилизации.

В русской культуре исторически сложились четыре слоя, которые синтезировались один за другим, на переломах синтез этот осмысливался по-новому, а в настоящее время актуальна задача реального переосмысления исторического смысла и содержания русской культуры, с использованием ее же опыта такого синтеза, для построения перспективы единой и самостоятельной русской культуры, которая не разбрасывает, а собирает собственные камни. Это создаст перспективу роста и развития, творчества и самоосмысления.

История России может стать методологическим основанием восстановления перспективы русской цивилизации. Разговоры о мультикультуральности у нас игнорируют факт, что сама русская культура многолика, в ней существует несколько слоев, которые в настоящее время, словно обломанные ветви дерева, восстанавливаются и плодоносят, но в разные стороны, порождая скорее вражду, нежели союз. Нужна толерантность не только к другим иным, но и к другим своим культурам. Схема, даваемая ниже, не претендует на полноту, она ставит задачу актуализировать поиск слоев и типов их взаимодействия. Эта проблема актуальна для так называемых переходных состояний культуры, когда последняя претерпевает фазовый переход, и тогда исторический опыт развития культуры становится главным методологическим ключом нового синтеза истории и современности.

Выделим четыре неравновесные, но разные слои в русской культуре:

— во-первых, языческая культура, в наибольшей степени выраженная и сохраненная в народных волшебных сказках, и различных формах фольклора [2–5];

— во-вторых, православная культура, причем это не только специальные жанры религиозной стадии ее развития, но и более поздние произведения авторов, православных по своему дискурсу. Например, мы считаем «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевского, по дискурсу, произведением, тяготеющим к православной культуре [6]. Так, три преступления Раскольникова четко построены в иерархию: и грабеж денег, и убийство старухи-процентщицы (обухом топора) подчинены третьему преступлению (острием топора) — жертве собой Лизаветы. Последнее только и становится путем искупления и превращения преступления в православного;

— в-третьих, просветительская культура, часто связанная с атеизмом, или отрицанием православия, причем не только в религиозном, но и культурном смысле, и тем самым отторгающая прежние культуры;

— в-четвертых, посткультура, порождаемая Интернетом, которая в настоящее время активно развивается под воздействием современных СМИ.

Отметим также, что в этих слоях русской культуры отражена соответствующая им мировая культура, и отражена оригинально и своеобразно. Каждый из этих слоев и в свое время имел мировое значение и до сих пор сохраняет ценности мирового калибра, что не означает призыва к самозамыканию и изоляции, но к бережному отношению к наследию предков наших.

Специфика ситуации современности состоит в том, что культурные слои, ранее лежавшие друг над другом как исторические слои, вдруг приобретают динамику становиться современными, они словно оживают, но при этом между ними возникают острые противоречия и враждебность. Проблема состоит в том, что каждый из этих слоев в настоящее время создает собственную субкультуру, то есть историческая форма становится частичной субкультурой. В этом контексте исторический же тип синтеза, уже существующий в культуре России, дает определенный опыт, который новые субкультуры не устраивает. Для примера рассмотрим синтез язычества в православие.

Так, самым главным персонажем сказки эпохи язычества являлся колдун. С приходом православия сказка лишилась этого персонажа как положительной силы. Колдун в православной сказке всегда негативный персонаж, как, впрочем, и баба-яга и прочая «нечисть». Такое предвзятое отношение к силам сдерживания и воспитания, заданным в сказке, уже предполагает определенное отношение к языческой культуре со стороны победившего православия. Между тем колдун остается в облике Ивана-дурака именно как положительный персонаж. Диалектика же сказки отчасти снимает наложенную идеологически иерархию ценностей, которую можно описать как противопоставление веры и жизни. Тем не менее параметры синтеза языческого материала в православие заданы жестко.

Интересно, что иной тип синтеза уже начинался в период увлечения фольклором в конце XIX века, и этот синтез шел под эгидой просвещения мягкого типа, вспомним сказки Афанасьева, Словарь русского языка Ожегова и другие находки русских мыслителей и художников. Здесь мы видим интересный феномен переосмысления синтеза прошлого уровня в попытке идентификации культуры новой. Она автоматически переосмысливает прошлое и связи разных уровней прошлого.

Более жесткий тип смены культурной парадигмы связан с победой атеизма. Причем, если в царское время отношение к православной культуре со стороны просвещения дает синтез гибкий и многоликий, то отношение в советское время задает очень жесткий сценарий отсева и оценки жизни и веры прошлого. Такое отношение к прошлому нетерпимо.

Буквально на глазах складывается новое поколение культуры — постчеловеческой, где сказка подменяется рекламным роликом, книга — фильмом и игрой, а вера — фантазмами фэнтези. Этот слой культуры просто разрывает преемственность с прошлым и является самым опасным для развития целостного и самостоятельного мира русской культуры.

Это не значит, что необходимо его отторжение, необходим синтез.

В настоящее время необходим иной тип синтеза, а для этого надо понять старый, восстановить структуру, разрушенную этим синтезом, и осуществить иной тип синтеза, более равноправный. Можно сказать, что пришло время не разбрасывать, а собирать камни. В этом контексте исторический опыт синтеза, а также опыт самостоятельного существования слоев в прошлом становится основанием развития нового синтеза. Этот новый синтез — перспектива существования русской культуры как самостоятельного и достойного феномена мировой глобальной цивилизации. Альтернативы такому синтезу автор не видит, но и сделать его сложно. Это перспектива выживания русской культуры в целом.

Библиографический список

1. Выготский, Л. С. Проблемы развития психики / Л. С. Выготский // Собрание сочинений. В 6 т. Т. 3. — М.: Педагогика, 1983. — 368 с.

2. Афанасьев, А. Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. Т. 3. / А. Афанасьев. — М.: Индрик, 1994. — 840 с.

3. Зеленин, Д. К. Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественной смертью и русалки / Д. К. Зеленин. — М.: Индрик, 1995. — 432 с.

4. Ожегов, С. И. Словарь русского языка / С. И. Ожегов. — М.: Рус. Яз., 1985. — 797 с.

5. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 6. Преступление и наказание / Ф. М. Достоевский. — Л.: Наука, 1973. — 423 с.

6. Достоевский, Ф. М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 7. Преступление и наказание. Рукописные редакции / Ф. М. Достоевский. — Л.: Наука, 1973. — 416 с.

НИКОЛИН Виктор Владимирович, доктор филологических наук, профессор (Россия), профессор кафедры философии.

Адрес для переписки: nvv06@mail.ru

Статья поступила в редакцию 02.05.2012 г.

© В. В. Николин

УДК 101.1:36:130.2

А. М. АГАЛЬЦЕВ

Омский государственный университет путей сообщения

ДИАЛОГ В ФИЛОСОФИИ

На основе междисциплинарного подхода анализируются глобализация и амбивалентность современной переходной эпохи; акцентируется приоритет социокультурных интенций, позволяющих определить рождающееся общество будущего антропогенной цивилизацией. Исследуется диалог как системообразующая структура общения и философии, обосновывается его атрибутивная роль в становлении самоопределения личности.

Ключевые слова: антропогенная цивилизация, общение, коммуникация, диалог, бытийственно-экзистенциальный диалог, самоопределение личности.

Современная эпоха, являясь переходным периодом от модерна к постмодерну, вызывает пристальный интерес исследователей в контекстах дефинитивном, онтологическом, аксиологическом, методологическом. Определение становящегося феномена всегда сложно ввиду его эмбриональности, нестабильности, непроясненности, нелинейности, неизвестности многих составляющих. Одни мыслители определяют современный мир как эпоху глобализации: члены Римского клуба; другие, например, З. Бауман — «разъединенным временем»: «...разъединение стало в наши дни самой привлекательной и широко практикуемой игрой» [1]. Третьи, как Д. Белл, разделяют близкую позицию, называют современность «эпохой разобщенности». Перечисляя экологические, демографические вызовы, региональный, международный терроризм и др. процессы, протекающие одновременно и амбивалентно, автор заключает: «Именно поэтому я называю наше время **«эпохой разобщенности»** [2]. Четвертую позицию, во многом созвучную автору, высказывает В. М. Межуев в фундированном тексте «Диалог как способ межкультурного общения в современном мире» [3]. Диалог, как одно из приоритетных оснований социокультурного общения, сыграл исторически непреходящую роль в становлении и развитии человека, социума. Столь

же значима его роль в зарождении новой — **антропогенной цивилизации** и становлении **самоопределения личности**. Об этом чуть ниже после определенной экспликации дефинитивно-методологического характера.

Разделяя позицию об исчерпании традиционных подходов в объяснении новых процессов, тенденций, вызовов, полагаем возможным обращение к эвристическому потенциалу междисциплинарного подхода. Акцентируя при этом внимание на философско-антропологическом, феноменологическом, социокультурном, коммуникативно-семиотическом анализе противоречивых (амбивалентных) процессов глобализации, с одной стороны, — эпохи разобщенности — с другой. Видимо, следует согласиться: во-первых с чрезвычайным расширением и углублением социальных, экономических, дипломатических, военно-политических, духовно-нравственных, этноконфессиональных и других процессов, тенденций, взаимодействующих и взаимно влияющих друг на друга. Это влияние может быть явным, открытым, а нередко — латентным, отсроченным, прямым или опосредованным. Во-вторых, данная мозаичность, противоречивость, многоплановость и, вместе с тем, незавершенность, неопределенность указанных тенденций даёт основание квалифицировать современ-

ный период «*Эпохой разобщённости*», «*разобщённым временем*». Однако это требует определенного уточнения. «Эпоха разобщённости» схватывает, концептуализирует в основном временное измерение. Для адекватного прочтения, понимания современной переходной эпохи не менее значимыми являются и пространственные параметры. Э. Гидденс актуализирует связь географии с историей и другими социальными науками [4]. Глобализация актуализировала противоречивое единство *интеграции (единения)* и *дифференциации (обособления)*, особенно в сфере государственных и этно-конфессиональных отношений. Действительно, человечество, воплощая свою тысячелетнюю (если не миллионлетнюю) устремлённость к *единению*, сейчас как никогда близко к становлению себя как единого исторического субъекта планетарной цивилизации. Но это становление тормозится *обособлением*, бывшим всегда, но получившим лавинообразное развитие во второй половине XX века — процессом национальной и этнической самоидентификации.

В условиях демократизации общественной жизни этнонациональная энергия народов, находившаяся длительное время в латентном состоянии, оказалась раскрепощенной. Задача государства состояла в том, чтобы направить её в созидательное русло. Но этого не было сделано, ибо «прорабы» перестройки не имели концептуальной стратегии, программы перехода от тоталитарного режима к цивилизованному развитию. В том числе и в такой деликатной и взрывоопасной сфере, как этноконфессиональные отношения. На поверхность стали выбрасываться старые обиды и новые недовольства. Мощной лавиной «взорванная» этничность обрушилась на людей, на общество, на государство. Аргументирован вывод одного из авторитетных специалистов в этой области Р. Г. Абдулатипова: «Это феномен, который свидетельствует о том, что этничность (а значит, народы и культуры), так и не нашла себе достойное место в социально-политической, многонациональной общности» [5]. Ещё один выстрадавший и печальный вывод его невозможно оспорить: «Человек устремился в свою этническую «пещеру» не от хорошей жизни, а чтобы спастись от «предавших» его политико-социальных общностей и институтов» [5]. Следующие положения подтверждают эти тревожные выводы. За последние годы появляются не только новые независимые государства, но и значительно растёт число новых этнонациональных общностей. Только в топосе бывшего Советского Союза возникло 15 новых государств. Этническая самоидентификация — в еще больших размерах. Так, по последней советской переписи населения 1989 г. в стране было зафиксировано 127 этнических общностей, а по итогам первой российской микропереписи 1994 г. имеется уже 176 национальностей с четкой этнической самоидентификацией. Очередная перепись 2002 г. дала в предварительных списках около 800 вариантов этнической идентификации. Этот феномен объясняется тем, что многие народы, считавшиеся в советское время ассимилированными с родственными народами, в условиях открывшейся свободы этнического волеизъявления заявили о своей «первичной» самоидентификации.

Центробежные тенденции, инициируемые этнической самоидентификацией, усиливаются не только на постсоветском пространстве. В мире, констатирует Р. Г. Абдулатипов, пять тысяч этнонациональных общностей и групп готовы заявить о своих правах на политическое национальное самоопределе-

ние — их проблемы нельзя решать только отказом. В настоящее время более 260 этнонациональностей активно требуют независимости и признания ООН, из них до 100 прибегают для этого к насилию и терроризму. Однако до сих пор не выработана и не принята мировым сообществом глобальная система планетарного масштаба, которая занималась бы урегулированием таких вопросов [5].

Следовательно, современный этап развития человечества, характеризуемый рядом исследователей как переход от модерна к постмодерну, рождается как сложная, амбивалентная пространственно-временная структура (или социокультурный хронотоп), состоящая из множества взаимодействующих подструктур. Таких как социальная, экономическая, этнонациональная, политическая, военная, административно-управленческая, информационно-коммуникативная, духовно-нравственная, гражданское общество и др. подструктуры, которые функционируют во взаимодействии друг с другом как автономные относительно самостоятельные структуры. Отметим при этом постоянное возрастание роли человека размером личностно-креативного измерения, которое, являясь *самооснованным*, в современную эпоху *самосозидается* как атрибутивная составляющая всех подструктур социокультурного хронотопа. Это личностно-творческое измерение, становящееся доминантой, детерминирующей развитие, взаимодействие всех элементов социума, даёт основание определить рождающееся общество будущего *антропогенной цивилизацией*¹.

Одним из системообразующих понятий любого социума, в т. ч. и антропогенного, является *общение*, репрезентирующее свое кумулятивно-креативное выражение *в диалоге*. Предварительно отметим фундаментальное отличие общения и коммуникации, употребляемых нередко как синонимы. Это отличие прежде всего в структуре: структура коммуникации — однопланова, монологична, а структура общения — объёмна, *диалогична*. Что обусловлено различием их оснований. Если коммуникация представляет информационную связь индивидов посредством конвенциональных знаков, то общение есть взаимодействие *мыслящих личностей*.

Диалогичность общения. Любое общение инициируется, провоцируется мыслью, оно же, в свою очередь, усиливает, амплифицирует мысль. Незаданность, неожиданность мысли: она может быть порождена, открыта, узнана, а может остаться неизвестной, неузнанной. Одно из возможных прочтений мысли — увидеть в видимом невидимое, в известном — неизвестное. То есть сама мысль *диалогична* в своей основе (по своей природе): во-первых, мысль есть взаимодействие известного с неизвестным, явленного и скрытого; во-вторых, живая мысль всегда создаёт интеллектуальное напряжение, мысль открыта к диалогу: сопоставлению с другими мыслями, подтверждающими ее, развивающими, корректирующими или опровергающими. Ещё один онтологический аспект диалогичности мысли акцентирует М. К. Амардашвили: «Мысль есть наш способ общения к некоторой динамической вечности или к вечному настоящему, — к тому, что есть всегда, или всегда становится, всегда осуществляется. Мы к этому можем приобщиться актом, который и есть мысль. А если этого акта не совершаем, то наша душа и мы сами разрушаемся в потоке». Вечное настоящее — «есть какая-то область, где одновременно в переплетении, взаимодействии, в переключке, в символических корреспонденциях даны многие явления, акты,

связи, люди; где Платон одновременен нам и мы одновременно Платону» [6]. В подготовительных материалах к «Картезианским размышлениям» М. К. Мамардашвили развертывает экспликацию: «Такое существование, что мы, «закрыв окна» точками интенсивности [что открывает возможность философствования — генерирования живой мысли. А. А.], входим в мир, в котором общение с Платоном реальнее, чем общение с соседом» [7]. Почему? В чем дело? Дело в том, «что мысль выступает там, где человеческая история разыгрывается как драма, а человеческая драма вечна» [6]. Драма: когда человек живет, действует, мыслит, общается подлинно, а не имитирует; когда не знает результата, проходит свой путь до конца. То есть результат драмы неизвестен, непредсказуем. Нет готового ответа до завершения пути.

Полагаю возможным акцентировать внимание на сопряжении в мысли бытийственной и знаниевой (гносеологической) интенций. Конгруэнтность этих интенций находит свое глубокое проявление в вежливости, толерантности, как атрибутивных свойствах общения. По верному замечанию А. Бергсона новая форма вежливости состоит в манере выражать свои позиции, не отвергая позиции других. Что предполагает выработанное умение не только слушать, но и слышать интенцию; вникать во взгляды других и понимать их, конструктивно реагировать на позиции, мнения других. Там, где эта интенция наличествует, разногласия людей не становятся непримиримыми, не выливаются в деструктивные конфликты. Эта способность быть вежливым, уважать мнение другого, справедливо считал Бергсон, самосозидается человеком, «дается только длительным усилием» (человек есть длительное усилие). И пока нет «лучшего способа обуздать в себе нетерпимость, являющуюся природным инстинктом, чем философская культура» [8]. Данный контекст подтверждается глубокой историко-философской традицией от Сократа, Платона, Аристотеля до Декарта, Канта и современных мыслителей. Эксплицируя свое важнейшее бытийственно-нравственное правило «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу (fortune), изменять свои желания, а не порядок мира» и в целом руководствоваться положением — в полной власти человека находятся только его мысли — Декарт на основе своего экзистенциального опыта резюмирует: «Признаюсь, что требуется продолжительное упражнение и зачастую повторное размышление, чтобы привыкнуть смотреть на вещи под таким углом» [9].

Упражнения, повторные размышления в процессе диалога и самодиалога, вырабатывающие терпимость к разному мнению, очищают интеллект от деструктивных страстей, предрассудков и позволяют найти общую основу у самых, казалось бы, несовместимых учений. Подлинное мышление по мнению известного представителя «диалогического мышления» XX столетия О. Розенштока-Хюсси всегда «означает поиск точек соприкосновения» [10]. Тот, кто только сталкивает различные мнения, акцентирует лишь противоположные позиции — разрушает путь к истине. Уместно еще раз подчеркнуть: поиск точек соприкосновения, повторные попытки понять позицию Другого, оппонента есть дополнительный аргумент эвристичности системного или теоретического эклектизма.

В современных условиях активизировалась позиция об антидискуссионном характере философии: «Иногда философию представляют себе как вечную дискуссию в духе «коммуникационной рациональности» или «мирового демократического диалога».

Нет ничего более неточного... Все эти специалисты по дискуссиям и коммуникации движимы обидой. Сталкивая друг с другом пустые общие словеса, они говорят лишь сами о себе. Философия же не выносит дискуссий. Ей всегда не до них» [11, с. 41 — 42]. Экстраполяция данной позиции классиков постмодернизма неоднозначна.

Во-первых, конструктивное в суждении: для философии важнее не чьи-то взгляды, а невысказанные в дискуссии проблемы. Когда же эти проблемы высказаны, то следует «не спорить, а создавать для назначенной себе проблемы бесспорные концепты» [11]. Концепт же, по мнению авторов, — «это **со-бытие**, а не сущность и не вещь. Он есть некое **чистое Событие**, некая этось, некая целостность, — например, событие **Другого** или событие **лица...**» [11, с. 32]. Но если концепт — событие, причем **чистое** Событие, т. е. понятие, не имеющее утилитарной пользы (пустое понятие или символ по М. К. Мамардашвили), приобщающее к бытию, делающее сопричастным Другому — лицу, Личности, обладающей сознанием и речью. Ему можно задать вопрос «кто ты?». Но диалог начинается с обращенного к другому вопроса «кто я?», вызванного стремлением «посмотреть на себя со стороны, увидеть себя глазами Другого» [3, с. 69]. Таким образом, диалог — это не только общение людей в поиске реальных проблем, их исследовании, но и рождение, становление собственного **самоопределения**.

Во-вторых, самоопределение — сложный, длительный и трудный процесс определения свободной, мыследеятельностной и духовно-нравственной экзистенции. Системообразующая роль самоопределения или второго, духовного рождения человека, состоит в принципиальной смене приоритетов детерминации: с внешних (космически-природных, социальных) на внутренние — онтолого-экзистенциальные; с трансцендентных — на имманентные; с сильных на слабые взаимодействия; с инструментально-информационной коммуникации — на **диалогическое общение**; с утилитарно-потребительских на креативно-творческие ценности. В результате такой дифференциально-интегральной деятельности, в т. ч. систематических практик, в человеке рождается, развивается состояние (чувство) собственного достоинства. Или в процессе самоопределения человек становится создателем своей собственной судьбы.

Подчеркнем еще раз важную роль в становлении самоопределения диалога. Г. С. Батищев различает диалог на уровне до-культурном-цивилизационном. Возможен также диалог индивидов или общностей, не сопричастных друг другу — холодный, разделяющий, обособляющий диалог. Возможно, такой диалог имели в виду Ж. Делёз, Ф. Гваттари, говоря, что философии не до дискуссий. В становлении самоопределения как сущностной характеристики личности и социума (в т. ч. гражданского общества) приоритетное значение имеет диалог объединяющий, сопричастный, основанный на уважении и доверительном признании «глубокого родства между людьми по укорененности в бытии» [12] и насыщенный взаимопониманием, смыслом единения в их свободно-креативных интенциях. Такой диалог-общение можно определить как **бытийственно-экзистенциальный диалог**. Видимо, это наиболее конструктивно-перспективный в контексте глобализации, становления глобального гражданского общества (И. Кант писал о нем более двух веков назад) и единого субъекта человечества тип диалога. В последующей экспликации анализируется этот тип диалога.

1. Основоположник герменевтики Х. Г. Гадамер свое интервью российским философам открывает приоритетным для него утверждением: «Я очень диалогичный человек» с последующей развернутой экспликацией диалога. Диалог, по его мнению, «требует, в первую очередь, чтобы собеседники *слышали друг друга...*», что позволяет совершить перенесение «в эту перспективу, в рамках которой другой пришел бы к своему мнению». Последнее инициирует устремленность принимать в расчет фактическую правоту «того, что говорит другой. Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо *понимания*, которое не есть какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу» [13]. В заключительной части интервью Гадамер акцентирует онто-гносеологическую, аксиологическую и праксеологическую демаркацию диалога и информации как социокультурных феноменов. Не согласен с преувеличением и тем более — с абсолютизацией информации: «Сложился культ информации. У нас говорят: «Да-да, я информирован об этом». Это значит: «Пожалуйста, не говорите об этом дальше». Это — поверхностное отношение к употреблению слова информация. Еще большую опасность, по Гадамеру, представляет использование информации как идеологического концепта, инструмента в пиар-технологиях: «Не надо обманывать себя: информация — это и новый способ *принуждения*. Ведь в современном языке информация даже и обозначает то, что не нуждается в *продумывании*. Человек осведомлен и может смело идти дальше» [13]. Таким образом, если диалог предполагает понимание, осмысление предмета обсуждения, то информирование элиминирует промысливание, носит характер нейтрального, а в действительности, тенденциозного сообщения, уведомления. Бездумное восприятие и руководство этой информацией является атрибутивным средством манипулирования психологией масс, формирования конформизма, массового послушания. «Легче слушаться, чем самому выбирать, — отметил Гадамер, — я полагаю, такова вообще одна из основных реалий человека, и в Германии ее формируют особенно сильно. Ведь и Гитлер был бы невозможен, не будь этого желания *к послушанию*. Оно совершенно невероятно» [13]. Уместно добавить: Сталин был бы невозможен без рабского массового послушания.

2. Античная философия периода классики (Сократ, Платон, Аристотель) развивается как диалектическая философия. Неизменным атрибутом её является диалог, всесторонне развитый в маевтике Сократа, драматургических текстах Платона, Аристотеля. По аргументированному мнению А. Ф. Лосева: «Античная философия, как и античная литература, немыслима без вечной постановки всё новых и новых вопросов, без напряжённых исканий ответа на них, без страсти к спорам...» [14]. Проследившая эволюцию характера диалога за долгие годы творческого пути Платона, автор приходит к заключению, что его *диалоги* очень часто построены по принципу сценического *агона* (борьбы. — А. А.). Только этот агон может быть разной степени напряженности, в зависимости от характера соперничества участников диалога, то настроенных дружески, а то и стоящих на противоположных позициях и даже враждебных. «Недаром такие соперники назывались антагонистами, то есть противниками в борьбе» [14]. Необходимо иметь в виду, что онтологическим основанием философских диалогов было широко культивируемое в Элладе соперничество, состязательность, начиная

с раннего возраста. Дух соревнования пронизывал эллинскую педагогику в отличие от современных воспитателей, с подозрением относящихся к честолюбию. Среди таких воспитателей самолюбие воспринимается как нечто инородное. За исключением иезуитов, по мнению Ницше. Добавим — и Канта. Кант, позднее — Ницше, рассматривают честолюбие, властолюбие как могущественное усилие движущих сил человека на пути от грубости, варварства — к культуре. «Правда, — замечает Ницше, — для древних целью агонального воспитания было *общее благо*» (*благо гражданского общества*).

На XXII Всемирном философском конгрессе (2008 г.) акцентировалась диалогичность, дискуссионность современной философии. Что обусловлено отсутствием монополии на окончательную истину какой-либо точки зрения, концепции. Поэтому дискуссия не завершается, а остается открытой для продолжения. Диалог не ограничен во времени и выступает как атрибутивная составная часть самой философии. Итак: если значение не абсолютно, а относительно в историческом контексте, то: первое, следует отказаться от любых попыток заменить диалог монологом в философии и в науках; второе, становится конструктивным диалог с другими, которые вне Западной традиции. «Философию, — по мнению профессора Питсбургского университета Т. Рокмора, — лучше всего рассматривать как гипотетическую, а следовательно, ненадежную и по этой причине постоянно нуждающуюся в диалоге и никогда — в монологе». Особое значение диалог приобретает как конструктивный инструмент коммуникации, общения в процессе становления человечества как целостного субъекта: «Огромный интерес к философии *диалогу* в эпоху *глобализации* состоит в том, что впервые мы действительно можем завязать *диалог* на уровне *целого мира*» [15].

3. Диалогично искусство, в том числе поэзия, философичная в своих высших, предельных проявлениях. Подлинный художник, по выражению А. Камю, «не имеет права на одиночество». Как «искусство не может быть монологом. Даже никому не известный художник-одиночка обращается к потомкам. «Полагая невозможным диалог со своими глухими или равнодушными современниками, он поэтому стремится к гораздо более широкому диалогу с последующими поколениями» [16].

Шекспир, Пушкин, Мандельштам, Бродский и другие поэты и писатели вступают в диалог не только с современниками, персонажами (героями) своих текстов, но и с отдаленными потомками.

Итог: похороны диалога, равно как и летального исхода самой философии, не имеют оснований. Резюмируя анализ диалога в его бытийственно-экзистенциальном измерении, акцентируем его приоритетную роль в генерировании *антропогенной цивилизации* и становлении *самоопределения личности*. Это предполагает дальнейшую экспликацию в междисциплинарном контексте.

Примечание

¹ Сущностные основания определения общества будущего антропогенной цивилизации развернуто рассмотрены в монографии: Агальцев, А. М. Природа общения. — Томск : Изд-во Том. ун-та, 2007. — С. 63–71.

Библиографический список

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. — М. : Логос, 2002. — С. 15.

2. Белл, Д. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В. Л. Иноземцев, — М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2007. — С. 20.
3. Межуев, В. М. Диалог, как способ межкультурного общения в современном мире / В. М. Межуев // Вопросы философии. — 2011. — № 9. — С. 65–73, 69.
4. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуры / Э. Гидденс. — М.: Академический проект, 2003. — С. 475–491.
5. Абдулатипов, Р. Г. Этнонациональная политика в Российской Федерации (концепции, практика, реализация, перспективы) / Р. Г. Абдулатипов, — М.: Классик Стиль, 2007. — С. 79, 80, 113.
6. Мамардашвили, М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. — М.: Московская школа политических исследований, 2000. — С. 207–208.
7. Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили. — М.: Ad Marginem, 1996. — С. 391.
8. Бергсон, А. Вежливость. Речь 30 июня 1885 г. / А. Бергсон // И. И. Блауберг. Анри Бергсон. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — С. 638.
9. Декарт, Р. Соч. в 2 т. Т. 1 / Р. Декарт. — М.: Мысль, 1989. — С. 264–265.
10. Розеншток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. — М.: Канон, 1997. — С. 135.
11. Делёз, Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари, — СПб.: Алетейя, 1998. — 280 с.
12. Батищев, Г. С. Перестройка и нравственность (Материалы «круглого стола») / Г. С. Батищев // Вопросы философии. — 1990. — № 7. — С. 18.
13. Гадамер, Г. «Я — человек диалога» / Г. Гадамер // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия / (Интервью с Хансом Георгом Гадамером). — 1998. — № 5. — С. 3, 20, 23.
14. Лосев, А. Ф. Платон. Аристотель / А. Ф. Лосев, А. А. Тахо-Годи. — М.: Молодая гвардия, 1993. — С. 95; 101.
15. Рокмор, Т. Знание и философский диалог / Т. Рокмор // Вопросы философии. — 2009. — № 1. — С. 30–31.
16. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / А. Камю, — М.: Политиздат, 1990. — С. 367.

АГАЛЬЦЕВ Александр Матвеевич, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры истории, философии и культурологии.
Адрес для переписки: ada-69@mail.ru; Maكارochkin2004@mail.ru

Статья поступила в редакцию 05.06.2012 г.
© А. М. Агальцев

УДК 130.2

Т. П. БЕРСЕНЕВА

Сибирский государственный
университет физической культуры
и спорта, г. Омск

СИНЕРГИЯ, БОЖЕСТВЕННЫЕ ЭНЕРГИИ И СВОБОДНАЯ ВОЛЯ

В статье рассматривается категория православного богословия — синергия, которая обозначает совместное действие Божественных энергий и свободной воли в деле спасения человека.

Ключевые слова: синергия, православие, энергия, воля.

Категория синергии явилась первым значительным расхождением между западным и восточным христианством по вопросу о роли Божественной благодати и свободной воли в деле спасения человека. Если западная церковь спорила об отношении благодати к свободе (приписывая благодати решающую роль и практически полностью отрицая активное свободное человеческое участие в деле спасения, или наоборот), то восточное богословие нашло и определило третий путь в решении этих споров. Такое для латинского склада ума «не поддающееся описанию третье решение» есть православное учение о благодати и свободной воле, позднее ставшее известным под именем синергии — «соработания» Божественной благодати и человеческой свободы.

Философский словарь определяет синергию как «совместное действие; взаимодействие различных потенциалов или видов энергий в целостном действии. В теологии — соучастие человека в искупительных делах Божьих» [1]. Из этого определения следует, что основным понятием синергии является энергия, потенция, в данном случае — Божественная и человеческая. Человеческая энергия направлена к Богу и реализуется в свободном желании соединения

с ним, приобщения к нему для соучастия в искупительных делах Божьих. Не всякий человек может и способен приобщиться. Только отход от мира, пребывание в спокойствии и тишине, постоянная молитва, произносимая до тысячи раз в день, борьба со страстями, неусыпный контроль ума за движениями сердца — приводили человека в особое состояние, связанное с неизъяснимым блаженством, созерцанием некоего небесного света, нездешнего, несотворенного, подобного свету, озарившему спасителя на Фаворской горе, способствовали достижению благодати Божьей, преобразования и «обожения», т.е. синергии, когда человек «входит в совершенное соединение с Богом, входит в Божественную жизнь, в самую жизнь Пресвятой Троицы и становится, по апостолу Петру, «причастником Божеского естества» [2].

Вот здесь-то, по выражению В. Н. Лосского, христианское богословие становилось перед вопросом антиномичным, «вопросом доступности недоступной природы»: каким образом Бог, являясь совершенно недоступным, в то же время может реально общаться с человеком и быть объектом единения? В середине XIV в. эта проблема вызвала на Востоке

жизненно важные богословские споры и привела к соборным постановлениям, четко сформулировавшим учение православной церкви по данному вопросу.

Началось с того, что в царствование византийского императора Андроника Младшего (1328—1341 гг.) в Византию переселился калабрийский монах Варлаам, который стал распространять учение П. Абельяра о том, что истина только тогда истинна, когда она доказывается исключительно из начала разума. Он проповедовал также и примыкавшее к этому рационализму учение Фомы Аквинского о том, что Бог есть всецело сущность и что сущность и действие в нем не различаются.

Святой Григорий Палама и его афонские сподвижники учили и доказывали обратное: не путем философских рассуждений, но постоянным очищением души, совершенным безмолвием чувств и помыслов, непрестанным упражнением в богомыслии и молитве умной или «умном делании» человек может достигнуть озарения свыше. Но он может видеть не сущность Божества, которая, обитая в «свете неприступном», недоступна для ограниченного тварного естества, а действия Божества. Столкновение западного и восточного мирозерцаний и вызвало целый ряд философских споров и соборных обсуждений.

Архиепископу Фессалоникийскому святому Григорию Паламе, «глашатаю Соборов этой великой эпохи византийского богословия», принадлежала в этой борьбе главная роль. Диалог «Феофан» Григорий Палама посвятил вопросу о Божестве «несообщаемом и сообщаемом». Как писал В. Н. Лосский в IV главе «Очерка мистического богословия Восточной церкви», «разбирая смысл слов апостола Петра «причастники Божеского естества», святой Григорий утверждает, что это выражение характерно антиномичное, что и роднит его с троичным догматом: как Бог одновременно — Один и Три, так и о Божественной природе следует говорить как об одновременно несообщаемой и в известном смысле сообщаемой: мы приходим к сопричастности Божественному естеству, и, однако, оно остается для нас совершенно недоступным ... Следовательно, надо исповедовать в Боге некое неизреченное различие, ... по которому Он был бы и совершенно недоступным, и во многих отношениях доступным. Это — различие в Боге сущности или, в собственном смысле слова, природы, неприступной, непознаваемой, несообщаемой, и энергий или божественных действий, природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует во вне, Себя проявляя, сообщая, отдавая: «Озарение и благодать Божественная и обожающая — не сущность, но энергия Божия». Святые отцы называют энергии «лучами Божества», пронизывающими весь тварный мир. Святой Григорий Палама называет их просто «божествами», «нетварным светом» или «благодатью» [2].

Мы видим, что именно необходимость догматически обосновать возможность соединения с Богом принудила восточную церковь сформулировать учение о реальном различении Божественной сущности и энергий, которые не являются Богом в его сущности, но в то же время, как неотделимые от его сущности, свидетельствуют о единстве и простоте Божественного бытия.

Противники же святого Григория Паламы видели в реальном различении сущности и энергий посягательство на Божественную простоту и обвиняли Паламу в двубожии и многобожии.

Церковный историк И. М. Концевич, основные труды которого посвящены истории русского мона-

шества, в книге «Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси» подробно описывает и затем суммирует основные положения православной церкви относительно Божественных энергий: «1. В Боге надо отличать сущность Его от Его проявлений. 2. Энергия Божества нетварна, как и Его сущность. 3. Различие между сущностью и проявлением Божества не вносит в понятие Бога сложности. 4. Слово «Божество» прилагается Отцами Церкви не только к существу Бога, но и к Его энергиям. 5. По учению Отцов сущность выше своего проявления, как причина выше следствия. 6. Сущность Божия трансцендентна тварному миру (вне мира), а потому недоступна для познания человеку, который может познавать Бога только в Его проявлениях — Его благодати, силе, любви, мудрости и т. д. 7. Фаворский свет, воссиявший от Господа во время Его Преображения, не есть тварный свет, но также он не есть и Сущность Божия. Это есть благодатное сияние, излучение Божества, свет не созданный и вечный, доступный и физическому восприятию, один из видов энергии, всегда исходящий от Самого Существа Божия» [3].

По признанию И. М. Концевича, излагая свою концепцию относительно Божественных энергий и свободной воли, св. Григорий Палама постоянно говорил о новых отношениях между Богом и людьми. Эти новые отношения заключались главным образом в том, что человеку дано жить общей жизнью с Богом, соединяться с ним, «обоживаться». Здесь он придерживался древней традиции. Для Паламы «обожение» означало личную встречу с Богом. Это общение человека с Богом, при котором Божественное присутствие как бы пронизывает всю полноту человеческого существования. Недостижимый Бог открывается человеку в своих энергиях. Палама учил, что «обожение» человека возможно благодаря Божественным энергиям, которые вызывают в человеке ответное действие — синергию (греч. — соработничество). Т.е. спасение — не только прощение, а подлинное обновление человека, «обожение», которое, по мысли св. Григория, достигается не механически, не в силу одного только внешнего воздействия благодати, но путем долгой борьбы со страстями, очищением себя, приготовлением своего естества к восприятию «обоживающей» божественной энергии. Такой личный мистический опыт, неотделимый от пути соединения с Богом, может приобретаться только молитвой. Св. Григорий Палама, суммируя опыт святых отцов Церкви, говорил о молитвенном подвиге, который приводил к соединению с Богом и «обожению»: «кто порвал всякую связь своей души с низким, отрешился от всего через соблюдение заповедей и достигаемое таким путем бесстрастие, возвысился над всяким познавательным действием через протяженную, чистую и невещественную молитву и в непознаваемом, по преизбытку, единении сиян неприступным блеском, — только он, став светом, через свет, «обожившись», видит свет в созерцании и вкушении этого света, истинно познает сверхприродности и немислимости Бога» [4].

Можно сказать, что содержанием православной практики «обожения» была своеобразная трансформация энергийного строения человеческого существа. Человек здесь рассматривался, прежде всего, как «энергийная конфигурация» [5], и эта конфигурация, проходя серию определенных энергийных форм, преобразовывалась в особый «сверхъестественный» тип, когда все энергии устремлены к Богу. Состояние всецелой устремленности к Богу, трактуемое православным богословием как совершенная

соединенность человеческих энергий с Божественной энергией, благодатью, и есть «обожение», синергия — претворение человеческой природы, достигаемое в полноте мистического богообщения.

Библиографический список

1. Философский словарь [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://mirslovarei.com/content_fil/sinergija-8009.html (дата обращения: 08.11.2011).
2. Лосский, В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.vehi.net/vlossky/index.html> (дата обращения: 08.11.2011).
3. Концевич, И. М. Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.hesychasm.ru/library/kontsevich/pn_0.htm (дата обращения: 08.11.2011).

4. Палама, Г. Триады в защиту священо-безмолвующих [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://krotov.info/acts/14/2/palama_11.htm (дата обращения: 08.11.2011).

5. Хоружий, С. С. Наши встречи [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/meetings/1144/> (дата обращения: 08.11.2011).

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

Адрес для переписки: taniabers@list.ru

Статья поступила в редакцию 22.12.2011 г.

© Т. П. Берсенева

УДК 165.19

Д. А. ТОЛСТИКОВ

Омский государственный
технический университет

РЕЛИГИОЗНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ПОЗНАНИЯ

В статье анализируется религиозная система познания, сравнивается эффективность религиозного и не религиозного познания.

Ключевые слова: супертезис, вера, ритуал, здравый смысл.

Религия — универсальный метод постижения мира. Она позволяет постигать окружающий мир и себя, минуя доказательства, сразу получая ответ на вопрос. «Это может быть названо "познанием", хотя это религиозное "познание" совсем иное, чем познание научное или бытовое, ибо оно совершается не мыслью, хотя мысль не отвергается совсем; оно совершается особой мыслью, в которой "мысль" наименее существенна; и потому лучше это "постижение" не называть ни мыслью, ни познанием, а восприятием и усвоением; причем в этом восприятии и усвоении важно не то, насколько человек проник в Божественную Тайну, а то, какими органами души он воспринял воспринятое и что именно он сделал с воспринятым, — в самом себе и во внешней жизни. Вот почему в религии чистосердечный юродивец, воспринявший скудное, но героически претворивший его в жизнь, — будет всегда выше многоумного знатока, продумавшего обильное, но не претворившего в жизнь свое богатство» [1]. Знание, полученное таким образом, может быть и неправильным, но практически действенным в обычной жизни. Это подтверждается качеством обучения в религиозных школах: христианства, ислама, буддизма, которые являются не только мощными инструментами духовного преобразования человека, но и самобытными системами познания человека и окружающего мира, в которых можно выделить следующие религиозные элементы познания: супертезис, веру, ритуал.

В религии существует определённая точка зрения на все вещи, своеобразный супертезис, через призму которого происходит восприятие действительности, и оценка самого себя. Если человеку удастся самостоятельно вывести такой супертезис, он сможет понимать тезисы этой религии и сам творить в рамках данной религиозной культуры. Человек будет

способен постигать предметы и явления более полно, чем прежде, в силу его веры. Но необходимо помнить, что каждая религия открывает лишь одну грань знания, трактуя её со своей точки зрения.

Одним из главных инструментов познания в религии является вера. «Вера есть познание духа посредством духа, и лишь равные по духу могут познать и понять друг друга» [2]. Следовательно, бесполезно доказывать что-то неверующему, так как он автоматически исключает себя из дискурса религиозной культуры. Здесь возникает вопрос: «А может человек (например, атеист) познать человека, предметы, события, характерные для религиозной культуры, посредством веры в не религиозную идею»? Ведь как религиозная вера, так и не религиозная имеют одно основание — принятие факта без доказательств. Думаю, к ним обеим относится универсальная формула христианского познания: «Верую познаём» (Послание к евреям 11:3).

Доказательство веры самобытно и содержит в себе множество потенциальных ответов, постигая которые мы углубляемся в предмет исследования, выявляя связи с другими предметами.

Вера возникает, как необходимость укорениться в жизни, защититься от неизвестного, найти силы для жизни в трудных условиях, как ответ на недостаток информации. Когда мы не знаем, чего нам ждать, мы испытываем страх. Жить в страхе сложно. Когда же имеешь веру, трудности воспринимаются легче, более того, ты начинаешь радоваться им, как испытаниям, которые укрепляют тебя в вере. В литературе в основном прослеживается история религиозной веры. История не религиозной веры субъективна, у каждого человека она своя.

Общие черты, свойственные религиозной и не религиозной вере: уверенность в том, что будет

именно так; что мир, человек, поступок являются именно такими, какими мы о них думаем. Отличие заключается в том, что религиозная вера предполагает, что сверхъестественное всё сделает за человека. Не религиозная вера основывается только на возможностях самого человека, который верит.

Неотделим от веры ритуал, который здесь является своеобразным инструментом познания. Ритуал в религии — это совокупность действий строго регламентированных, содержащих духовный подтекст. Ритуал использовался для общения с Богом, для структурирования жизни. Ритуал создаёт точки стабильности, влияние которых распространяется на всю жизнь человека, результатом такого влияния является спокойствие и уверенность в будущем. Недаром одной из самых сильных и перспективных религий является ислам (конечно, есть более ритуализированные религии, сила которых подтверждена тысячелетним опытом выживания, но они более закрыты от посторонних, например иудаизм).

Функция ритуала — это укрепление веры. Если в религии он разработан и в какой-то мере публичен (информация отражена в книгах, видео и т. д.), то ритуал для не религиозной веры индивидуален и может заключаться в любом действии, но это действие должно быть наполнено особым смыслом, направленным на веру.

Вера помогает жить, так как помогает справляться с трудностями. Вера создаёт свой мир, в котором живёт человек веры. А это значит вера контролирует знание об этом мире. Причём даже если этого нет, но человек верит в это, то это уже есть, пусть ещё в виртуальности, но уже существует. Феномен веры позволяет утверждать, что познать можно всё. Пусть даже знания, полученные посредством веры, и не отвечают ста процентам истинности, но они позволяют принимать решения и действовать.

Возможно, и разочароваться в знании, полученном посредством веры, если это знание не привело к поставленной цели. Но перспективы использования знания веры огромны, так как позволяют объяснять любые вещи, располагая минимумом информации.

В нашей жизни вера необходима, каждый человек хочет верить в сказку, потому что в сказке всегда добро побеждает зло, и, какие бы испытания не выпадали на долю героя, он всё равно добивается цели. Вера нужна нам как отдушина в мир, где всё может быть и где мы можем быть такими, какими хотим.

Ритуал вводит человека в изменённое состояние сознания, это такое состояние, в котором человек ведёт себя неадекватно с точки зрения окружающих его людей. Подобные состояния могут проявляться по-разному: безудержный смех, хаотичные движения, резкая смена настроения и т. д. Не стоит пытаться логически объяснить их, сами «одержимые» не знают причину своих поступков.

Изменённое состояние сознания характерно для людей творческих, которые живут, руководствуясь голосом сердца. Принятие решений у них происходит не в результате анализа своих действий, а скорее, действие руководит мыслью. Они воспринимают информацию по-иному, в форме образов. Образ для них — это сконцентрированная информация, интерпретируя которую можно получить не только ту информацию, какая была заключена в нём, но и дополнительное знание. Это знание создаётся в процессе интерпретации образа.

Существуют разные формы образов: символы, знаки, картинки, видеоряд. Для восприятия каждого из них необходим свой способ восприятия и своё

изменённое сознание, чтобы быть способным интерпретировать его. Человек получает другое состояние сознания, воспринимая определённые образы. Но эти состояния отличаются от тех, в которых творит гений. В них он может что-то изменять, тогда как обычные люди могут только созерцать. Входить в изменённые состояния сознания можно различными способами: при помощи молитвы, медитации, психологических техник, химических препаратов и т. д.

Изменённое состояние сознания — это временное бытие человека, выходом из которого служит здравый смысл, связывающий потусторонний и посюсторонний миры. Под здравым смыслом понимается система правил, по которым человек судит об окружающем мире. Данная система происходит из жизненного опыта человека. У каждого он свой, в силу уникальности жизненного пути любого человека, а это значит и система познания у них будет разной. При решении какой-либо проблемы человек ищет аналог её решения в своём жизненном опыте, если находит, то поступает аналогично, если нет — то делает наугад. По сути, он начинает творить, создавать знание. Таким образом, становятся мудрецами, которые анализируют события не по законам формальной логики, а по логике здравого смысла, жёстко привязанной к жизни. Чем больше возраст мудреца, тем больше готовых решений он имеет (всё повторяется, развиваясь по спирали). Следовательно, чем моложе мудрец, тем самобытней будут его решения, так как у него не будет готового варианта решения проблемы.

Что может быть общего между логикой и здравым смыслом? Точкой соприкосновения будет утверждение, тезис проблемы. Сам ход решения в здравом смысле предсказуем только при решении банальных проблем. Вообще, эта система основана на элементе случайности, которым является тот человек, который будет решать эту проблему.

Чувства — неизменный спутник здравого смысла. Состояния нравятся или не нравятся, будут влиять на решения человека, независимо от того, как он будет контролировать этот процесс. Ведь в отличие от логики, здесь нет раз и навсегда устоявшегося закона, алгоритма, который отсекал бы всё лишнее. Каждая ситуация, даже уже решённая, решается по-новому, так как на человека при принятии решения влияют разные факторы, идеальную совокупность которых повторить практически невозможно.

Таким образом, религиозные системы познания через свои элементы познания связаны с нерелигиозными элементами познания, действующими в повседневной жизни. Супертезис направляет действия человека, вера помогает ему осуществлять их в рамках религиозной парадигмы, ритуал структурирует его жизнь. Всё это приводит к изменённому состоянию сознания, выходом из которого служит здравый смысл. Причём этот же алгоритм может работать и в обратную сторону, поменяв свой полюс, т. е. супертезис, вера, ритуал будут нерелигиозными элементами. Они приводят к изменённому состоянию сознания, но конечной точкой будет здравый смысл в парадигме религии.

Библиографический список

1. Ильин, И. А. Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. Т. 1 / И. А. Ильин. — М. : Русская книга, 2002. — С. 168.
2. Гегель, Г. Философия религии. В 2 т. Т. 1 / Г. Гегель. М. : Мысль, 1976. — С. 134–135.

УДК 167165.19

О. В. ХЛЕБНИКОВА

Омский государственный университет
путей сообщения

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА МЕТОДА

В процессе подготовки и осуществления любого научного или философского проекта всякий исследователь с неизбежностью сталкивается с необходимостью осмысления и обоснования собственной методологии, то есть с необходимостью разрешения в границах определенного познавательного контекста так называемой проблемы метода. Данная проблема может рассматриваться здесь как затруднение, носящее не только гносеологический, но и онтологический, экзистенциальный, грамматологический и стилистический характер.

Ключевые слова: метод, профессиональное исследование, философская работа, композиция, письменный дискурс.

Рефлексия над проблемой методологии исследования является неотъемлемой частью подготовки и осуществления любого профессионального научного или философского изыскания. Это верно как в смысле поиска ученым или философом «своей» методологии, так и в смысле определения меры общей «связности» и последовательности той или иной теории, в смысле обоснования самого ее «права» на экспликацию, права на превращение в тему исследования. Помимо прочего, это также верно в отношении непосредственных практических требований, предъявляемых сейчас к философским и научным диссертациям любого уровня, требований, касающихся необходимости прояснения когнитивных обстоятельств и условий глобального интеллектуального «движения», воплощенного в логике того или иного институционализированного в письменной форме исследования. Говоря о проблеме метода в пределах настоящей статьи, мы, таким образом, будем иметь в виду именно проблему осмысления данных обстоятельств.

Зафиксируем также тот момент, что всякий исследователь, совершая акт подобного осмысления, неизбежный при осуществлении любого «своего» теоретического изыскания (идет ли разговор о науке или о философии), выполняет определенную *философскую работу* и, следовательно, в это мгновение осознанно или неосознанно выступает в качестве *философа*. Данный факт позволяет нам разместить все дальнейшие рассуждения о проблеме метода в пространстве собственно философии.

Само слово «метод» переводится с греческого языка как «образ действия», как «путь». Следовательно, употребляя его в метафизическом контексте, мы всегда намекаем на необходимость какого-то превращения жизненной позиции. Таким образом, в самом общем виде проблему метода можно сформулировать как проблему разграничения когнитивных

предпочтений тех или иных стилей поведения в ситуациях, осознаваемых нами в качестве ситуаций личностных метафизических затруднений. И, в подобном отношении, проблема метода — это, помимо прочего, всегда экзистенциальная проблема.

В то же время проблема метода может быть рассмотрена в качестве онтологической проблемы. На наш взгляд, вообще существующее представление о том, что «метод» — это понятие исключительно гносеологии, проистекает из недостаточного осознания действия на мышление всякого современного профессионального исследователя следующих двух факторов: во-первых, фактора неизбежности стремления науки (в силу ее природы) к поиску разного рода исследовательских алгоритмов, вследствие чего на уровне философского осмысления проблем науки происходит совмещение областей значения собственно понятий «метод» и «исследовательский алгоритм», что, в свою очередь, постепенно приводит к формированию аналогичного отношения к понятию «метод» в философии вообще; и, во-вторых, фактора кажущейся, мнимой возможности простого «вывода» того или иного метода по правилам самого метода.

В последнем случае речь идет о том, что, применяя уже «готовый», уже «выведенный» метод, мы погружаемся в пространство неких познавательных, когнитивных отношений, которые уже заданы по форме (в том числе, и как познавательные, и как когнитивные). Эти отношения в перспективе затрудняют понимание первоначальной не включенности в них ситуации, *события* «выведения» метода и, следовательно, произвольно позиционируют проблему метода только как процедурную проблему познания. На деле же, проблема метода — это метафизическая проблема «выбора» образа понимания, то есть, по большому счету, проблема априорного синтеза и, в этом смысле, онтологическая проблема.

Современная профессиональная гносеология соотносит «место» проблемы метода с пределами европейской философии Нового времени. «Возникновение» этого «места» связывается ею с обстоятельствами так называемого гносеологического переворота в западной мысли. На наш взгляд, скрытой сутью последнего события является, помимо прочего, решающее движение феномена письма как такового к осознанию себя. Ведь до начала Нового времени большинство тех интеллектуальных отношений, которые впоследствии стали неотъемлемой частью рефлексии над проблемой метода, неоднократно исследовалось, однако, собственно *проблема* метода возникла только на волне прогрессирующего развития письменного интеллектуализма в качестве особого знака, отсылающего к необходимости воспроизводства определенного устойчивого информационного элемента в системе культуры. И, следовательно, рассматриваемая нами проблема отчасти может считаться также и грамматологической проблемой (используя терминологию Ж. Деррида).

Кроме прочего, сейчас проблема метода — это, конечно, еще и проблема выбора стиля письма. Любой исследователь всегда осознанно или неосознанно отражает свое видение собственного метода в композициях создаваемых им письменных текстов. Следовательно, проблема метода — это также и проблема литературоведческого анализа. В том смысле, что изучение *композиций* тех или иных текстов (*завязка* — формулировка соответствующего исследовательского вопроса, *кульминация* — финальное конструирование искомого ответа, *развязка* — выводы и подведение итогов) имплицитно подразумевает возможность параллельного описания тех методов, тех образцов понимания мира, которых придерживались их авторы. Попробуем теперь исследовать композиции некоторых текстов, вышедших из-под пера ряда «знаковых», «классических» для решения обозначенной проблемы философов, с целью вычленения соответствующих методов (для демонстрации возможностей литературоведческого анализа и достижения максимальной наглядности самого движения философской мысли).

Так, говоря о методе Ф. Бэкона, мы должны будем обратить внимание, прежде всего, на следующие философские обстоятельства (опираться мы станем на композиции работ «Великое восстановление наук» и «Новый Органон»):

1) основным предметом, занимающим Бэкона, является подлинный интерьер природы, причем описание этого интерьера, по мнению философа, всегда должно быть результатом личных усилий каждого исследователя по систематическому осмыслению собственного жизненного опыта, поскольку «возлагать большие надежды на многочисленность умов» есть «неразумное рвение» [1, с. 9]. По сути, Бэкон формулирует свои основополагающие философские вопросы именно как вопросы о необходимости прояснения вида и структуры такого интерьера (под «подлинным интерьером природы» здесь подразумевается своего рода финальный онтологический адрес всякого указания на нечто существующее, внутреннее пространство природы, рассмотренной как специфическая вещь, которую мы встречаем в пределах своего жизненного опыта);

2) Бэкон совершает интеллектуальное движение расстановки методологических приоритетов от апеллирования к метафизичности мыслимого в пользу опоры на наглядность зримого. В этом отношении его мысль движется в направлении, обратном мысли

Платона. Бэкон же предлагает «пролить свет» на вещи, скрытые в темноте пространства, воспринимаемого в умозрении. Тем самым он разрешает наиболее принципиальные из поднимаемых им проблем через отсылку к необходимости непосредственных («тактильных», «наглядных») контактов с природой для проникновения в ее интерьер;

3) по сути, та подлинная, «утверждающаяся в положительном» [1, с. 116] индукция, о которой писал Бэкон, есть метод, незаменимый в деле проникновения в существо таких вещей, природа которых может быть прояснена через описание совокупностей их признаков, то есть вещей, существующих непрерывно и актуально, а не только в отношениях к этим вещам. Генеральная совокупность всех признаков всех подобных вещей, организованная и структурированная по определенным правилам («законам природы»), и составляет подлинный интерьер природы.

Рассмотрим теперь композиции текстов Р. Декарта (в качестве основных источников возьмем его работы «Рассуждение о методе» и «Разыскание истины»):

1) по большому счету, основная проблема, волнующая Декарта, это проблема одиночества человека, с одной стороны, перед лицом огромного, неизведанного («темного») мира, а с другой — перед лицом собственной незащитности перед опасностью впадения разума в безумие или погружения его в сон. По мнению Декарта, человек постоянно находится в виду необходимости самому прожить собственную жизнь и самому узнать все, что ему следует знать. И необходимость эта всегда застает человека один на один с самим собой, поэтому человек обречен быть своим собственным «руководителем» и защитником от ловушек безумия и сна [2, с. 78];

2) мысль Декарта движется по вектору, заданному еще Сократом — от рассуждений о принципах «руководства» собственным разумом к констатации невозможности нахождения вне морали разума, «спасенного» от сна и безумия. В этом смысле очень показательным то, что Декарт считает неизбежным для себя переход в размышлениях непосредственно от правил метода к правилам морали, позволяющим ему «жить с этого времени наиболее счастливо» [2, с. 84]. Подобный переход явственно демонстрирует нам тот факт, что вообще понятие «метод» у Декарта обладает определенной этической размерностью и что, следовательно, проблема метода тут может рассматриваться в качестве проблемы нравственного оправдания интеллектуальной деятельности;

3) в глобальной перспективе можно сказать, что тот метод, о котором пишет Декарт, — это метод, позволяющий разрешать когнитивные затруднения, связанные с осмыслением бытия некоторых странных вещей, таких как любовь, совесть, вера и проч., то есть вещей, которые выше (в наших рассуждениях о методе Бэкона) были охарактеризованы как вещи, существующие только в отношениях к ним самим. По большому счету, речь здесь идет о вещах, знание о которых не может быть получено путем анализа их проявлений, а только через введение каких-то допущений неизменной природы, делающих это знание возможным, о вещах, относительно которых мы не испытываем никакой «необходимости в определениях» [3, с. 60]. В этом смысле, метод Декарта не противостоит, а дополняет метод Бэкона (они просто предназначены для разрешения разных типов познавательных затруднений).

Обратимся теперь к композиционным характеристикам работ И. Канта (в качестве примера возьмем «Критику чистого разума»):

1) по сути дела, главная проблема, интересующая Канта, — это проблема соотношения между человеческим представлением о той или иной ситуации и ее фактическим содержанием. Речь здесь идет о проблеме скорее онтологической и этической, чем гносеологической: Кант нацеливает острие своего исследовательского интереса на тот факт, что состояние знания никогда не находится в отношении однозначной причинно-следственной детерминации к состоянию соответствующего действия. Следовательно, говоря другими словами, основную проблему Канта можно сформулировать как проблему прояснения полной возможности познания мира именно вследствие ограниченности содержания этого познания сферой фактического;

2) для разрешения своей основополагающей проблемы Кант предлагает проанализировать сам феномен человеческого сознания, то есть ту форму, в которой содержится всякое знание о мире. Следуя очевидной логике, он предполагает наличие в сознании и имманентных, и изначально трансцендентных ему элементов, при этом характеризуя его в финале как трансцендентальное явление. В данном случае понятие «трансцендентальное явление» означает указание на способность сознания трансформировать нечто трансцендентное в нечто имманентное, преодолев «неизбежную диалектику чистого разума» [4, с. 215], способность реализовывать через себя не присущие ему по природе, то есть не осуществляющиеся автоматически, сами по себе, феномены;

3) метод Канта представляет собой попытку рефлексии над условиями возможности осмысления содержания мира, условиями возможности тех допущений неизвестной природы, о которых писал Декарт. Главный же вывод, к которому, на наш взгляд, приходит Кант, может быть сформулирован следующим образом — в ситуации того или иного интеллектуального затруднения сознание не дробится на сегменты, будто бы осмысляющие его отдельные аспекты и отстраненно сортирующие варианты действия (вообще, сознание как форма всегда является чем-то целостным, и, следовательно, любое познающее движение предполагает активацию всех характеристик субъективности), а значит, сознание человека и мир вокруг в качестве некоего неразделимого двойственного образования постоянно находятся в процессе видоизменения.

Исследуем теперь композиционные особенности работ М. Фуко (в качестве непосредственных источников возьмем его работы «Слова и вещи» и «Археология знания»):

1) метод Фуко может быть рассмотрен в качестве попытки предельного и доходящего в этой предельности до логического абсурда осуществления кантовской идеи о необходимости критики познания и сознания. Острие этой критики французский философ направляет на бытование собственно готовых форм знания, на проблему осмысления происходящего в мире в терминах этих готовых форм. Таким образом, свой основополагающий метафизический вопрос Фуко формулирует как вопрос о характере когнитивных приключений сказавшегося, с неизбежностью следующих за моментом его отторжения информационным пространством культуры от субъекта говорения. Метод Фуко, следовательно, ориентирован на обоснование исторической возможности манипулирования таким знанием, которое изначально пытается избежать отсылок к той ситуации, которая организовала, сформировала соответствующую дискурсивную практику [5, с. 183];

2) для получения ответа на сформулированный им принципиальный вопрос Фуко фактически предлагает обратиться к исследованию свойственных различным эпохам «грамматик» мысли, которые, собственно, и обуславливают все основные направления превращений сказавшегося. И в рамках такого исследования он обращает внимание на то обстоятельство, что, на деле, никакие положения подобных интеллектуальных «законодательств» не являются общением реальных отношений и связей, представленными в структуре мира. По логике Фуко, сама установка на рассмотрение реальности в целом должна быть заменена установкой изучения мира в контексте бытования соответствующих правил мышления, которая, в конечном счете, стремится обойтись вообще без мира, опуская проблему объекта как такового;

3) по существу, метод Фуко сводится к предложению рассматривать любую исследовательскую процедуру в качестве особого лингвистического изыскания, в котором всякая определенным образом упорядоченная система высказываний считается тождественной своему предмету. Причем это тождество достигается за счет декларации отношения к структурным элементам подобных систем как к событиям, имеющим свои условия и область появления, и вещам, обладающим некоторым полем использования.

Обратимся, наконец, к исследованию композиционных характеристик текстов П. Фейерабенда (на примере его работы «Против метода»):

1) основной вопрос, волнующий Фейерабенда, — это вопрос о возможности последовательного распространения демократических норм на сферу интеллекта, поскольку уж данная сфера сейчас достаточно жестко встроена в систему общественных связей. Следовательно, речь здесь идет о попытке рассмотрения социальных условий (так как остается актуальной проблема того, что было бы, если бы, к примеру, Платон «был вынужден сам зарабатывать себе на пропитание» [6, с. 28]) и эффектов теоретизирующего мышления и о стремлении к пониманию всякого исследовательского движения в качестве акта гражданского выбора. Одновременно Фейерабенд поднимает вопрос об обстоятельствах социального становления мыслителя и о мутациях стилей мышления, имеющих место при их взаимопроникновениях и перекрестном применении их важнейших принципов;

2) в конечном итоге, Фейерабенд предлагает рассматривать принцип организации той когнитивной демократии, к которой он стремится, как принцип пролиферации, то есть как примененную к сфере мышления установку на создание «общества равных возможностей». В нашем случае, у данной установки — две основные составляющие. Во-первых, принцип пролиферации объявляет все интеллектуальные программы разрешенными по закону. В том смысле, что, по идее Фейерабенда, своего рода презумпция невиновности отныне должна распространяться и на область теоретизирующего мышления, и что всякий исследовательский алгоритм должен теперь считаться перспективным, пока не доказано обратное. А, во-вторых, принцип пролиферации является одновременно основоположением нового гуманизма, опирающегося на идеалы абсолютного нонконформизма. Подобный гуманизм выступает в качестве еще одной разновидности «жесточкого человеколюбия», изобретенного неклассической философией. Его существо сводится к провозглашению ответственности человека, мыслителя за метафизи-

ческие последствия любого физического воплощения сферы воображаемого;

3) позиция Фейерабенда — «против метода» — на первый взгляд кажется исключительно позицией «против науки» и идеи исследовательских алгоритмов вообще. Однако фактически американский исследователь выступает за последовательную реализацию одного из основных принципов Просвещения, а именно принципа, провозглашающего необходимость научения всякого человека умению пользоваться своим собственным разумом. По сути дела, проблема, волнующая Фейерабенда, — это, с одной стороны, проблема воспроизводства мышления в обществе, а с другой — это проблема прояснения возможности повторения мысли. Следовательно, негативность его философствования имплицитно призывает к критичному использованию итогов чужого опыта бытия и к формированию отрицательного восприятия склонности некоторых индивидов к слепому копированию готовых социально одобряемых образцов мысли.

Таким образом, помимо прочего, можно заметить, что история философской литературы предоставляет любому современному профессиональному исследователю возможность (кстати говоря, репрессивного характера, поскольку ее нельзя избежать и от нее нельзя отказаться) отношения к проблеме метода в актуальном единстве, как минимум, ниже следующих ее основополагающих трактовок.

Проблема метода является проблемой поиска направления единственно верного преобразования действительности, вполне отвечающего и собственным ее ориентациям, и сущностным потребностям человека как такового. Проблема метода выступает как вопрошание о нравственной оправданности существующих концептов реальности и, в этом смысле, как вопрошание о наиболее совершенном концепте. Проблема метода может быть сведена к исследованию взаимосвязи между мыслью и действием, с одной стороны, и между мнимым и подлинным действием, с другой. Проблема метода может быть рассмотрена в качестве проблемы построения программы совершенствования интеллекта с целью превращения его в субстанцию, во всем следующую собственным законам. Проблема метода может предстать перед нами как проблема систематизации оснований понимания в перспективе с задачей осмысления закономерностей перехода к нему из состояния простого знания. Проблема метода выступает в качестве отсылки к изучению воздействия конкретной, фактической формы мысли на ее содержание и одновременно к изучению рычагов влияния этой формы на непосредственное действие. Проблема метода является, по сути, исследовательским проектом, направленным на рассмотрение способов функционирования социальных каналов трансляции мысли, а также общекультурных последствий обстоятельств такой трансляции. Проблема метода, наконец, может быть интерпретирована как попытка обоснования революционного права всякого человека на своего рода ответственное интеллектуальное самоопределение.

И здесь следует сделать вывод, что «свой» метод профессиональный исследователь всякий раз извлекает из подразумеваемых соотносимых разрывов

между контекстами промышления всех вышеупомянутых феноменальных форм проблемы метода как таковой. Эта «соотносимость» заключается в неизбежности обращения исследователя — профессионала к данным контекстам, поскольку уж такое обращение с очевидностью является одним из показателей его профессионализма вообще. Таким образом, можно заключить, что, в строгом значении, именно рефлексия по поводу проблемы метода а) маркирует собой собственно границу сферы приложения интересов профессиональной исследовательской деятельности как таковой и б) обеспечивает способность мыслителя — профессионала к «включению» в цепочку преемственности соответствующей традиции знания. В каком-то отношении, вообще глубинный смысл специализированного существования любого современного профессионального исследователя состоит в надобности *всегда* время наличия и разворачивания в культуре того или иного письменного дискурса, и, кроме прочего, ясно видно, что данный смысл наиболее отчетливо реализует себя как раз в неизбежной рефлексии по поводу проблемы метода.

Из всего вышесказанного понятно, что «решение» проблемы метода в рамках того или иного «своего» теоретического изыскания всегда сопряжено для исследователя с очень серьезными интеллектуальными и личностными затратами. Причем величина этих затрат может тем более показаться несоизмеримо большой, что простое повторение, копирование шагов «чужого» мыслительного прорыва тоже способно обеспечить институционализацию достаточно адекватного официально одобряемым стандартам исследовательского текста. Другое дело, что при повсеместном распространении именно такого подхода собственно к «делу» исследования и наука, и философия потеряют всякие основания для утверждения собственной исторической и интеллектуальной легитимности (с чем, отчасти, мы сталкиваемся уже сейчас).

Библиографический список

1. Бэкон, Ф. Новый Органон / Ф. Бэкон // Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1972. — 214 с.
2. Декарт, Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт // Разыскание истины. — СПб.: Азбука, 2000. — 128 с.
3. Декарт, Р. Разыскание истины / Р. Декарт // Разыскание истины. — СПб.: Азбука, 2000. — 62 с.
4. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. — М.: Мысль, 1994. — 592 с.
5. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. — Киев: Ника-Центр, 1996. — 208 с.
6. Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд. — М.: АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. — 413 с.

ХЛЕБНИКОВА Ольга Владимировна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры «История, философия и культурология». Адрес для переписки: hlebnikova_ov@mail.ru

Статья поступила в редакцию 14.03.2012 г.

© О. В. Хлебникова

РАЗЛИЧИЕ ПОНЯТИЙ «МИСТИКА», «МИСТИЦИЗМ» И «МИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ»

На сегодняшний день существует огромное количество определений мистики, мистицизма и мистического опыта, что вызывает неизбежную путаницу в их понимании. Смысловые оттенки их толкований весьма разнообразны, поэтому следует развести эти понятия, дабы в дальнейшем избежать этой путаницы.

Ключевые слова: мистика, мистицизм, мистический опыт, мышление, Абсолют.

Начать необходимо с понимания термина «мистика» (от греч. μυστικός — таинственный, таинство, скрытый, мистерийный). Согласно Е. А. Торчинову слово «мистика» (и производные от него) употребляются в литературе в нескольких совершенно различных значениях, что способствует непониманию: 1. Для обозначения переживаний единения или слияния с онтологической первоосновой мира и всякого бытия вообще (Бог, Абсолют и т.п.). 2. Для обозначения различного рода эзотерических ритуалов (мистерий). 3. Для обозначения различных форм оккультизма, порой ярко выраженного паранаучного характера — магии, астрологии, мантики и т.д. Понятно, что все эти явления совершенно гетерогенны и обычно имеют совершенно различную природу, что делает слово «мистика» вводящим в заблуждение и создающим препятствия для понимания [1].

Неопределённый статус в научных кругах и совершенно неадекватное понимание в обыденном сознании часто вынуждало учёных искать замену этому термину. Так, Е. А. Торчинов предложил в качестве такой замены понятие «трансперсональный опыт» как опыт, выходящий за пределы индивидуальности; А. Г. Сафронов соответствующее состояние, которое сопутствует мистическому просветлению, обозначил как изменённое состояние сознания. Однако подобные попытки, к сожалению, не достигают желаемого результата, так как концентрируют внимание исключительно на психологическом аспекте. Исходя из этого, предлагается не исключать из научного обихода термин «мистика», однако чётко обрисовать его семантические границы, с которыми согласно большинство исследователей. Итак, под мистикой предлагается понимать некое состояние индивида, характеризующееся ослаблением связей с физическим миром и единение (слияние) с онтологической основой бытия, то есть объектом, который имеет онтологически наивысший статус (Абсолют, Мировой Разум и т.д.). В этом отношении мистика включается в объём не менее размытого понятия, а именно — эзотерики, как определённой сферы тайного, таинственного, где наряду с мистикой можно выделить магию, как пример силового взаимодействия с миром сверхъестественным, а также мистицизм и оккультизм, как теоретическое оформление, соответственно, мистики и магии. Часто путают мистику и магию. Это две разнонаправленные области познания мира. Мистик — созерцатель, маг, наоборот, деятель. Получая мистический опыт,

мистик получает определённые знания о мире. Он созерцает и переживает посредством мистического опыта. Маг изучает мир посредством оккультизма и изначально по-другому относится к миру. Маг не созерцатель — он меняет мир.

Мистика также понимается как вера в сверхъестественное, божественное, таинственное; вера в возможность непосредственного общения человека с потусторонним миром; мистика является элементом всех религиозных верований. Однако влияния мистики можно заметить не только в религии, но также и в других областях знания, таких как мифология, паранаука, искусство, философия и наука.

Помимо того что определений мистики можно найти огромное количество, основная причина трудности понимания термина в том, что его используют для определения явлений, имеющих совершенно различную природу. Например, термин «мистика» используется как жанр литературы, художественных фильмов, компьютерных игр и т.п. Такая трактовка еще больше усложняет понимание мистики, и на самом деле никакого отношения к подлинной мистике не имеет. В обыденном сознании именно с подобными направлениями и ассоциируется область «мистического»: такими как НЛО, истории про вампиров, оборотней, призраков, духов, зомби. И в силу того что изучение данных явлений в рамках науки недопустимо, мистика вызывает отторжение у научной и философской аудитории.

Можно сказать, что мистика — это проникновение скрытого знания в наше сознание, во время слияния сознания с абсолютом. Мистика — это и есть та область запредельного, открывающаяся человеку, в подобные моменты единения и слияния с онтологической первоосновой мира. Мистика диалогична — это диалог человека с абсолютом, диалог с бытием. Целью этого диалога является истина. Также под категорию мистики подходят случаи усиленного чувства и абстрактного познания. Область именно мистики в большей степени напоминает априорное знание в философии или бессознательное в психологии.

Мистицизм часто считается синонимом мистики. Что, в свою очередь, является также не совсем верным. Если мистика — это область запредельного, то мистицизм — это умонастроения и учения, исходящие из того, что подлинная реальность недоступна разуму и постигается лишь интуитивно-экстатическим способом, каковой усматривается в мистике. Как философская доктрина — разновидность инту-

итивизма и иррационализма. Таким образом, получается, что мистика — это область, в которой содержится некое универсальное знание о чем либо, а мистицизм — это учение и методология, при помощи которой человек может получить это знание. Мистицизм — это теоретическое обоснование мистики. Как пишет Эвелин Андерхилл, «хочется надеяться, что понятие «мистицизм» будет восстановлено в его старом значении: наука и искусство духовной жизни» [2]. Мистический опыт в данном контексте является непосредственным переживанием мистического откровения. Можно выделить два главных признака мистицизма: 1) существования сил, проявляющихся за пределами физических констант, и 2) личностный, т.е. не поддающийся экспериментальной проверке характер взаимодействия (диалог) с этими силами и возможность их постижения.

В силу того, что термины «мистика», «мистицизм» и «мистический опыт» в многих словарях используются как синонимы, возникает непонимание и, как следствие, скептическое отношение учёных и философов. Например, в Энциклопедическом словаре Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона можно встретить подобное определение, в котором, в связи с отсутствием разведения понятий мистики и мистицизма, присутствует ошибка. «В переносном словоупотреблении мистика означает совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, независимо от условий пространства, времени и физической причинности» [3]. Данное определение не то чтобы не верно, но совокупность явлений и действий, особым образом связывающих человека с тайным существом и силами мира, — это мистицизм. Ибо мистика — это то, что изучает мистицизм, то, к чему он стремится. Попытка установить границы феноменов мистики, мистицизма оказывается, таким образом, необходимым этапом на пути исследования многочисленных иррациональных феноменов современной культуры.

Вместе с тем фундаментальным для мистицизма является признание невербализуемости мистического опыта в силу его богоданности. В этой связи в рамках мистицизма исчерпывающе адекватное постижение абсолютной истины оказывается неинтерсубъективным, а содержание откровения, в принципе, не может быть реконструировано рационально-логическими средствами. А внетеологическая мистическая литература делает акцент на метафорических формах выражения, реализуясь, как правило, в жанре аллегорической поэзии.

Основной же смысл мистицизма не в концептуально-теоретических изысканиях, а в выработке и поиске средств, при помощи которых возможно получение истины в процессе озарения, или мистического опыта.

Разграничив понятия «мистика» и «мистицизм», необходимо перейти к понятию «мистического опыта». Занимаясь исследованиями в области мышления, трудно обойти такое понятие, как мистический опыт. Под этим понятием следует понимать некое переживание особого рода, выходящее за пределы обычного опыта и пяти чувств, расширение сознания, постижение онтологических принципов сущего. Мистическое откровение является одним из факторов формирования мышления. Это не значит, что каждый из нас получает мистическое переживание, и на основе этого изменяется структура нашего мышления. Это значит, что люди, получившие мистический опыт и, что более важно, сумевшие его передать

остальным, способны повлиять на дальнейшее развитие человеческого мышления. Мистический опыт представляет собой своего рода импульс, на основе которого развивается та или иная форма мышления. Самым ярким примером формирования модели мышления можно считать религию. Религия основывается на вере в сверхъестественное. То есть в основе религии лежит мистическое переживание. Дальнейшее развитие религии является лишь толкованием и переработкой первичного мистического опыта. В начале человек получает мистический опыт, затем доносит свои истины до остальных. После чего у этого человека появляются последователи, и полученное мистическое откровение становится учением. Можно сказать, это один из механизмов становления религии. После того как религия полностью сформировалась, она начинает влиять на мышление не только тех, кто получил мистический опыт, но и на мышление тех, кто его не испытывал, вследствие чего религиозные истины принимаются на веру.

Необходимо учитывать социокультурное многообразие мистического опыта, связанное с исторической изменчивостью самых устойчивых традиций и с личной неповторимостью носителей подобного опыта.

Так же можно выделить психологический подход в понимании мистического опыта, согласно которому мистический опыт — это измененное состояние сознания, связанное с ощущением единства или соединения с Вселенной, подавляющим экстазом и чувствами любви, понимания и иногда ощущаемое присутствие личного Бога. С этой точки зрения, мистический опыт — это психологические и физиологические изменения в человеке, при которых он входит в измененные состояния сознания, которые могут происходить спонтанно или под влиянием различных психотехник, религиозных традиций (молитв). Мистический опыт играет роль во многих аспектах человеческого опыта: личный рост, умственные расстройства, самоизлечение, научное открытие, артистический творческий потенциал, интуиция, психические явления, происхождение некоторых исторических событий и религиозного преобразования.

Согласно психологическому подходу, мистика относится к верованиям об измененных состояниях сознания. Существуют множество религиозных, философских, научных, психологических и т.д. интерпретаций этого опыта.

Если мистика, грубо говоря, является областью запредельного знания, а мистицизм — это инструментальный для проникновения в эту скрытую область, то мистический опыт является, непосредственным актом переживания единения человека с абсолютным, в дальнейшем, как правило, закрепленный в устной или письменной форме.

Мистический опыт не есть религия, мифология, паранаука, философия или наука. Все эти формы познания имеют свои системы методологий, верований, культов, институтов, законов. Духовное переживание даже не является частью, какой-либо из парадигм. Мистический опыт — это своего рода импульс, при помощи которого развивается наше мышление.

Чтобы понять сущность мистического переживания, необходимо его пережить. Не испытав этого на себе, мы можем лишь анализировать высказывания тех, кто получил этот опыт. Это обзор со стороны, а не изнутри проблемы.

Оставаясь в рамках научной парадигмы мышления, мы уже не можем рассматривать обычное со-

стояние сознания, основанное на логическом мышлении, как единственно возможный вариант. Существуют другие, отличные от логического состояния сознания, они редки и практически не изучены. Переходя в эти состояния сознания, можно узнавать то, что в обычном состоянии мы не в силах узнать и понять. Ведь бывало такое, что после сильного эмоционального шока некоторые люди начинали говорить на другом языке, который никогда ни учили, но, благодаря переходу из логического сознания в иное состояние сознания, они получили доступ к информации, о которой понятия не имели. Это значит, что обычное состояние сознания — это лишь частный случай миропонимания, и далеко не единственный. Ведь именно на этом построены все системы йоги.

Мистический опыт представляет собой сферу переживания чего-то субстанционального (или кажущегося таковым) и поэтому относится к области философии, т.к. именно философия ставит в качестве предмета собственного дискурса «запредельные понятия», что в какой-то степени роднит ее с мистикой [4]. Поэтому проблематика мистического опыта должна быть разобрана именно в философии.

Переживание мистического опыта — есть переживание единства человека с миром. Здесь на время субъект сливается с объектом, они становятся одним целым. Мистический опыт можно разделить на два уровня: уровень непосредственного переживания, когда человек находится в состоянии единства с сущим, и уровень изложения и описания, где осуществляется попытка донесения полученного опыта и знания до остальных.

Мистический опыт можно разделить на:

1. Спонтанно-возникающий. Данный опыт проявляется при обычных для данного человека условиях (например, при засыпании либо значительном напряжении) или необычных, но естественных обстоятельствах (в частности, при нормальных родах), а также в необычных или экстремальных условиях жизни и работы здорового человека. Этот опыт *объективен*, имеющий реальные результаты. Это и есть непосредственно мистический опыт. Проникновение скрытого знания в сознание.

2. Искусственно-вызываемый. К нему можно отнести искусственно вызванные галлюцинации при помощи наркотических средств, сны, психические заболевания. Во многих случаях, когда имеет место, намеренное вызывание мистических состояний или производство магических феноменов, можно обнаружить применение наркотических средств. Во всех религиях древнего происхождения, даже в их современной форме, сохраняется применение благовоний, ароматов и мазей, которые первоначально использовались, возможно, вместе с веществами, влияющими на эмоциональные и интеллектуальные функции человека. Можно проследить, что подобные вещества широко употреблялись в древних мистериях. Многие авторы установили роль священных напитков, которые получали кандидаты в посвящение, например, во время элевсинских мистерий; вероятно, они имели вполне реальный, а вовсе не символический смысл. Легендарный священный напиток «сома», играющий очень важную роль в индийской мифологии и в описании разнообразных мистических церемоний, возможно, действительно существовал как напиток, приводящий людей в определенное состояние. В описаниях колдовства и волшебства у всех народов и во все времена непременно упоминается применение

наркотиков. Мази ведьм, служившие для полета на шабаш, различного вида колдовские и магические напитки готовились или из растений, обладающих возбуждающими, опьяняющими и наркотическими свойствами, или из органических экстрактов того же характера, или из растительных и животных веществ, которым приписывались такие же свойства. Известно, что для подобных целей, как и в случаях колдовства, пользовались беленой (белладонной), дурманом, экстрактом мака (опий) и особенно индийской коноплей (гашиш). Можно проследить и проверить случаи употребления этих веществ, так что никакого сомнения в их значении не остается. Африканские колдуны, интересные сведения о которых можно найти в отчетах современных исследователей, широко применяют гашиш; сибирские шаманы для приведения себя в особое возбужденное состояние, при котором они могут предсказывать будущее (действительное или воображаемое) и влиять на окружающих, используют ядовитые грибы — мухоморы. И тому подобные вещества. Но эти методы до сих пор мало известны [5].

3. Психотехнически-обусловленный. К данному виду опыта относятся процессы психической регуляции или саморегуляции, регуляции посредством экстрасенсорного воздействия, а также религиозно-магических обрядов в традиционных культурах и субкультурах. Различные упражнения йоги: дыхательные упражнения, такие как холотропное дыхание, необычные позы, движения, «священные пляски» и т.п. преследуют ту же самую цель, т.е. создание мистических состояний сознания, в которых возникают мистические переживания.

Чем ниже культурное состояние народа, тем грубее и примитивнее те средства, при помощи которых его мистики надеются достигнуть своей цели. На низших ступенях развития мистик для приведения себя в экстатическое состояние пользуется наркотиками, религиозными плясками и быстрыми телодвижениями, грубыми видами физического аскетизма. По мере развития религиозного самосознания народа утончаются формы мистицизма и одухотворяются практикуемые им приемы погружения в экстаз. Из области физического аскетизма и внешних приемов центр тяжести переносится в область духовных упражнений. Отсюда получается, что искусственно-вызываемый мистический опыт является не кажущимися переживаниями, а именно низшей ступенью на пути мистицизма.

Выше уже говорилось, что невозможно испытать мистическое переживание, захотев этого. Но перейти в иное состояние сознания человеку вполне по силам. Например, посредством физических упражнений и практик. К ним можно отнести Хатха-йогу — йогу власти над телом и над физической природой человека, сюда же можно отнести различные системы дыхания, изменяющие состояние сознания. Если мы научимся переходить из одного состояния сознания в другие, то мы окажемся ближе к секретам мистики и мистического опыта.

Мистические переживания можно разделить на несколько категорий: а) неподготовленное — чувственное, б) подготовленное — чувственное, в) подготовленное — трансцендентное. Неподготовленное-чувственное относится к явлению, которое возникает у человека, нерегулярно занимающегося медитацией, молитвами или другими упражнениями, нацеленными на достижение религиозного опыта. Состояния неподготовленного-чувственного и подготовленного-чувственного феноменологически неразли-

чимы, с той лишь оговоркой, что подготовленные мистики говорят о своих переживаниях, ближе согласовывая их со специфической религиозной космологией, к которой они принадлежат [6].

Рассмотрение и разведение понятий «мистика», «мистицизм», и «мистический опыт» позволило провести четкую границу между этими понятиями и по-новому взглянуть на проблему мистических переживаний.

Библиографический список

1. Торчинов, Е. А. Мистический (трансперсональный) опыт и метафизика [Электронный ресурс]. — URL: http://www.jnana.ru/workbook/torchin_mist.html (дата обращения: 13.06.2011).

2. Андерхилл, Э. Мистицизм [Электронный ресурс]. — URL: <http://psylib.kiev.ua/> (дата обращения: 05.17.2008).

3. Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — СПб. : Брокгауз-Ефрон. 1890—1907. [Электронный

ресурс]. — URL: <http://www.vehi.net/brokgauz/> (дата обращения: 05.06.2011)

4. Неронова, М. Ю. Типология мистического опыта : матер. науч. конф. Сер «Symposium». — СПб., 2001. — Вып. 7. [Электронный ресурс]. — URL: http://anthropology.ru/ru/texts/neronova/modern_32.html (дата обращения: 05.06.2011).

5. Успенский, П. Д. Новая модель Вселенной [Электронный ресурс]. — URL: <http://psylib.kiev.ua> (дата обращения: 17.04.2010).

6. Тарт, Ч. Изменённые состояния сознания [Электронный ресурс]. — URL: <http://vispir.narod.ru/tart1.htm> (дата обращения: 05.06.2011).

СУРКОВ Денис Владимирович, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: Stig_13_666@mail.ru

Статья поступила в редакцию 15.12.2011 г.

© Д. В. Сурков

УДК 111.1

Н. А. ТРУБИНА

Омский государственный педагогический университет

МОДАЛЬНАЯ СУЩНОСТЬ БЫТИЯ

Статья посвящена модальной методологии исследования бытия. В статье представлена модальная типология бытия, где каждый тип взаимосвязан с другим и порождает определенную реальность, и вместе с тем дает представление о бытии как о многоуровневом целом. Данная статья предлагает метод, который позволит пересмотреть традиционную онтологическую проблематику.

Ключевые слова: бытие, модальность, методология, онтология, актуальное, потенциальное.

Бытие — одна из ключевых тем философии. В традиции философских мыслей сложилось представление о том, что бытие охватывает собой всеобщее, выражает взаимосвязь разных форм мироздания, а также в нем выражено человеческое существование. Бытие можно определить как общность между всеми объектами реальности. В бытии все существующее представлено на уровне единства, в бытии зафиксирован объединяющий существующее онтологический предикат «быть». Это бытие общее, которое можно назвать основанием всего существующего.

В философии существует и другое понимание бытия, представленное Аристотелем. Он впервые вводит понятие «субстанция», под которым понимает бытие. Бытие, по Аристотелю, самобытное, пребывает только в себе и ни в чем другом. Обращаясь к проблеме общего, Стагирит приходит к следующему выводу: общее является общим для множества других предметов, а следовательно, бытием самобытным оно быть не может. Следовательно, субстанцией может быть только единичное бытие. Именно единичное бытие является единственным по Аристотелю. Определяющим единичное бытие также является предикат «быть».

В истории философии сформировался единый подход рассмотрения бытия как единичного, так и бытия общего через предикат «быть». Бытие понимается через то, что «есть», существует в действитель-

ном. Такое бытие — актуальное. Данный подход может выступать как методология в онтологических воззрениях философов, начиная с античных времен. Еще Парменид указывал на то, что бытие всегда есть, оно едино и вечно. Бытие безначально, то есть никогда не возникает, а также неуничтожимо — никогда не гибнет. Бытие бесконечно, цельно, однородно. «Для него нет ни прошедшего, ни будущего, ибо оно во всей своей полноте живет в настоящем, единое, неразделимое» [1]. Средневековый схоласт Фома Аквинский в работе «Сумма теологии» пишет, что полнота бытия присуща лишь Богу. Бог — это подлинное, истинное бытие. Бог, в его понимании, является абсолютно необходимым бытием, такое бытие, безусловно, существует, есть. Подтверждением этого тезиса являются доказательства бытия Бога, выдвинутые Аквинатом. В эпоху Нового времени Рене Декарт доказывает нахождение бытия в действительном, обращаясь к акту самосознания — «cogito», в котором мышление — это не только субъективность и не просто имеет в качестве своего предмета бытие, а само является бытием, через самосознание можно обнаружить абсолютное бытие. Г. В. Ф. Гегель представляет бытие как «естение»: он вводит понятие «наличное бытие», которое является «определенностью» и характеризует реальность. В XX веке, обращаясь к проблеме человеческого бытия, М. Хайдеггер вводит ключевую категорию «Dasein», дослов-

ный перевод которой «вот-бытие», «здесь-бытие». «Сущность Dasein лежит в его экзистенции» [2, с. 42]. Именно в экзистенции скрывается сущность Dasein.

Эти примеры из истории философии отображают содержательный каркас всей на сегодняшний день онтологии, которая сводится к пониманию сущности и существования. Таким образом, онтология сводится к двум основным направлениям в философии: эссенциализму и экзистенциализму. Бытие в этих направлениях представлено через онтологический предикат «быть», бытие в действительном. В эссенциализме бытие рассматривается как бытие самостоятельных сущностей. Бытие отождествляется с сущностью — «эссенцией», под которой подразумевается источник или основание существования. Бытие рассматривается как вечностный и устойчивый способ существования. Ярким примером, подтверждающим эссенцию в модусе «быть», является концепция Б. Спинозы. Согласно ему, бытие во всей своей полноте присутствует в любой точке универсума, так как Бог — субстанция, творящая сила, которая тождественна себе во всех своих творениях. В экзистенциализме в основе всего сущность самого бытия, чистое существование или его отрицание «ничто». Проблема бытия имеет смысл лишь как проблема человеческого бытия, проблема предельных оснований человеческого существования, таким образом ставится акцент на конкретные переживания, которые направляют бытие к ничто. Экзистенциалистские идеи, подтверждающие статус «быть» вне отрыва от бытия — экзистенции, обращают нас снова к М. Хайдеггеру: «...фундаментальную онтологию, из которой могут возникать все другие, надо искать в экзистенциальной аналитике присутствия» [2, с. 13]. Так как «понятность бытия сама есть бытийная определённость присутствия... Само бытие, к которому присутствие может так или так относиться и всегда как-то отнеслось, мы именуем экзистенцией» [2, с. 12].

Идеи эссенциализма и экзистенциализма дают представление о бытии в действительном, то есть, каковым оно является. Бытие понимается через то, что «есть» в действительном и, таким образом, отражается через эмпирически данное, а само постижение бытия осуществляется с помощью метода, данного нам эмпирией — созерцанием. Актуальное бытие конкретно, устойчиво, представляет собой ставшее бытие, которое представлено наличествующей реальностью. Такого рода бытие претерпевает акт реализации в плоскости материального, чувственного. Формой актуального бытия является качественность, пространственность и временность.

История онтологии даёт нам примеры исследования бытия, которые позволяют сделать вывод, что бытие единичное, о котором заявил впервые Аристотель, и бытие общее, являющееся основанием всего, представлены как актуальное бытие. Между тем бытие, соединяющее вся и все, бытие в широком смысле слова, всегда потенциально. Изучение бытия не должно ограничиваться действительным, так как актуальное бытие не единственное в своем роде. Рассмотрение бытия может быть представлено также и через возможное, через то, что только еще станет действительностью. Это означает, что бытие имеет модальную природу.

«Модальность — это совокупность отношений и действий, описание которых необходимо включает предикат "мочь"» [3]. С позиции онтологии, модальность представляет вид и способ бытия или события. Модальный характер бытию придается значимым

присутствием или отсутствием в нем признака «мочь». Модальность не является свойством бытия, это его изначальная сущностная вариативность. Проявление бытия обусловлено обстоятельствами, а разные градации «мочь» соотносятся с бытием. Предикат «мочь» является общим элементом основополагающих модальностей возможного, действительного, необходимого, случайного и обуславливает соотношение бытия с той или иной модальностью.

В онтологии назрела необходимость постановки проблемы исследования бытия через иной подход методологии — модальный, который позволит вскрыть модальную сущность бытия. Задачей исследования данной проблемы является изучение бытия как единичного — актуального, так и бытия общего — потенциального во взаимосвязи и взаимообусловленности. Необходимо соединение исследования бытия на уровне единства всего и бытия единичного. Бытие в самом широком смысле всегда потенциально.

Потенциальное бытие (от лат. *potentia* — сила, мощь) — бытие в модусе возможного. Потенциальное бытие есть не просто мыслимая конструкция, а реальность в ином измерении, определяемом категорией «мочь». Потенциальное бытие является не воплощенным бытием, возможным бытием, оно изменчиво и только становящееся. Формой такого бытия является бескачественность, внепространственность и вневременность.

То, что является общим для всего на свете — бытие, такое бытие потенциально. Но доказать бытие, которое является общим, универсальным, можно лишь в отношении актуального наличного бытия, то есть на уровне отдельной вещи. Вещь — это единство актуального и потенциального. По отношению к отдельным вещам — бытию единичного — бытие универсальное является контекстом, реальностью, условием, фоном, системой и даже Метасистемой. Именно в таком контексте перед нами предстает потенциальное бытие, которое проявляется как актуальное только на уровне отдельной вещи.

В понимании бытия должно быть единство актуального и потенциального. Рассмотрение одного из видов бытия в отрыве от другого приводит к пониманию бытия лишь в плоскости одной модальности, и таким образом сущностная вариативность бытия остается непознанной.

Постижение модальной природы бытия, то есть нахождение бытия в том или другом модусе, возможно при обращении к реальности, так как «реальность есть форма заданности бытия, ее необходимое проявление» [4, с. 48]. «Реальность — это своего рода общее, заключающее в себе виды, модусы, способы, состояния и т.д. сущего» [5, с. 7–8]. Многообразие, сложность бытия представлено множеством реальностей. Обнаружение той или иной реальности приводит к пониманию модальной основы бытия. Существование конкретного вида реальности напрямую зависит от взаимосвязи модусов, которые и образуют различные реальности, выстроенные в иерархию и существующие одновременно.

Взаимосвязь и взаимообусловленность актуального и потенциального бытия обнаруживается в уровневой системе бытия. «Уровень» в данном контексте является «стертой метафорой», выполняющая функцию гносеологического конструкта. Под уровнем подразумевается некие пласты, которые находятся друг под другом. Одним из пластов является потенциальное бытие, которое имеет в себе вкрапления актуального бытия и наоборот, пласт актуального бытия содержит в себе зерно, проростки

будущего или потенциального бытия. Таким образом, разъединяя единое (универсальное бытие) на пласты, происходит соединение бытия в одну уровневую систему, которая объясняет взаимосвязь актуального и потенциального бытия.

На первом уровне актуальное бытие является производящим потенциального бытия. Это можно объяснить тем, что всякая возможность есть возможность, принадлежащая какой-либо актуальной вещи. Потенциальное бытие делает измененным актуальное бытие, и поэтому все действительное подвержено переменам. Потенция внутри действительного: в актуальном бытии слагаются условия для новой возможности, которая непосредственно необходима для реализации нового действительного и этот процесс направлен на развитие действительной, эмпирической реальности и такая реальность постигается человеком посредством опыта. Сам переход от потенциального к актуальному уже требует существования некой актуальной вещи, которая является непосредственной причиной актуализации. В качестве объясняющего примера можно привести следующее: для того чтобы разжечь огонь, то есть высвободить из топлива потенциальное тепло — необходима некая актуальная вещь — спички и т.п. Таким образом, производящее актуальное бытие делает потенциальное бытие «инструментарием» в создании эмпирической реальности.

На втором уровне потенциальное бытие является производящим актуального бытия. Так как любая актуальная вещь изначально является потенцией вещи. Все существующее, имеющее возможность быть, как и возможность быть тем или этим, предполагает сначала саму по себе возможность. Следовательно, в таком соотношении актуальное бытие является потенциальным бытием и перед человеком на данном уровне предстает потенциальная реальность, постижение которой возможно на уровне интуиции. Подтверждение данного тезиса хорошо объясняется искусством: для того, чтобы художнику написать картину, то есть создать некую актуальную вещь, — необходимо воплотить в жизнь чистую возможность — идею картины актуализировать на холст. Следовательно, актуальная картина изначально являлась чистой возможностью — её идеей. На данном уровне актуальное бытие становится инструментарием потенциального. Вскрыть истинный смысл актуального можно, лишь постигнув его потенциальную сущность на интуитивном уровне. И первый, и второй уровень взаимосвязи актуального и потенциального бытия подчеркивают невозможность актуального бытия без потенциального.

Но, объяснение бытия через уровни характерно лишь для бытия единичной вещи, то есть актуального бытия и его потенций — в прошлом или будущих, то есть потенциального бытия.

Потенциальное же бытие может существовать без актуального бытия. Это даже не фундамент в уровневой системе, являющийся основанием для всех пластов, так как несет в себе черты всего. Потенциальное бытие является самодостаточным и заключает в себе вечное. Потенциальное бытие — это сверхреальность, Метасистема, которая не ниже и не выше всего, Метасистема это всеобъемлющее и всепроникающее, наподобие Брахмана в индуистской религиозно-философской традиции. Это Потенция

потенций, которая делает возможным все другие роды бытия. Такого рода бытие включает в себе незримые и неосознаваемые сущности в актуальном бытии. Единичное бытие или бытие отдельной вещи кроме взаимообусловленности актуального и потенциального встраивается и вписывается в Метасистему. Если не вписывается, то это либо небытие или ничто. Актуализация Потенциальной реальности, которую можно назвать чисто Потенциальной, которую можно назвать ни в потенциальном, ни в актуальном. Вопрос о Потенциальной реальности остается открытым, так как это наивысшее бытие, иномерность которого затрудняет вскрытие его смысла для субъекта познания, находящегося в актуальном бытии. Потенциальная реальность определяет неисчерпаемость познания: субъект в процессе постижения бытия становится потенциально неисчерпаемым субъектом.

Таким образом, модальное понимание бытия выводит бытие на иной уровень, где качественные характеристики бытия определяются его модальным положением, в соответствии с которым конструируются различные типы реальности, а также меняются представления о бытии на гносеологическом уровне — постижение смысла бытия человеком зависит от пребывания самого бытия в той или иной модальности.

В целом, можно сделать вывод о том, что понимание бытия в контексте актуального модуса, является традиционным в философии, дает линейное, плоскостное знание о бытии, что объясняется пониманием бытия через то, что «есть» в действительном, но этого знания недостаточно, оно одномерно и не раскрывает сущности самого бытия. Модальный методологический подход дает целостное, объемное представление о бытии, вне отрыва от его модальной сущности в контексте Потенциального бытия, являющегося высшей и полной формой бытия.

Библиографический список

1. Гайденко, П. П. История греческой философии в ее связи с наукой [Электронный ресурс] / П. П. Гайденко // Элейская школа и первая постановка проблемы бесконечности. — URL : <http://www.philosophy.ru/library/gaid/3.html> (дата обращения: 03.10.2011).
2. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. В. В. Библихина. — СПб. : Наука, 2002. — 452 с.
3. Эпштейн, М. Н. Философия возможного. [Электронный ресурс] / М. Н. Эпштейн // Специфическое определение. — URL: http://society.polbu.ru/epstein_possiblephilo/ch47_i.html (дата обращения: 12.12.2011).
4. Орехов, С. И. Трансформация бытия: от реальности субстанциональной к реальности репрезентативно положенной / С. И. Орехов // В поисках новой онтологии : сб. ст. — Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2004. — С. 41–60.
5. Лобанов, С. Д. Бытие и реальность / С. Д. Лобанов. — М. : Наука, 1999. — 153 с.

ТРУБИНА Наталья Алексеевна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: natalya-trubina@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 09.02.2012 г.

© Н. А. Трубина