

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 141

**С. Ф. ДЕНИСОВ
Л. В. ДЕНИСОВА
Л. М. ДМИТРИЕВА**

Омский государственный
педагогический университет
Омская академия МВД России
Омский государственный
технический университет

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ИРОНИИ

В статье ирония представлена как философско-антропологический феномен. Выделяются три эволюционные формы иронии — античная, романтическая и постмодернистская. Показано, что с развитием иронии расширяется предметное поле ее критики. Выделяются два философско-антропологических смысла иронии. Во-первых, ирония фиксирует опасное бытие как бытие заблудившееся; во-вторых, ирония предлагает стратегию достижения человеком безопасного бытия, как возврат в исходное состояние.

Ключевые слова: ирония, философская антропология, опасное бытие, возврат, безопасное бытие, негативизм.

Ирония выступает дискурсивной формой негативного отношения к действительности. В последнее время она стала основной стилиевой доминантой не только в искусстве, но и в философии, социологии, политологии и других гуманитарных науках, поэтому можно сказать, что ироническое отношение к реальности обретает тотальный характер. В современной культуре ирония становится существенной характеристикой человеческого бытия, и, следова-

тельно, данный феномен нуждается в философско-антропологическом осмыслении.

Основной вопрос философской антропологии — это вопрос о моделях и стратегиях достижения человеком спасительного состояния, т.е. бытия совершенного, в котором отсутствуют какие-либо формы зла. В античной философии философско-антропологическая проблематика выходила на первый план, подчиняя себе онтологическую и онтологическую

проблематику. Однако в последующем христианская религия узурпировала основной вопрос философской антропологии, оставив за философией проблемное поле онтологии и гносеологии. Возрождение философской антропологии приходится на вторую половину XIX века, когда становится понятным, что религия не справляется со своей задачей. Эта ситуация была выражена словами Ф. Ницше «Бог умер». Это означало, что религия не оправдала надежд и чаяний человечества, поэтому она должна уступить место в создании стратегий и моделей спасения философской антропологии. Однако, прежде чем вести речь о стратегиях и моделях спасения, необходимо предварительно ответить на вопрос «от чего спастись?» или «какое бытие представляется опасным для человека?» Поэтому в философской антропологии речь идет о двух формах бытия, выражающихся различными понятиями: с одной стороны, это бытие греховное, несовершенное, губительное, вражеское, имманентное, неподлинное, злое и т.д., с другой — бытие безгрешное, совершенное, спасительное, трансцендентное, подлинное, доброе и т.д.

Ирония — термин древнегреческого языка, изобретение древнегреческой цивилизации. Это слово означает «притворное незнание», «притворное самоуничижение», оно восходит к древнегреческому «притворщик», «хитрец». Ирония Сократа представляет собой дидактический и риторический прием, цель которого — показать, что собеседник, уверенный в том, что обладает знанием, в действительности им не владеет. Ирония помогает увидеть, что его собеседник заблуждается и что перед Сократом стоит Заблудившийся, Сбившийся с истинного пути человек. Сократ знает истину, но притворяется, что ничего не знает. К этому следует прибавить весьма распространенное мнение о том, что, иронизируя, Сократ хочет изменить жизнь к лучшему и приобщить собеседника к совершенному бытию. Однако это мнение нуждается в конкретизации и может быть принято с существенными оговорками. Непосредственная цель иронии заключается в ином: указать уверенному в своих знаниях собеседнику, что он заблуждается; и если собеседник принял доводы Сократа и осознал, что он Заблудившийся, то только тогда, уже *вместе* с собеседником, можно двигаться к совершенному бытию; но такого рода движение находится уже за пределами иронии. Ирония не нужна, когда человек идет по пути истины!

Сократовское ироническое отношение к действительности касается только бытия несовершенного. Высшее, идеальное, совершенное бытие не только не подвергается ироническому осуждению, но и всячески ограждается от него. Ирония — это шутивное, игривое, притворное отношение к несовершенному бытию, в то время как бытие совершенное, выступающее стратегией и моделью спасения, требует к себе предельно серьезного отношения. «Подлинно серьезное отношение возникает у нас лишь при наличии субстанционального интереса, в самом себе содержательного предмета, истины, нравственности и т.д., — при наличии содержания, которое я признаю существенным как таковое, так что я для самого себя становлюсь существенным лишь постольку, поскольку я погрузился в это содержание и стал адекватным ему во всем моем знании и действии» [1, с. 71].

Сократ иронизирует, смеется над софистами, ораторами, эрудитами, ибо чувствует исходящую от них опасность. Если эрудиты и ораторы навязут свои идеалы, то ни о каком спасении не может быть и речи. Более того, культуре, в которой господству-

ют эрудиты, грозит деградация, — вот почему Сократ выступает против софистов.

Следующий шаг в развитии иронии был сделан романтизмом. Философский анализ категории «ирония» представлен в работах братьев Шлегель. Сущность романтической иронии обычно выводится из критических заметок Ф. Шлегеля, в которых он выделяет такие признаки, как ее игривый, несерьезный характер, субъективизм, наличие свободы и сомнения.

Характеристики романтической иронии обусловлены той реальностью, которую критически осмысливают романтики. Нельзя сказать, что такая идея ускользает из поля зрения исследователей иронии. Но, как правило, ей не придается решающего значения: современные исследователи сосредоточивают свое внимание на описании признаков иронии, но никак не на романтической критике действительности. Но если мы хотим понять сущностные особенности романтической иронии, необходимо выяснить особенности того мира, которому ироника, притворяясь, говорит «да», а на самом деле относится к нему негативно: говорят ему «нет».

Ф. Шлегель называет современную ему действительность не иначе как «упадочной эпохой», «греховным столетием», эпохой, в которой господствует поэзия как стиль поведения и мироотношения, проникающий во все сферы духовной жизни. Это приводит к тому, что «границы науки и искусства, истины и красоты так смешались, что вообще пошатнулось даже убеждение в неизблемости этих вечных границ. Философия поэтизирует, а поэзия философствует, история трактуется как поэзия, поэзия же — как история. Даже роды поэзии поменяли свое назначение: лирическое настроение становится предметом драмы, а драматический материал втискивается в лирическую форму» [2, с. 93]. Ф. Шлегель отмечает, что современная ему эпоха принимает тотально поэтический характер. В массовом обществе искусство уже не выполняет своего великого предназначения — приобщения к спасительным идеям. Искусство деградирует. «Искусство потеряно не потому, что толпы не столько диких, сколько извращенных, не столько необразованных, сколько ложно воспитанных людей готовы наполнить свое воображение всем, что только странно и ново, чтобы лишь чем-нибудь заполнить бесконечную пустоту своей души и хоть на несколько мгновений избежать невыносимой тяготы своего существования. Бесчестится само слово искусство, если поэзией называть игру авантюрами или ребяческими образами, цель которой — будить увядшие вожделения, щекотать притупившиеся чувства и льстить грубым желаниям» [2, с. 91–92].

В последующем С. Кьеркегор напишет об эстетическом образе жизни, противопоставляя его этическому поведению. Думается, что эстетизация реальности, о которой говорит датский философ, тождественна поэтизации действительности, как ее описывает немецкий романтик.

В поэтизированной эпохе господствует мода, что опять-таки усиливает хаотичность, бессистемность духовной жизни. «Общественный вкус, — но как возможен общественный вкус там, где нет общественных нравов? — мода, эта карикатура общественного вкуса, ежеминутно кадит новому кумиру. Каждое новое блистательное явление пробуждает твердую уверенность в том, что наконец-то достигнута цель, высшая красота, основной закон вкуса, предельный критерий всякой художественной ценности. Но уже в ближайшее мгновение исчезает это

упование; отрезвившись, разбивают образ смертного кумира и заменяют его в новом притворном опьянении другим, но и его обожествление длится не дольше прихоти его почитателей!» [2, с. 93]. Модными порой становятся и великие поэты, но их произведения, в конце концов, под действием все той же моды, гибнут. «Обычно за каждым большим оригинальным художником, пока его еще несет волна моды, следует бесчисленный рой жалких копиистов, пока в этих вечных повторениях и искажениях сам великий образец не станет столь обыденным и отгалкивающим, что обожествление сменится отвращением или вечным забвением» [2, с. 95]. Таким образом, бытие, в котором господствует хаос, — это бытие заблудившееся, не знающее истинного пути.

Осмысление романтической иронии в основном сводилось к ее критике. Критиковали за то, что романтизм, во-первых, поверг в ироническое отношение всю действительность, не задумываясь, справедливо ли это; во-вторых, за то, что ничего конструктивного взамен критикуемых положений предложить не смог; в-третьих, за то, что демонстрировал свои субъективистские установки.

Однако необходимо особо подчеркнуть, что как античная, так и романтическая ирония несла в себе тождественный философско-антропологический смысл, как та, так и другая ирония фиксировала опасное бытие, предупреждала людей о грозящей им опасности.

Разумеется, античная (сократовская) ирония во многом отлична от иронии романтической (шлегелевской). Но не стоит, впрочем, преувеличивать эти различия. Куда более важно рассмотрение этих отличительных признаков как результата, итога развития иронии как таковой. Иначе говоря, необходимо обратить внимание на то, что эти два вида иронии — сократовская и романтическая, — являются формами развития иронии вообще.

Следует отметить, что происходит расширение предметной области иронического отношения. Если предметом действия античной иронии выступает сфера личного знания, то в романтической иронии наблюдается расширение ее объема: она охватывает куда большую сферу человеческого бытия — здесь предметной областью иронии, кроме личного знания, становится искусство. Но в таком случае неизбежно должна появиться и такая ирония, объектом которой будет все человеческое бытие: ирония, для которой уже не будет запретных областей; ирония, проникающая везде и всюду. Такой новой эволюционной формой иронии стала ирония постромантическая или постмодернистская.

Другой отличительный признак — качественный. Если сократовская ирония основана на подлинном знании истины, и она знает, куда возвращаться, то романтическая ирония истины не знает. Сократ знает истину, но притворяется. Романтические ироники уже не притворяются, как Сократ; однако они все же чувствуют, что где-то должна существовать истина настоящей, подлинной жизни, и это чувствование дает им право язвительно, с сарказмом относиться к окружающей действительности. Античная, сократовская ирония качественно может быть охарактеризована как беззлобная, шутливая. Сократ прекрасно понимает, что его оппоненты-эрудиты, хотя и неприятны ему и представляют определенную угрозу жизни, — но все же не так страшны, тем более, еще раз повторю, Сократ знает истину и стоит на ее страже. Романтическая ирония совсем другая, — она едкая и, как назвал ее А. Ф. Лосев, сатанист-

ская. В романтической иронии негативизм по отношению к объекту иронии более интенсивен, последователен, бескомпромиссен, чем негативизм иронии античной. И это находит свое объяснение в объекте иронии. Если объектом иронии Сократа является эрудит, то романтики направляют стрелы своей иронии против эстетиков, от которых исходит куда большая угроза существованию человека, нежели от эрудитов. Эрудит и эстетик выражают два типа поведения и мышления, в чем-то схожие друг с другом. Эрудит поверхностен, неглубок; эти же характеристики вполне применимы и к эстетикам. Но если эрудит все же приводит в систему свои разрозненные знания, то эстетик все погружает в хаос, — у него нет никакой системы, и в этом плане эстетик несет большую угрозу жизненному процессу, нежели эрудит.

Однако и ироники, демонстрирующие свой негативизм по отношению к эстетикам, незаметно начинают уподобляться объекту своей критики. Различие между эстетиками и ирониками только в том, что эстетика не понимают, что творят, а ироники надсмехаются над ними. Мало кто чувствует эту насмешку. Ироники играют, но делают это от отчаяния, не как Сократ, который знает истину. Ироники ее не знают, отсюда и томление духа и суета, скука и тоска, и отчаяние!

Ироник, играя, высмеивая и, подчас, издеваясь над греховной действительностью, все же считает ее не такой уж опасной, чтобы относиться к ней серьезно. Ну, заблудились люди, пошли не по той дороге, — с кем не бывает! Их еще можно направить на истинный путь. Заблудившиеся люди! Заблудившееся бытие! «Не блуди», — снисходительно говорят ироники. Античная ирония притворяется, что не знает дороги, делает вид, что якобы и сама заблудилась; но незаметно для своих заблудившихся спутников выводит их на верную дорогу, и они устремляются к совершенному, безгрешному бытию. Романтическая ирония вдруг понимает, что она сама заблудилась вместе со своими спутниками; но этого еще не знают спутники, которые продолжают все дальше и дальше углубляться в густой, мрачный лес; и не видно уже ни дороги, ни тропинки. Романтическая ирония подает им сигналы опасности, убеждает беспечных путников в том, что они заблудились. Но, увы! Сама романтическая ирония уже не знает дороги к спасению, хотя знает, что сама вместе со всеми заблудилась. И блуждают, знающие и незнающие. Постмодернистская ирония наступает на те же грабли, на которые в свое время наступила их предшественница — ирония романтическая. Знают они, что заблудились люди, а вот найти верную дорогу уже не могут, — слишком долго они плутали. Объектом критики постмодернистской иронии становится потребитель.

Однако это не означает, что из поля зрения постмодернистской иронии выпадает эрудит и эстетик — они остаются, но к этой паре прибавляется еще и потребитель, который явно доминирует над двумя своими «товарищами». Эрудит и эстетик с радостью принимают в свою компанию потребителя, видя в нем отражение самих себя: потребитель поверхностен, как эрудит и эстетик, и так же, как и они, не задумывается о трансцендентном бытии, довольствуясь бытием имманентным. Можно даже сказать, что потребитель — это тот же эрудит и эстет, только доведенный до предела и представленный в гипертрофированной, тотальной и радикальной форме.

Так, если во времена Ф. Шлегеля, в эпоху романтизма, мода охватывала отдельные области бытия,

то во времена Ж. Бодрийяра, в эпоху господства потребителя, мода становится тотальной, погружая в хаос не только искусство, но и все сферы духовного и материального бытия. «Мы противимся признавать, что все секторы нашей жизни оказались в сфере товара, и еще сильнее — что они оказались в сфере моды. Дело в том, что здесь ликвидация ценностей идет особенно радикально. Под властью товара все виды труда обмениваются друг на друга и теряют свою особость — под властью моды уже сами труд и культура продаются и покупаются — под властью моды все культуры смешиваются в кучу в тотальной игре симулякров. Под властью товара любовь превращается в проституцию — под властью моды исчезает само отношение субъекта и объекта, рассеиваясь в ничем не скованной cool-сексуальности. Под властью товара время копится, как деньги, — под властью моды дробится на прерывистые, взаимоналагающиеся циклы» [3, с. 170]

Но ироник все же пока остается ироником, — он ищет дорогу назад, дорогу-возврат. Возврат не является стратегией спасения, — это стратегия избегания опасности и достижение безопасного бытия. Романтики предлагают вернуться к природе, еще не затронутой цивилизацией. М. Хайдеггер, иронизируя над падающим бытием, советует науке возвратиться к античному мировоззрению. Возврат как стратегия достижения безопасного состояния выражает второй философско-антропологический смысл иронии.

Таким образом, можно вести речь о двух философско-антропологических смыслах иронии. Во-первых, ирония фиксирует опасное бытие, тем самым предупреждая людей о том, что они заблудились, идут не по истинной дороге. Во-вторых, ирония соз-

дает стратегию достижения человеком безопасного бытия, предлагая заблудившимся людям возвратиться назад, откуда люди только начинали свое путешествие по бытию.

Библиографический список

1. Гегель, Г. В. Ф. Ирония / Г. В. Ф. Гегель // Эстетика. В 4 т. — М.: Мысль, 1968. — Т. 1. — С. 69–75.
2. Шлегель, Ф. Об изучении греческой поэзии / Ф. Шлегель // Эстетика. Философия. Критика. Соч. В 2 т. — М.: Наука, 1983. — Т. 1. — С. 91–190.
3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — М.: Добросвет; Изд-во КДУ, 2011. — 392 с.

ДЕНИСОВ Сергей Фёдорович, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующий кафедрой философии Омского государственного педагогического университета.

Адрес для переписки: denisov.sf@gmail.com

ДЕНИСОВА Любовь Владиленовна, доктор философских наук, профессор (Россия), начальник кафедры философии и политологии Омской академии МВД России.

Адрес для переписки: lvladilen@yandex.ru

ДМИТРИЕВА Лариса Михайловна, доктор философских наук, профессор (Россия), заведующая кафедрой дизайна и технологий медиаиндустрии Омского государственного технического университета.

Адрес для переписки: dmlara@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 01.02.2013 г.

© С. Ф. Денисов, Л. В. Денисова, Л. М. Дмитриева

УДК 17.03

Л. А. МАКСИМЕНКО

Омская государственная
медицинская академия

КАЗУС БИОЭТИКИ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

В статье рассматривается феномен биоэтики. Автор обращается к поиску глубинных оснований и предпосылок его появления, полагая, что они связаны не столько с трансформацией этико-правовых приоритетов в медицине, сколько с трансформацией онтологических оснований морали. Биоэтику следует рассматривать как событие, проявившее глубокие противоречия онтологического порядка в философской антропологии и этике. Такой вывод делается в контексте хайдеггеровского анализа западноевропейской метафизики.

Ключевые слова: этос, этика, биоэтика, техника, биотехнологии, наука.

Этическая конфликтогенность современной науки, ярко проявляясь сегодня в медицинской практике и новейших биотехнологиях, осмысливается в казуистическом дискурсе биоэтики. Наличие такого дискурса — очевидный запрос на этику, хотя само явление «призрака, который бродит по медицине» (К. Дёрнер) XX — XXI веков (биоэтики) не представляет собой никакого казуса, оно вполне закономерно и ожидаемо, даже если иметь в виду непосредственные события-катализаторы, которые «произвели» биоэтику, вполне логично влившуюся в русло этической проблематики современной науки. Научный

этос, родившись из мифа об этической нейтральности науки, претерпел ряд масштабных трансформаций: от кодекса Р. Мертона для «малой науки» к этосу «большой науки», сначала ядерному (этос военного общества), потом, когда научное лидерство перешло от физики к «самой опасной науке современности» — биологии, — к биоэтосу (этосу гражданского общества). На фоне этих движений мы наблюдаем две взаимосвязанные тенденции: все более плотное «обволакивание» человека наукой и техникой и странную дисперсию этики, исходящую, по-видимому, из настойчивого желания

как можно точнее исчислить сферу ее приложения, ибо потерянности человека разрастается до неизмеримости: врачебная этика, медицинская, биомед-, био-, нейро-, техно- и даже нанозтика! Этика улетучивается подобно эфиру, «распыляясь» в постиндустриальном пространстве современности. В нем же наблюдается отчётливый тренд от экспериментирования *над* человеком к исследованиям *с участием* человека. Последнее может вполне пониматься не только в контексте завоеванной биоэтикой либеральной нормы — информированного согласия, но и в контексте онтологии как *участь* человека. Эта участь остается неясной и тревожной, несмотря на наивный оптимизм трансгуманстов. «Подавление рациональным знанием тех форм сознания, которые оперируют этическими ценностями» [1], ставит вопрос «как возможна этика в обществе знаний?».

Медицина, начавшаяся как *τέχνη*, окончательно «свалилась» в *ἐπιστήμη*, а *τέχνη* приобрело и в ней в лице биотехнологий характер поства. Хайдеггеровский пример с Рейном, встраивающимся в гидроэлектростанцию, явно устарел. Теперь постав, видоизменившись, захватывает человека более изоциренно, втягивая его в свои механические жернова. Современный «последний человек» (Ф. Ницше), делающий все «нано», продолжает стремительно уменьшаться, разлагаясь на «биоматериал», стволовые клетки, зиготы, гены, мозговые процессы, поставляя в качестве сырья самого себя. Не способное «носить в себе хаос, рождающий звезды» декартовское «*cogito*» открыло этические санкции (на уровне языка и логики, формулирующей критерии жизни/смерти) биомедицинским технологиям, деловито участвующим в этих тайнах бытия человека¹. Существующие и активно разрабатываемые трансформативные практики, например, NBIC-технологии, обещают «расширение человека», что весьма остро ставит вопрос об «антропологической границе» (С. Хоружий, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас).

Согласно демографической модели С. Капицы, современное человечество переживает фундаментальный «фазовый переход», который завершившись менее чем через сто лет, должен привести к совершенно иной парадигме развития, которую, по мнению ученого, будут определять факторы культуры и образования [2]. Итоги международного конгресса «Глобальное будущее-2045», ясно дают понять, что развитие инновационных технологий задает уверенные тренды движения к постчеловеческому будущему, в котором вряд ли найдется место культуре, сформированной базовой оппозицией «жизнь — смерть». «Био-обновленный» постав, претендуя на господство, диктует новый этический стандарт («техногенное деторождение», «беременность напрокат», «смертельный туризм», эвтаназия и пр.), «благо» тому способствуют ценности либерального общества и ослабление юридических норм. За декларациями о социально ориентированном значении биоэтики, о правах и достоинствах человека в связи с внедрением новых рискованных биотехнологий зачастую утрачивается существо вопроса — сама постановка обсуждаемых проблем затрагивает сущностные основы бытия человека, которые связаны с его этосом. Возникает странное впечатление: в современной «системе онтологических координат» чем «выше» технологии, тем «ниже» этические ценности. В условиях этого ясно проявившегося парадокса и возникла биоэтика, воспринятая как казус, что само по себе очень символично. Слово «казус» — латинский перевод (casus) греческого «птозис» от *πίπτω* — па-

дать, уклоняться. В грамматике этими терминами обозначается отклонение (склонение) имени (существительного). Если иметь в виду отношение к языку как к «дому бытия», то отклонение от имени (биоэтика) может означать следствие падения. Всякое уточнение в виде морфемы, вводимой в уже существующее слово, призвано уточнить его смысл путем отторжения от уже существующего. Биоэтика пытается уточнить этическое пространство человека указанием на его жизненность («био»), по-видимому, в силу того, что имеющийся этос уже мыслится почти безжизненным.

А. Макинтайр, диагностируя современную моральную ситуацию как пост-катастрофическую, поставил вопрос: «Как возможна этика после Аристотеля?». Его гипотеза в том, что в действительном мире, в котором мы живем, «мы утратили, — если не полностью, то по большей части, — как теоретическое, так и практическое понимание морали» [3]. Утратили в результате катастрофы, которая привела к беспорядку в нашем моральном языке и практике, оставшись нами не замеченной.

На наш взгляд, катастрофа, которую предполагает Макинтайр, случилась еще до Аристотеля, ее можно сопоставить с хайдеггеровской трактовкой «начала конца» западноевропейской метафизики, ибо этика от нее же и производна. Если следовать мысли Хайдеггера, то все попытки примерить к настоящему образы декаданса, заката, катастрофы (морально-этической, антропологической, технологической и пр.), представляют собой лишь технические манипуляции, которые оперируют исчислением и вариацией симптомов.

После досократиков онтологический смысл «фюзис» был сужен через его противопоставление «тезису»/θέσις. Исходно «тезис» — это высказывание, относящееся к нравам (ήθος), к тому, что касается свободного деяния и поведения, выстраивания «статии» исторического бытия человека, или νόμος — нравственный закон. У Платона φόβος превращается в *idéa*, λόγος как собиранье — в λόγος как высказывание, у Аристотеля — в *правильное* высказывание об идее — в тезис, т.е. логос окончательно ссыхается в логику, а ήθος/этос под влиянием морали окончательно сводится к этическому [4]. Со времен Аристотеля этика считается наукой. М. Хайдеггер эпатировал заявлением, что «наука не мыслит»: «Восходит наука, уходит мысль». Стагирит в своей этике добродетелей соединил два понятия ήθος (в значении характера) и εθος (привычка, обычай). Цицерон перевел эти термины в соответствии с римским принципом права как *mos/moralis*, еще больше отдал их онтологический смысл чуждой древнегреческому духу латынью. Нравственность ссыхается в нормы морали, логос — в ratio. Когда логос-ratio принимает на себя господство над бытием, возникает долженствование как техническое основоположение этики (деонтологии): мышление (*cogito*) → бытие → долженствование. В метафизике выстраивается иерархия ценностного сущего — идей (блага, добра), до которых пытается «дотянуть» бытие. Поскольку это практически невозможно, моральные нормы-истины обитают в апофатически-императивной форме, подобно классическому гиппократовскому «Не навреди!» Но в режиме «фазового перехода» происходит распад и этих, складывающихся веками моральных норм, закрепленных верой и традицией социального опыта. Как отмечает А. Гусейнов, «в наше онаученное время реальная нравственная жизнь протекает без прямого участия науки этики» [5]. Диагноз

современного общества, констатируемый В. Библиром, вполне коррелятивен диагностике Макинтайра: в той мере, в какой человек морален, он безнравственен [6]. При сущностном разделении бытия и долженствования моральный смысл остальных этик низводится до этикета или уровня инструкций по «технике безопасности» фиксирующим то, чего делать не надо. Того же самого ждут от биоэтики. Должна ли она превращаться в условиях технологической конъюнктуры современной науки и медицины в технологию по изготовлению этических инноваций, к которой призывает ее расширяющийся и уже почти всемогущий рынок медицинских услуг? Такая «непоэтичная» техно-этика в содружестве с поставом «ортогональна» бытию, она нормирует бытие человека, волящего ничто. Если «технику *никогда не удастся взять под контроль* просто волевым человеческим усилием, будь оно позитивное или негативное» [7], то в современной биоэтике нигилизм и этическая неопределенность неизбежны. Хайдеггер, не видевший биоэтики, тем не менее, отмечал, что актуализм и морализм современного исторического сознания — последний шаг к полному отождествлению природы и духа с существом техники [8]. Антиномии биоэтики возникли не сегодня. Видимое и обсуждаемое сегодня — благодаря поставу «всплывшая» на поверхность пена конфликта, явившего глубинное онтологическое противоречие в судьбе человека, который «много действовал и мало мыслил» (Хайдеггер). Возможно, историческая миссия биоэтики в том, что бы стать средством реанимации, «адреналином» для мысли, возвращающим ее свою стихию.

Слово *ἦθος* в гомеровские времена употреблялась в значении местопребывания, жилища, обители любого сущего, включая человека. Однако человек, будучи «самым ужасным» из всего сущего, не обитает среди сущего, он «бездомный» в его мире. Об этом поют хоры сущего в софокловой «Антигоне». Человек сам создает себе место, обитель, этос. Дом-обитель человека — бытие. Существо этоса лаконично прояснил «темный» Гераклит: «*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων*». Этос заключает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его «даймон», Бог. Хайдеггер переводит Гераклита так: «Местопребывание (обычное) есть человеку *открытый простор* для присутствия Бога (Чрезвычайного)». Человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога [9]. Если перевести это на язык дескриптивной этики, то этос — место божественного в человеке — творит «нрав-даймон». Следуя Хайдеггеру, можно понять, что оно открывается в игре-полюмосе четверицы между Небом и Землей, смертными (людьми) и божественными (боги, Логос). Присутствие богов в четверице привносит в мир (Небо) и Землю свет священного. Божественное «нападает» на человека, изымая его из зависимости от грубой реальности сущего, т.е. делая его свободным. Чтобы этос стал «хранителем» человека, в войне (полюмосе) между людьми и богами, человек должен быть пленен богами. «Плен» проявляет в человеке место для его даймона (в душе рождается «даймон»/«демон» как отзыв на обращенное к нему озарение божественного), который иногда понимают как совесть. Через человека его нрав-даймон *открыто* «волит» бытие. На языке нормативной этики подобный исход выражает нравственная норма, которая выводится из поступка как явления онтологического порядка — буквально как из свободного поступания-движения в бытийном

просторе четверицы. Такое поступание и есть «поэтическое жительство»! Онтологически понятая этика это космология! В культуре достаточно устойчиво предпринимались попытки «вывести» этику из понимания космического как явно представленного онтологического, точнее онтической проекции онтологического. В этом плане примечательно, что большинство наук имеют корень «логия», и лишь некоторые науки, в их числе — астрономия и агрономия (науки о Небе и Земле как отблески элементов хайдеггеровской четверицы) — имеют корень «номос», коннотативный с этосом.

Этос подразумевает свободу («простор»). В ходе освоения границ собственной свободы, человек открывает *τέχνη* — умение самому производить сущее, в котором полнее всего и проявляется «ужасность» человека. Хайдеггер считает инструментальный и антропологический подходы к объяснению сущности техники явно недостаточными. Техне — вид «истинствования»: «Сущность техники располагается в области, где имеют место открытие и его непотаенность, где сбывается *ἀλήθεια*, истина» [10]. Решающая роль техне — не в операциях и манипуляциях, не в применении средств, а в раскрытии. Техне оказывается про-из-ведением. Можно видеть, что хайдеггеровская трактовка техники и изначальное понимание этоса очень близки! Техне естественным образом присутствует в обители человека. Демонизм техники Хайдеггер связывает его с *тем* способом раскрытия потаенности, который реализуется в современной технике — с поставляющим производством — по-ставом. Втянутость человека в сферу поставляющего производства в качестве состоящего в наличии особенно заметна в передовых биотехнологиях, едва ли не все из которых, включая использующиеся в медицинской практике, очень неоднозначно осмысляются в сфере этики (биоэтики). «Человек стоит *внутри* сущностной сферы поставы. Он никак не может занять то или иное отношение к нему, поразмыслив» [10, с. 231]. Вопрос об отношении к технике, по Хайдеггеру, уже давно запоздал. Трудности этического осмысления применения биотехнологий рождены тем, что в сфере поставы биотехнологий уже нет былого согласия между этосом и техне.

Медицина и сама утратила свою изначальную сущность техне как поюзиса — произведения (здоровья как целостности человека), став видом поставы, поставляющим производством (медицинских услуг). В социальном плане ее инструментализация ведет к медиократии и «биовласти в эпоху биотехнологий» (П. Тищенко). Знающего (обладающего *τέχνη*) всегда бросает между ладным и не-ладным, между скверным и благородным. Нравственный поступок рождает (как рождает *φύσις*) бытие человека как способность «держаться удар» — и натиск несущего, нескладности и неладности, и ослепительно колющий глаз свет алетейи-истины. Это требует усилия *быть*: быть врачом, а не палачом, учителем, а не ретранслятором, создающим лишь колебания воздуха, а не колебание мысли, родителем, а не семейным менеджером, наконец, усилие просто быть, а не быть «вообще» как природная, математическая, или даже морально-этическая данность («норма»), фиксируемая в слове «дано». «Быть» в указанном смысле — значит «*проявить* характер». В нашем новоевропейском понимании «характер» как понятие и представление произошел от «греческого характера», обозначающего поначалу нечто подчеркнуто внешнее (*ἦθος*). Но оно обладало, од-

нако, такой внутренней сутью (δαιμον), которая была как бы предназначена для своего усвоения вовнутрь, для своей интериоризации [11].

Хайдеггер очень тщательно разбирает исходные констелляции между разделением философии на «физику», «логику» и «этику», ставшее нормативным со времен Платона, показывая, что в их основе лежит эпистема — знание о фюзисе, логосе и этосе. В логике происходит судьбоносное отождествление логоса с мышлением. Этика, хотя и говорит о человеке, но она, как и физика, обращена к целому сущего, рассматривая человека в отношении к нему. Т.е. и физика, и этика, в отличие от логики, развертывают универсальное знание. Логос как высказывание принадлежит этосу, поэтому этика вбирает в себя логику. Отсюда следовало бы, что существо человека характеризуется из этоса: «άνθρωπος ζων ήθος έχων, то есть человек — это такое живое существо, само-бытнейшей отличительной особенностью которого является ήθος» [12].

Т.е. мы можем говорить об исходном «онтологическом синкретизме» ηθος, τέχνη, φύσις — в ситуации «до» они находятся между собой «в ладу» — во власти δίκη. Значит, τέχνη открывается как «поэтическое»/ποίησις, в том числе, через творение слова как поэзии и как мышления. Начальная (до катастрофы) «формула» сущности человека, по Хайдеггеру, выглядит так: φύσις = λόγος άνθρωπον έχων. Бытие («сверх-властительное явление») вынуждает собирание (логос, закон, язык), которое вбирает в себя человеческое бытие (т.е. человек, «вооруженный» τέχνη, готовит себе место в бытии как в не-сущем — обитель ηθος) и обосновывает его [4]. В процессе собирания человек сам становится «произведением». Другими словами, «техничный» человек в этосе не сражается с бытием, претендуя на сверхвласть, но «заботится о нем», являясь «стражем», «пастухом» бытия. Этика и такая онтология соразмерны, они суть одно. Все едино: и сияющий светом Аполлон — персонификация меры, разума и бытия, и темный безумствующий, опьяненный Вахх-Дионис — персонификация ничто. У греков были оба культа, но «ангел победил демона (даймона)», и они выбрали первый. Поэтому когда современные врачи приносят клятву Аполлону, из-за его спины всегда выглядывает Дионис.

После «катастрофы», т.е. «падения в онтику», «даймон» человека изменился — человек приобрел иной нрав-характер («забыв бытие»). Греческая дефиниция человека, из которой выводились последующие «формулы», обратилась не к ήθος, а к λόγος как отличительной особенности человека. Откуда следовало, что логика должна иметь значимость, равную этике или даже превосходящую ее [12, с. 276]. В конце классического периода греческой культуры «характер» еще крайне далек от новоевропейского «субъектного характера». Однако судьба характера соединилась теперь с судьбой осмысления человека как проблемой выявления внутреннего через внешнее, так и как с задачей обретения человеком своего внутреннего. Он стал строить свой ήθος-жилище среди стесняемого, хитро укромного им сущего, произведенного φύσις и им самим. У Аристотеля τέχνη остается еще подражанием природе-φύσις, в средневековой схоластике природа-natura разворачивается как осуществление τέχνη Бога-творца, в τέχνη-властительности новоевропейского человека-машины (Ж. Ламетри) окончательно заявляет о себе механика. Слово «механика»/τό μηχανόεν производно от μάχη, смысл значений которого концентрируется вокруг борьбы, состязания (битва, борьба, состяза-

ние, спор). Отсюда — μάχησις — понимание техники как махинации, «машины». Развернувшаяся борьба с фюзис за владение над сущим обернулась разладом: τέχνη восстает против δίκη, которая будучи «ладом», имеет власть сладить со всякой τέχνη. Человек, будучи хитрым, хищным «умным животным, выдумавшим познание» (Ф. Ницше), выбрал эту борьбу-махинацию в качестве своей исторической судьбы, окончательно прогнав богов (апофеоз — ницшеанское «Бог умер»), сузив «просвет бытия» до «нано», и, забыв о своей «пастушьей» судьбе.

Нереализованная в историческом бытии человека «ситуация лада» — главенствования δίκη (Логоса) над τέχνη — открывает технику с другой стороны — как «спасительное», трактуя τέχνη как искусство, обращенное к μήχος = μάχος, τό — способу помочь в несчастьях. В парафраз В. Р. Поттеру — законодательно термина «биоэтика», стратагема биоэтики, как «моста в будущее», не в перспективе выживания человека как биологического вида, а его спасения как «вида онтологического».

Примечания

¹ Вельма показательны в этом плане этические деформации, связанные с событиями начала и конца человеческой жизни. Приведем два примера. Первый касается медицинских терминов для обозначения рождения человека: широко распространенного — «репродукция» и менее распространенного — «прокреация». Оба термина имеют неявную коннотативную нагрузку. Простая морфология языка указывает, что и оригинал, и его репродуктивная копия понимаются как некий «продукт». А сам процесс — как технологичное «производство» едва ли не в промышленном смысле. Термин «прокреация» ведет свое происхождение от латинизма с первоначально явным религиозным смыслом — «креация» (творение). Зарождение новой жизни в таком терминологическом оформлении, даже вне религиозного контекста, обретает смысл творческого акта космологического порядка. Частотно-лингвистическое распределение этих терминов в медицинском «словаре» не выглядит случайностью, даже с учетом исключительно медицинских нюансов. Решающие события человеческой жизни — таинство зачатия, рождения, впрочем, как и таинство смерти, превратились теперь в технико-биологические социальные происшествия. А оплодотворенная зигота — всего лишь клетка с диплоидным набором хромосом и ничего более. «Продукт зачатия», подлежащий «эвакуации» при нерациональном подходе к планированию семьи, или же продукт для репродуктивных биотехнологий.

Второй пример относится к концепции «смерти мозга», призванной уточнить критерий смерти. Говоря словами В. Розанова, мы ведь даже об имени «смерть» «ничего не знаем. И, произнося в разговорах «смерть», мы как бы танцуем в бланманже для ужина или спрашиваем: «сколько часов в миске супа». Цинизм. Бессмыслица» (Розанов В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В. О себе и о жизни своей. М.: Моск. раб. 1990. — С. 127.). Общепринятый в медицинской практике гарвардский критерий смерти человека констатирует ее по рукотворному событию — смерти коры головного мозга. Подключенный к системам жизнеобеспечения пациент с таким диагнозом де факто жив (сердцебиение, дыхание, клеточный метаболизм), де юре — мертв, поэтому является потенциальным донором для трансплантации органов. Эта ситуация весьма напоминает парадокс в квантовой механике, известный как «парадокс кошки Шредингера». «Микромир человека», метафизика его смерти, как и рождения, вряд ли исчислимы редуцией к наличию/отсутствию мыслительной субстанции. Критериальный подход к этим проблемам весьма напоминает сюжет многолетней философской дискуссии о критериях рациональности. Представляется, что проведение демаркации между

жизнью и смертью путем рационального уточнения научных критериев жизни/смерти неизбежно приведет в тупик, несмотря на оптимистичное воззрение физикализма и биологизма об отсутствии в человеческой природе закрытых для них областей. На данном этапе, по-видимому, за отсутствием философских альтернатив роль «стоп-крана» в медицине выполняют прагматические соображения, при всей благости их намерений (спасти одну жизнь за счет другой). Однако вряд ли прагматизм может быть основанием этики.

Библиографический список

1. Кара-Мурза, С. Г. «Общество знания»: подавление этики / С. Г. Кара-Мурза // Социально-гуманитарные знания. — 2009. — № 1. — С. 39–55.
2. Капица, С. П. Парадоксы роста: Законы глобального развития человечества / С. П. Капица. — М.: Альпина нон-фикшн, 2012. — С. 86.
3. Макинтайр, А. После добродетели: исследования теории морали / А. Макинтайр. — М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. — С. 7.
4. Хайдеггер, М. Основной вопрос метафизики / М. Хайдеггер [Электронный ресурс]. — URL: http://philosophy.ru/library/heideg/heid_intro_metaphysics.html (дата обращения: 26.12.2012).
5. Гусейнов, А. Этика и мораль в современном мире / А. Гусейнов // Вестник МГУ. Сер. 7. — 2001. — № 1. — С. 19.
6. Библер, В. С. От наукоучения — к логике культуры: Два филос. введения в XXI веке / В. С. Библер. — М.: Политиздат, 1990. — С. 368.
7. Хайдеггер, М. Поворот / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 254.
8. Хайдеггер, М. Преодоление метафизики / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 191.
9. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие. Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993. — С. 215.
10. Хайдеггер, М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 225.
11. Михайлов, А. В. Из истории характера / А. В. Михайлов // Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры: сб ст. / Отв. ред. А. Я. Гуревич. — М.: Наука, 1990. — С. 53.
12. Хайдеггер, М. Логика. Учение Гераклита о Логосе / М. Хайдеггер // Гераклит. — СПб.: Владимир Даль, 2011. — С. 269.

МАКСИМЕНКО Людмила Александровна, доктор философских наук, заведующая кафедрой философии.

Адрес для переписки: maw60@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 26.11.2012 г.

© А. А. Максименко

УДК 172

Д. А. ТОЛСТИКОВ

Омский государственный
технический университет

СПЕЦИФИКА КОНФЛИКТА МЕЖДУ ЛИЧНОЙ И ОБЩЕСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТЬЮ

В статье сравниваются два типа безопасности, определяются причины их конфликта. Анализируются условия формирования и развития типов безопасности исходя из системы ценностей, основанной либо на правде, либо на законе.

Ключевые слова: безопасность, закон, правда, риск.

Прежде чем рассуждать о причинах конфликта между личной безопасностью и общественной, определимся, что мы понимаем под понятием безопасность. Безопасность — это контролируемая опасность. Следовательно, личная безопасность — это опасность, контролируемая одним человеком, а общественная безопасность — это опасность контролируемая группой людей.

Человек с момента своего появления всячески пытался оградить себя от разного рода опасностей, используя для этого любые средства, от камня в руке до сверхточных ракет в воздухе. Все орудия защиты-нападения человек создавал с целью обезопасить себя, выжить в этом непростом мире.

С течением времени человек привык к безопасности и помимо заботы о ней захотел в большей мере удовлетворять свои потребности в удовольствии. Для этого потребовались дополнительные ресурсы (время, труд, материальные ценности), кото-

рые человек мог получить, объединившись с другими людьми. Это явилось одной из причин формирования коллектива, общины, государства.

В этих формах человеческого существования происходит четкое функциональное деление обязанностей, позволяющее распределять ресурсы таким образом, что стало возможно некоторым слоям общества заниматься чем-либо ещё, помимо заботы о безопасности. С этими функциями прекрасно стало справляться государство, которое через вступление в различные альянсы обеспечивало увеличение своей мощи и безопасности [1, с. 25].

Жизнь без опасности губительна для живого существа. Ведь это один из самых мощных стимулов развития, без которого возможна деградация и гибель. Поэтому доля опасности необходима. Человек научился жить в контролируемой опасности, в ситуации, когда опасность неизбежна, но, благодаря действиям государства, её вероятность снижена

до минимального уровня или полностью сведена к нулю.

Одним из признаков государства является совместное проживание определённого количества народа на ограниченной территории. Большое количество народа порождает различные конфликты, для предотвращения и разрешения которых в государстве создаются законы, которые «граждане по общему соглашению написали, установив, что должно делать и от чего надо воздерживаться» [2, с. 25].

А что такое закон? Закон — это совокупность правил, призванных регулировать отношения в обществе. Закон служит интересам общества в большей степени, чем интересам человека. Человек привык действовать по привычке, по правилам семьи, в которой жил. Закон же абстрагировался от индивидуального в сторону универсального, и в этом заключается его особенность, позволяющая охватить множество типичных ситуаций.

Закон развивается вместе с культурой, с природной средой, в которой он формировался. Географический фактор (положение в пространстве, ресурсы, климат и т.д.) также, несомненно, влиял на формирование законов. Ведь территория, на которой проживает человек, контактирует с другими территориями, с населением, с которым необходимо было устанавливать контакты. Всё это необходимо было регулировать. Потребность в чётких действиях породила законы, которые и встали на стражу общественной безопасности. Одной из существенных черт закона является принцип неукоснительного соблюдения. Именно благодаря ему закон эффективно работает, несёт ощущение стабильности, что укрепляет веру в его силу.

Законы используются различными государственными институтами для регулирования жизни общества. Одним из таких институтов является международная политика, которая «управляется познаваемыми объективными законами, которые имеют корни в динамике межгосударственных отношений, в природных свойствах человека, главное из которых состоит в стремлении к власти. Поэтому политика должна строиться на рациональных, а не субъективных суждениях. Такой подход уменьшает её непредсказуемость» [1, с. 31]. Поэтому общественная безопасность должна учитывать цели и личной безопасности, чтобы эффективно работать в tandem.

Для того чтобы законы исполнялись не из-под палки, а по «велению души», государство пытается через законы морально воспитать граждан. Но в реальности человек мало следует им, так как основные моральные законы, которым он следует, были заложены ещё в семье, в повседневной жизни. Им он будет следовать, даже не осознавая этого.

С распадом СССР ушла идеология, которая и была одним из основных инструментов нравственного воспитания. На смену ей пришла вседозволенность западной культуры. Поэтому государству, если оно хочет контролировать человека, надо заниматься его нравственным воспитанием с детства, с того периода, когда происходит заложение программы поведения и развития на всю жизнь. Государство не совсем осознаёт это и допускает серьёзные просчёты в воспитании, разрешая показывать в СМИ много такого, что выходит за рамки нравственности. В результате этой вседозволенности происходит нарушение моральных законов. Нравственное же воспитание позволило бы человеку самому себя контролировать и быть свободным в рамках закона.

Законы формулируются исходя из типовых ситуаций, которые имели место быть или предположительно могли бы возникнуть. Одна из основных задач закона — охватить все возможные случаи, характерные для той или иной ситуации. Но это невыполнимо, невозможно учесть все превратности судьбы. Поэтому, когда возникает не типичная ситуация, закон вступает в конфликт с убеждениями человека. Особенно это касается России, где закон работает со скрежетом и часто бывает в интересах сильных мира сего. Поэтому как альтернатива закону в обществе действует правда, такой своеобразный неписанный закон.

Правда — это соответствие утверждаемого, внутренним ценностям человека. Правда у каждого своя, так как основывается на ценностях, которые были присущи его семье, ближайшему окружению. Поэтому, утверждая что-либо, человек прав исходя из своей системы ценностей, эта правда будет работать для него. Человека, который считает, что он прав, трудно переубедить, так как он больше доверяет чувствам, чем доводам разума.

Для решения конфликтных ситуаций был создан закон, который установил границу дозволенного. Но при выборе, как поступать: по закону или по правде — человек выбирает правду, ведь «своя рубашка ближе к телу». Что обостряет конфликт между личной и общественной безопасностью.

Возможно, проблема заключается в незнании правды другого. Следовательно, чтобы решить проблему, надо просто поговорить, определить систему ценностей другого и найти компромисс. Ведь все люди связаны друг с другом посредством коллективного бессознательного, а значит, в наследственных структурах мозга уже есть решение возникшей проблемы. Потому что всё развивается по спирали и практически любая ситуация уже имела место быть раньше.

Для правды характерны следующие моменты. Во-первых, это чувство правды, которое невозможно передать, а можно только испытать. Если человек утверждает, что что-то правда, он испытывает определённое эмоциональное состояние правды; если другой человек, выслушав его, испытывает аналогичное состояние, то это действительно правда. У обоих эталоны правды должны совпасть. Во-вторых, это результат правды, то, что произойдёт в итоге в будущем, если правда будет принята. Если ожидания сбылись, значит, правда истинна, то есть её внутренняя сущность совпадает с внешней сущностью.

Следовательно, одной из причин проблемы конфликта личной и общественной безопасности является несовпадение правды и истины, личных интересов и интересов общества. Конфликт возникает и при несовпадении интересов между государствами [1, с. 34], который затем проецируется на обычных граждан.

Одна из функций закона — соблюдение интересов человека, но в силу их разнообразия они периодически нарушаются, а значит, нарушается и закон. Выходом из подобных ситуаций может послужить золотое правило морали: «как ты хочешь, чтобы поступали с тобой, так и ты поступай с другими». Но это правило можно немного усовершенствовать, дополнить — «как ты хочешь, чтобы поступали с тобой и твоими родными, так и ты поступай с другими». Это дополнение обусловлено тем, что иногда страх наказания, смерти отступает перед верой, идеей, и тогда своя жизнь уже не представляет ценности, но всё может измениться, если на ту же чашу выбора положить жизни родных тебе людей.

Одной из причин конфликта личной и общественной безопасности является разная шкала ценностей. Ведь ценности влияют на наши решения [1, с. 313]. Под ценностью мы понимаем совокупность идеалов, норм, на которые человек ориентируется при принятии решений. Именно они определяют границы добра и зла.

Система ценностей формируется под действием воспитания в семье, идеологии со стороны государства, средств массовой информации. В результате человек действует согласно тем примерам, которые он постоянно воспринимал.

Добро и зло — относительные понятия, в разных культурах одни и те же поступки имеют диаметрально противоположную оценку. Система ценностей тесно переплетена с традициями народа, в свою очередь на традиции влияют географическое положение страны, рельеф, климат, народы, живущие по соседству. Эти факторы необходимо учитывать при решении конфликтов.

Можно выделить две системы ценностей: естественную и искусственную. Естественная система формируется эволюционным путём. Искусственная система создаётся под чётко сформированную цель. Контролировать и прогнозировать воздействие естественной системы ценностей на человека легче, так как исторический материал предоставляет множество фактов для своего анализа, это позволяет оценить, какие последствия можно ожидать в будущем.

Сложнее дело обстоит с системой ценностей, сформировавшейся искусственным путём, так как вариантов последствий влияния этой системы на человека множество. Это обусловлено малым временным периодом их существования. В настоящее время при помощи компьютеров возможно создать модель любой ситуации и полностью её просчитать. Но этот результат будет слишком оторван от реальной жизни и больше подойдёт для робота, чем для человека. Человек — существо иррациональное, подверженное влиянию эмоций, которые создают множество вариаций развития событий.

Что движет человеком при выборе поступка — боязнь наказания или желание следовать своим ценностным ориентирам? Человек поступает так, как велит ему его сознание и бессознательное. Но что сильнее? Сознание, которое мы можем контролировать, или бессознательное — знакомое нам лишь по снам? Ведь именно в бессознательном хранятся различные культурные установки, запреты, которые мы не в силах сиюминутно преодолеть и поэтому вынуждены подчиняться им, не осознавая этого.

Запрет вызывает одну из базовых эмоций человека — страх, который непосредственно связан с его безопасностью, так как это сигнал, который организм подаёт для своего спасения. Одной из причин страха является незнание. Отсутствие информации об окружающей обстановке, о том, что будет, заставляет забыть об общественной безопасности, пробуждает заботу о личной безопасности.

Одним из способов избавиться от страха является познание. Современные методы познания неведомого начинаются с измерения [3, с. 23]. Но здесь возникает проблема измерения информации, а следовательно, и познания. Мы живём в информационную эпоху, в которой каждый день появляются гигабайты информации, освоить которые человеку не под силу. В результате человек вынужден или жить со страхом неизвестности, или, обуздав его волей, превратить в энергию развития.

Другая ситуация складывается, если дело будет касаться общества, в нём возможна специализация деятельности, которая повысит скорость и качество познания. Но за честь быть частью общества придётся заплатить своей свободой, личной безопасностью, так как здесь человек вынужден подчиняться системе ценностей, которой придерживается большинство, иногда в ущерб своему развитию. Ведь один из основных законов общества гласит: «Общественные интересы превыше личных».

Следовательно, личная безопасность, по своей сути, даёт свободу человеку, в то время как общественная ограничивает её, а иногда и лишает. Человек, выбравший личную безопасность, идёт на риск, так как в случае опасности он может рассчитывать только на свои ресурсы (силу, интеллект, деньги и т.д.), в то время как тот, кто принадлежит коллективу, вправе рассчитывать на поддержку его членов.

Несмотря на то что риск несёт угрозу существованию человека, риск также является важным фактором его развития, побуждая человека улучшать свои условия жизни. Риск является необходимым элементом эволюции, позволяя выживать наиболее сильным, развиваться дальше. Ведь человеком может считаться лишь тот, кто постоянно развивается.

Рискуя, возможно приобрести всё, но так же и потерять всё. Ведь риск — это действие, в конечном результате которого человек не уверен. Он несёт в себе элемент опасности, прямо или косвенно угрожая материальному достатку, жизни, здоровью человека или его близких.

Риск возникает, когда существует опасность, несмотря на которую необходимо что-то делать, несмотря на вероятность неудачи. Риск неотделим от действия, если человек не действует, значит, он не рискует. В условиях общественной безопасности человек практически лишён возможности рисковать, да в этом и нет необходимости. За него рискуют другие люди — пожарные, военные, полицейские.

Человек личной безопасности вынужден рисковать сам, и это сказывается на его развитии. Он вынужден заботиться о своём выживании, в отличие от человека общественной безопасности, у которого есть возможность развиваться, но атрофировалась возможность выживать.

Хоть риск и опасен, но именно благодаря ему мы открываем новое. В чём-то риск не законен, ведь, рискуя, мы нарушаем какие-то устоявшиеся правила, нормы, законы. Государство посредством общественной безопасности пытается оградить людей от риска, загоняя тем самым их в «золотую клетку».

Человек не может жить полностью без риска, ведь это та составляющая жизни, которая позволяет ощутить себя живым. В настоящее время существует множество рисков, человек сам определяет, какой риск учитывать [4, с. 137].

В информационную эпоху ощущения напряжённых мышц, боли, возможности потерять жизнь, характерных атрибутов риска прошлого, уходит, заменяясь виртуальными рисками, щекочущими нервы в компьютерной игре, в виртуальной реальности. Мы постепенно привыкаем к правилам общественной безопасности, перестаём быть хищниками, завоевателями этого мира, превращаясь в компьютерные придатки виртуальности, способные лишь на покорение компьютерной мышки.

Таким образом, специфика конфликта личной и общественной безопасности заключается в разном отношении к опасности. Для личной безопасности опасность мешает развитию, все силы человека ухо-

дят на обеспечение защиты от опасности, так как человек личной безопасности ограничен в своих силах, ресурсах. Он может рассчитывать только на себя, поэтому сил на развитие не остаётся. Главная задача человека личной безопасности в настоящее время — выжить, не столько в физическом смысле, сколько в психологическом и культурном. Развитие откладывается на будущее, которое может и не наступить.

Для человека общественной безопасности опасность способствует профессиональной специализации в обществе, что позволяет развиваться, но делает человека беспомощным, если он оказывается один.

Библиографический список

1. Коньшев, В. Н. Американский неореализм о природе истории: эволюция политической теории / В. Н. Коньшев. — СПб. : Наука, 2004. — 372 с.

2. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе / Ксенофонт. — М. : Наука, 1993. — 379 с.

3. Бернштейн П. Против богов: Укрощение риска / П. Бернштейн. — М. : ЗАО «Олимп-Бизнес», 2000. — 400 с.

4. Луман, Н. Понятие риска / Н. Луман // THESIS. — 1994. — Вып. № 5. — С. 135–160.

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

Адрес для переписки: askdima@ya.ru

Статья поступила в редакцию 09.10.2012 г.

© Д. А. Толстикова

УДК 101.1

О. В. ХЛЕБНИКОВА

Омский государственный
университет путей сообщения

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СТИЛЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Существует актуальная необходимость исследования стилистических характеристик философской литературы в перспективе ее сопоставления с литературой художественной. Подобное обращение к философии как к особой литературной традиции обусловлено неизбежным осознанием того факта, что в современных условиях вообще философствование выступает уже не как интеллектуальный порыв приобщения к мудрости, а как попытка создания системного дискурса, воплощающегося благодаря своеобразному писательскому искусству.

Ключевые слова: стиль, тавтология восприятия, литература, метафора, письмо, онтологическая ясность.

Стиль вообще — это довольно многозначное понятие. Причем как в смысле осознания широты спектра его возможных интерпретаций, так и в отношении установления границ сферы его применения. В первом случае необходимо констатировать отсутствие в рамках наличной традиции гуманитарного знания единообразного, подходящего ко всем случаям жизни определения данного термина [1; 2; 3, с. 189–202; 4, с. 277–295], во втором же случае следует обратить внимание на многообразие его существующих приложений.

В пределах настоящей статьи, говоря о стилях философской, либо художественной литературы, мы будем истолковывать термин «стиль», прежде всего, в обозначенных ниже контекстах понимания:

1) стиль — это особое движение тела письма, в котором отражается его характер. Стиль, таким образом, всегда несет на себе отпечаток специфических свойств того конкретного вида литературного творчества, которому он принадлежит, и, следовательно, само это творчество может быть «узвано» в совокупности соответствующих стилистических особенностей;

2) стиль — это «живое» образование, в том смысле, что он всегда является чем-то большим, чем прос-

той набор приемов и уловок. В нем постоянно присутствует некое «добавление», наличие которого задается принципиально важными, но зачастую невербализуемыми культурными идеалами. И, по большому счету, именно это «добавление» позволяет тому или иному стилю приобретать тот или иной значимый культурный статус;

3) в феноменологической перспективе стиль — это способ и воплощенная форма реализации сознания. В любом виде литературного творчества именно стиль выступает в качестве специфического упорядочивающего элемента, предписывающего интеллектуальной деятельности литератора, писателя определенную размерность;

4) стиль — это организующий «грамматический» принцип, в соответствии с которым выстраивается структура определенного литературного «языка». Фактически именно стиль задает те правила, на основе которых затем формируются денотационные, сигнификационные и манифестационные отношения в рамках разного рода литературных практик.

Оговоримся заранее, что возможность исследования стилистики философской литературы, а равным образом и само обращение к философии как к особой литературной традиции, обусловлены, прежде

всего, неизбежным осознанием того обстоятельства, что в современных условиях вообще философствование выступает уже не как интеллектуальный порыв приобщения к мудрости, а как попытка создания системного дискурса, воплощающегося благодаря своеобразному писательскому искусству.

Хочется подчеркнуть также, что традиционно, взаимно сопрягая философию и художественную литературу, различные исследователи обращаются к проблеме изучения возможностей выражения философского смысла художественно-литературными средствами. Мы же тут, по существу, обратимся к рассмотрению совершенно иного содержательного горизонта: к проблеме разграничения «полномочий» соответствующих типов письма.

Итак, для проведения заявленного сравнительного анализа стилей философской и художественной литературы обратимся вначале к их общим стилистическим характеристикам. К таковым, прежде всего, относятся:

1. Вымышленность оснований. Под термином «вымысел» здесь имеется в виду специфическая процедура *вы-мысливания* тех или иных идей посредством творческой деятельности интеллекта [5]. При этом данная специфичность «вы-мысливания» сводится к имплицитной включенности в него демонстрации абсурдности возможности возникновения самого смысла сформулированных идей как такового.

Речь идет о том, что и художественная, и философская литература в качестве некоего исходного момента имеет вымышленные, не существующие ситуации и связи. Подобно тому, как писатель «создает» свою собственную вселенную и своих персонажей, философ «творит» определенный метафизический мир. Ведь, по большому счету, например, у Гегеля было не больше оснований к «изобретению» именно Абсолютного Духа, а не чего-то иного, чем у Пушкина к написанию именно «Евгения Онегина». Суть дела состоит в том, что и писатель, и философ демонстрируют в своих произведениях определенное тавтологичное превращение восприятия [6, с. 52], поскольку для того, чтобы «возникли» какие-либо конкретные метафизические или художественные миры внутри самого акта восприятия реальности философом или писателем, нет никаких непосредственных причин, никаких внятных оснований.

В свое время Ф. Ницше сформулировал вопрос: «Что осталось бы от мира [здесь под «миром» Ницше подразумевает «реальную» действительность, окружающую нас], если отрезать голову?» [7, с. 243]. По большому счету, можно сказать, что и философия, и художественная литература предоставляют нам варианты ответа на этот вопрос (в том смысле, что они, в какой-то мере, изначально ориентированы на помещение читателя в некое состояние осознания неизбежности «отрезания головы»). Обратной стороной подобной вымышленности самих оснований философии и художественной литературы, безусловно, является отсутствие референтных связей между ландшафтами художественно-литературного и философского умозрения, с одной стороны, и ландшафтами самой «реальности» — с другой.

Также необходимо отметить, что это специфическое *вы-мысливание*, лежащее в основе философской и художественной литературы, следует сделать предметом рефлексии еще в одном смысле: в плане исследования проблемы «конечности» творческих шагов, предпринимаемых различными объектами и философами. Здесь подразумевается то обстоятельство,

что в силу глобальной необоснованности самого существования философских и художественных универсумов, о которой только что шла речь, казалось бы, исчезают какие-либо устойчивые законы, задающие разворачивание этих универсумов. Следовательно, можно сказать, что, видимо, причины совершения тем или иным писателем либо философом какой-то *вполне определенной* последовательности творческих литературных действий укоренены все в той же изначальной и непреодолимой тавтологичности восприятия и, значит, не могут быть эксплицированы в систематизированном виде, но являются механизмами вымысла.

2. Ориентация на определенную степень эмоциональной включенности читателя.

Речь идет о допущении, разрешении использования в философских текстах и в художественных произведениях креативного потенциала метафор и метафорических образов. Именно в текстах философии и художественной литературы с наибольшей отчетливостью проявляется некоторая метафоричность самой человеческой мысли [8; 9; 10, р. 29–163].

Тут будет уместно вспомнить два высказывания, сделанные в разное время двумя крупнейшими исследователями соответствующей тематики. А. Ричардс писал: «Метафорична сама мысль, она развивается через сравнение, и отсюда возникают метафоры в языке... Метафорические процессы в языке... накладываются на воспринимаемый нами мир, сам по себе являющийся продуктом более ранней или непредумышленной метафоры» [11, с. 47, 56]. А Г. делья Вольпе отмечал, что метафора «подобна окружающему нас воздуху, без которого мы погибали бы как мыслящие существа» [12, с. 127].

Собственно, за счет данных обстоятельство, то есть за счет некоторой общей принципиальной метафоричности самих философских и художественно-литературных процедур, и совершается упомянутое ранее эмоциональное включение читателя соответствующих текстов.

Причем, подобное включение в исторической ретроспективе может принимать достаточно разнообразные формы: в *философии* — от возникновения своего рода интеллектуальной эмпатии по отношению к прочитанному, что по определению (то есть по совокупности содержания высказанных идей) должно быть свойственно, например, восприятию античных произведений, до постепенного превращения оснований и характеристик мышления и сознания читателя в соответствии с планом текста, чего, по видимому, требует верное восприятие работ, относящихся к Новому времени, и до нарочитого отказа от любого эмоционального воздействия, скрывающего, на деле, глобальный эмоциональный посыл переоткрытия читателем самого себя, что характерно, допустим, для адекватного восприятия постмодернистских текстов; в *художественной литературе* — от всех форм катарсиса, подразумеваемых классикой, до предоставления читателя жесткой свободе играющей стихии потока его собственного сознания и различных психоаналитических аллюзий в ряде текстов неклассической литературы XX века.

3. Релевантность по отношению к *тайнам* бытия. Речь идет, прежде всего, о построении философских сюжетов вокруг попыток разрешения принципиально неразрешимых задач. Под термином «сюжет» в данной ситуации имеется в виду своеобразная обобщенная конфигурация интеллектуальной интриги, задаваемой тем или иным философским текстом.

Философские литературные сюжеты представляют собой попытки развертывания ситуации приобщения к некоторым *тайнам*, которые, показывая себя каждый раз по-новому, никогда не могут быть окончательно разгаданы. В отношении философских интеллектуальных интриг всегда остается верным одно высказывание Ж. Деррида: «Невозможно ответить на вопрос об ответе... Есть тайна. Сколько бы о ней ни говорили, этого недостаточно, чтобы ее нарушить» [13, с. 42, 47].

Философия, следовательно, изначально обращена к некоторым странным событиям, которые являются неизбежной и неустранимой частью нашей жизни, но при этом никогда не могут быть однозначно истолкованы или объяснены.

Обращаясь же к особенностям художественно-литературной стилистики, следует заметить, что здесь мы имеем дело с разыгрыванием жизненных обстоятельств, при которых упомянутые только что ситуации приобщения к тайнам бытия вообще могут иметь место в своем качестве. Художественная литература, следовательно, предоставляет нам конкретные, практические образцы и примеры возможных жизненных условий становления в личности метафизического исследовательского интереса.

Таким образом, философия и художественная литература в глобальной перспективе словно бы дополняют друг друга. Можно сказать, что философские сюжеты строятся на внесении *онтологической ясности* в некоторые принципиально трудные ситуации, посредством которых те или иные бытийные тайны дают о себе знать. В то же время художественно-литературные сюжеты опираются на идею представления подобных ситуаций в качестве своеобразного перфоманса личностных возможностей.

С данными обстоятельствами, как нам кажется, связана и общая повышенная склонность философских и художественно-литературных текстов к определенному «уклонению от перевода». Речь идет о том, что произведения художественной и философской литературы в силу своей близости к бытийным тайнам и релевантности по отношению к ним, по большому счету, могут быть адекватно восприняты только в случае прочтения их на языке оригинала (ведь разные языки все-таки по-разному «разбивают мир» [14, с. 43–101]).

Вообще, при любых попытках перевода философских, либо художественно-литературных текстов мы с неизбежностью обнаруживаем, что сама процедура воссоздания на ином языковом материале интеллектуальных обстоятельств, в которых те или иные тайны бытия по-прежнему открывались бы нам (а, по-видимому, «правильный» перевод должен ориентироваться именно на такую цель [15, с. 16–17]), всегда в значительной мере затруднена.

Обратимся теперь к тем стилистическим характеристикам, которые разводят философскую и художественную литературу:

1) стремление философии к определенному уровню редукции эротизма. Речь идет о том, что художественно-литературные тексты, в отличие от текстов философских, всегда, в определенной степени, замкнуты на неизбежности некоторого эротического переживания по поводу восприятия соответствующего произведения. В данном случае, в термин «эротическое переживание» мы вкладываем смысл, с одной стороны, изначальной ориентированности художественной литературы на культивирование и реализацию чувственных способностей человека, а, с другой стороны, принципиальной открытости любого

художественного текста в отношении всяких попыток интуитивного, рационально не обоснованного истолкования. В то же время, эта «эротика» отсылает нас также и к идее преобладающего значения оформления того или иного художественно-литературного материала по сравнению с его содержанием. В художественных текстах, следовательно, мы всегда имеем дело с определенным сорта тактильными впечатлениями, позволяющими соответствующему произведению оказывать влияние на нашу чувственность.

Эта интенция философии к «борьбе» с эротической составляющей, быть может, наиболее отчетливо была осознана Ф. Ницше, который в «По ту сторону добра и зла» резко и с некоторой горечью заявил: «Разве мы не вправе подозревать, что все философы, поскольку они были догматиками, плохо понимали женщин? что ужасающая серьезность, неуклюжая назойливость, с которой они до сих пор относились к истине, были непригодным и непрстойным средством для того, чтобы расположить к себе именно женщину» [16, с. 559].

Конечно, здесь не следует забывать о попытках некоторых неклассических и, в особенности, постнеклассических философов (от того же Ф. Ницше до Ж. Делеза) привести в создаваемые ими тексты определенную степень очевидного эротизма за счет расширения подразумеваемого «пространства влияния» используемых риторических фигур, а также за счет постепенного сознательного сближения и взаимного сопряжения различных жанров философии и так называемой литературной критики. И, в этом отношении, можно сказать, что подобные мыслители пытались включить произведения философии в поле объектов, способных вызывать чувственное наслаждение и «притягивать ничего не отрицающий взгляд» [17]. Однако нужно заметить, что данные попытки в масштабах истории европейской философии выглядят скорее исключением, чем правилом.

В целом, необходимо указать на то обстоятельство, что именно благодаря общему эротизму художественной литературы в восприятии всякого ее проявления с неизбежностью присутствует определенная интенция к приятному времяпровождению, к «отдохновению души». В то время как восприятие любого философского произведения (даже на уровне первичных ожиданий) всегда сопряжено с некоторой, чаще всего превосходной, степенью интеллектуального труда, тяжелой «духовной работы»;

2) нормативное задание виртуальных границ всех вероятных превращений философского смысла. Речь здесь идет о некоем парадоксальном свойстве философских текстов, о том обстоятельстве, что в них, в отличие от текстов художественно-литературных, всегда неотвратимо сказываются некие зачастую едва уловимые ограничивающие правила действия, а точнее, некие устойчивые смысловые координаты, апофатически (то есть через констатацию «того, чего не может быть») задающие пределы возможных смысловых метаморфоз. Конечно, временами в роли подобных координат можно рассматривать соответствующие философские терминологические тезаурусы. Однако, в большей степени, здесь подразумевается общая устойчивость философии по отношению к своего рода «автоматическому письму», устойчивость, которая собственно и оборачивается в итоге ограничивающей нормативностью.

В данном случае термин «автоматическое письмо» должен напоминать нам о двойственности самой человеческой способности выражения: с одной

стороны, в любом акте выражения с неизбежностью реализуется интенция к определению неизвестного через известное, а, с другой стороны, неизвестное всегда избыточно по отношению к известному. И, таким образом, говоря об «автоматическом письме», мы имеем в виду некоторую специфическую способность человека к преодолению «бремени логики», к «непроизвольному словоизвержению», в котором смысл осуществляется без всяких предзаданных условий (ведь, в конечном счете, «язык был дан человеку затем, чтобы он нашел ему сюрреалистическое применение» [18, с. 374]).

В художественной литературе сама возможность подобной «непроизвольности» выражения постоянно демонстрирует себя. В литературе же философской такой «автоматизм» с аналогичным постоянством обнаруживает значительную собственную сущностную недостаточность. В качестве наглядного примера, показывающего эту неизбежную апофатическую, негативную ограниченность превращений любого философского смысла в рамках соответствующего текста, обратимся к одной работе, которая может считаться знаковой в интересующем нас отношении: к «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только» Ж. Деррида.

В целом, данное произведение посвящено обоснованию невозможности классического психоанализа, а, равным образом, и невозможности рассмотрения З. Фрейда в качестве последовательного фрейдиста. На протяжении всего текста Деррида демонстрирует читателю текучесть «ткани» своего философствования (ярче всего эта текучесть проявляется при переходе от предисловия к «Посланиям» и затем при переходе от «Посланий» к «Страстям по "Фрейду"»); через фантазмы письма, в отношении которого не вполне удостоверена степень его «пригодности» для чтения, но которое при желании может быть рассмотрено как остаток «не так давно уничтоженной переписки» [19, с. 8], к упорядочивающему дискурсу и (порой) обратно. Деррида словно бы пытается провести читателя сквозь лабиринт, направления которого заданы его собственным «непроизвольным словоизвержением», но на этом пути он постоянно сталкивается (и читатель вслед за ним) с невозможностью, либо с недостаточностью «непроизвольного» выражения того или иного философского содержания. Ведь, по большому счету, если бы не присутствовали подобная невозможность и подобная недостаточность, Деррида смог бы со всей отчетливостью развернуть интересующую его философскую проблему, ограничившись одними «Посланиями» (или, скорее, он смог бы, причем естественным, закономерным образом, выдержать всю свою работу в стиле «Посланий»).

Таким образом, можно видеть, что в философской литературе, в отличие от литературы художественной, вероятно (причем на уровне принципа) *неслучаине* определенных содержательных событий в силу ограниченности возможностей применения в философии того, что условно мы выше обозначили как «автоматическое» письмо.

Если попытаться охватить единым взглядом все стилистические характеристики философской и художественной литературы, то нельзя будет не признать справедливости известного высказывания У. Джеймса: «В истории человеческой мысли ... пу-

тем строго логического рассуждения она [философия] стремилась достигнуть результатов, имеющих эмоциональную ценность... Своей поэтической стороной философия влияет на людей с литературными наклонностями, своей логикой она закаляет их и исцеляет от интеллектуальной дряблости» [20, с. 9].

Библиографический список

1. Романова, Н. Н. Стилистика и стили / Н. Н. Романова, А. В. Филиппов. — М. : Флинта : МПСИ, 2006. — 416 с.
2. Устюгова, Е. Н. Стиль и культура: Опыт построения общей теории стиля / Е. Н. Устюгова. — СПб : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. — 260 с.
3. Уэллек, Р. Теория литературы / Р. Уэллек, О. Уоррен. — М. : Прогресс, 1978. — 326 с.
4. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. В 2 т. Т. 1 / О. Шпенглер. — Новосибирск : Наука, 1993. — 592 с.
5. Никитин, В. Е. Воображение и вымысел / В. Е. Никитин // Рациональность и вымысел : тез. науч. конф. / Санкт-Петербургский гос. ун-т. — СПб, 2003. — С. 47–49.
6. Мамардашвили, М. К. Кантские вариации / М. К. Мамардашвили. — М. : Аграф, 1997. — 318 с.
7. Ницше, Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Ф. Ницше // Сочинения. В 2 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1990. — С. 231 — 490.
8. Губин, В. Д. Жизнь как метафора бытия / В. Д. Губин. — М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2003. — 205 с.
9. Metaphor and thought. — Cambridge : University Press, 1993. — 679 p.
10. Snjvarr, S. Metaphors, narratives, emotions. Their interplay and impact / S. Snjvarr. — Amsterdam, New York : Rodopi, 2010. — 399 p.
11. Ричардс, А. Философия риторики / А. Ричардс // Теория метафоры. — М. : Прогресс, 1990. — С. 44–67.
12. Вольпе, Г. делья. Критика вкуса / Г. делья Вольпе. — М. : Искусство, 1979. — 351 с.
13. Деррида, Ж. Эссе об имени / Ж. Деррида. — СПб : Алетейя, 1998. — 192 с.
14. Куайн, У. Слово и объект / У. Куайн. — М. : Логос, Праксис, 2000. — 386 с.
15. Эко, У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе / У. Эко. — СПб : Симпозиум, 2006. — 574 с.
16. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла / Ф. Ницше // Сочинения. — М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2007. — С. 557–748.
17. Барт, Р. Удовольствие от текста / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. — М. : Прогресс, 1989. — С. 462–518.
18. Бретон, А. Манифест сюрреализма / А. Бретон // Поэзия французского сюрреализма: Антология. — СПб : Амфора, 2003. — С. 347–388.
19. Деррида, Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида. — Минск : Современный литератор, 1999. — 832 с.
20. Джеймс, У. Введение в философию / У. Джеймс. — М. : Республика, 2000. — С. 5–152.

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 12.12.2012 г.

© О. В. Хлебникова

СМЫСЛЫ КОМПЬЮТЕРНЫХ ИГРОВЫХ МИРОВ

Компьютерная игра является не просто одним из видов виртуальной реальности, она содержит в себе особый, неповторимый игровой мир. Для понимания смысла игрового мира необходим анализ двух позиций в отношении к этой реальности — игрок и зритель. Такой анализ строится на основе погруженности в компьютерную реальность и выводится из аналитики присутствия, которая позволяет вскрыть бытийные основания позиции игрока и зрителя. Анализ позиции игрока помогает выявить сущностные черты формирования игрового мира и подойти ближе к пониманию смысла мира.

Ключевые слова: виртуальность, существование игрового мира, для-себя-бытие игрока, синтез игрока и игрового мира, схема становления игрока, аспект созерцания зрителя.

За последние 20 лет компьютерная игровая индустрия произвела стремительный рывок в развитии в моделировании игровых миров. От простейших игр в одно действие до более сложных миров со своей внутренней историей, мифологией и культурой. Это явление не осталось незамеченным, на него все более обращают внимание экономисты и маркетологи, психологи и социологи, философы, программисты и государственные деятели. Развитие игровой индустрии отражает объективную тенденцию нового витка эволюции цивилизации, прежде всего связанного с возникновением новых информационных и телекоммуникационных технологий, новых потребностей в обществе и нового образа жизни. Наступило время, когда компьютерная игра стала, может, не одной из основных, но достаточно важной ценностью в жизни людей.

Компьютерная игровая индустрия, или, как порой называют в СМИ — индустрия развлечений, призвана не только развлекать. Возможности компьютерной игры не сводятся к одному лишь развлечению, она также может закладывать ценностные ориентиры, формировать отношения к чему-либо или побуждать к действию за пределами самой игры — примером этому может служить компьютерная игра, специально разработанная армией США с целью рекрутинга — *America's Army*¹.

Прежде чем перейти к исследованию смыслов компьютерных игровых миров, необходимо акцентировать внимание на методологическом подходе к данной проблеме. Исследование компьютерной игры не следует понимать буквально как единичный программный код, какой-то отдельно взятой игры и даже жанра игр. Не оптимально понимание и с позиции отдельно взятого исторического времени в развитии компьютерных игр. Наиболее оптимальным решением является рассмотрение компьютерной игровой реальности как феномена — единства всех своих содержаний [1, с. 31].

Возникновение компьютерной игровой реальности — это возникновение одного из возможных миров, атрибутом которого является обязательное наличие человеческого сознания. Это один из видов виртуальной реальности, для становления которой необходимы процессы репрезентации. С. И. Орехов отмечает следующее. «Для своего возникновения виртуальная реальность нуждается в субстанциональной реальности, человеке (сознании) и в про-

цессах — положенности и репрезентации, которые ее и формируют. Все вместе взятое обеспечивает объективированное функционирование виртуальной реальности и действие с ней» и далее — «репрезентация может быть только непрерывной. С прекращением репрезентации виртуальная реальность исчезает» [2, с. 51 — 52]. Таким образом, существование этой реальности, есть непрерывное становление, трансформация и обмен информацией между вещами и событиями. Непрерывное становление осуществляется путем непрерывного воспроизведения, репрезентации образов, знаков, событий.

Обозначенное выше оказывается достоверным в онтологическом русле, однако, в исследовании смыслов компьютерного игрового мира взгляд на него может фокусироваться с двух позиций: человек (игрок), погруженный в виртуальную реальность, и зритель, созерцающий взаимодействие человека с виртуальной реальностью. Здесь встает вопрос о различных аспектах в отношениях и принадлежности играющего и зрителя к существующей реальности. Статусы игрока и зрителя имеют куда больше различий в своей основе, чем это может показаться на первый взгляд. Ядро проблемы заключается в этих двух разных позициях, анализ которых позволяет выявить внутренние факторы для формирования смысла.

Разворачивание, становление компьютерной игровой реальности невозможно без участия человеческого сознания. Так, игрок, пребывая в мире компьютерной игры, создает этот мир, он активно взаимодействует с ним, наблюдает и переживает все образы и события мира. Этот мир компьютерной игры оказывается несколько сложнее, чем можно себе представить. Во-первых, компьютерная игровая реальность наполнена не вещами, а событиями [2, с. 111], а во-вторых, события являются не действительными, а возможными. При создании игры — написании программного кода на языке программирования, разработчиком создаются определенные пути развития сюжета. Несмотря на это, игрок, внутренне идентифицируя себя как творца игрового мира, является и интерпретатором этого мира. Он определяет возможность и действительность как событий, заложенных в игру программистом, так и создает свои собственные. В случае второго варианта, интерпретация игроком своих собственных событий играет важную роль в описании компьютерного мира.

Он строит свой собственный мир, изначально понятный лишь ему.

Таким образом, с необходимостью встает вопрос в аналитике погруженности в компьютерную игровую реальность, для более глубокого осмысления статусов игрока и зрителя. Погруженность в компьютерную игру характеризует степень активности в этой реальности. Зритель же здесь не выступает как субъект отстраненный от игры, он, как и игрок, взаимодействует с виртуальной реальностью, но в отличном смысле от игрока. В этом смысле ключом к пониманию статусов игрока и зрителя можно выделить такое понятие философии М. Хайдеггера, как «присутствие».

Первое, на что следует обратить внимание, — состояние отношений бытийных модусов игрока и зрителя к существующей реальности. Система игрок — компьютерная игра выражает такое обстоятельство, при котором возможно благоприятное существование реальности. В этом отношении возникает особого рода бытийная структура — для-себя-бытие со стороны игрока и в-себе-бытие со стороны компьютерной игры. Для-себя-бытие здесь выражается как нечто становящееся и изменяющееся, оно определяет свою собственную границу и границу существования компьютерного мира. Условно, это нечто можно обозначить как персонафицированный персонаж игры, управление которым — задача игрока.

Следуя гегелевской триаде, для-себя-бытие движется по трем стадиям:

— для-себя-бытие как таковое в его бесконечной определенности;

— антитезис для-себя-бытия — отношение к себе через бытие-для-иного. Выявление для-одного-бытия и его соотношение с для-себя-бытие;

— «одно» в самом себе — неопределенность которого, есть абсолютная определенность, соотношение с самим собой. Положенное внутри-себя-бытие, имеющее некоторое направление вовне, от себя к иному и далее, направление, непосредственно обращенное назад, — возвращение к самому себе.

В компьютерном игровом мире, для-себя-бытие выражающееся как нечто становящееся и изменяющееся (что и будет являться персонафицированным персонажем), на первом этапе, раскрывает для человека общий и базовый концепт границ нечто и мира в целом. Такой концепт определяется исключительно качественной характеристикой, призванной дать понимание бесконечного минимума и бесконечного максимума развития игрового мира. Здесь не существует какой-либо неопределенности, напротив, игроку предлагается максимальная определенность или пред-определенность качественной характеристикой. Изначально, игровой мир лежит в плоскости качества и имеет лишь в своей потенции идею развития. С погружением игрока в мир игры, с началом развития игрового мира, игрок вносит плоскость количества и через количественную характеристику определяет минимум и максимум развития мира.

На втором этапе возникает конфликт между для-себя-бытием выраженным как нечто и самим игровым миром. Мир, изначально выраженный в качественной плоскости, вступает в конфликт с количественной плоскостью вносимой игроком. В этом смысле, играя, мы всегда вступаем в борьбу с компьютерным игровым миром. Однако такой конфликт суть свидетельства развития мира.

Игровой мир, выступая как множественность возможного, содержит свою множественность в ка-

чественной плоскости — множественность игрового мира не есть свидетельство количественной плоскости, а лишь пред-определенность одного из возможного. Возможность, разворачивающаяся в действительность, определяется количественной характеристикой нечто, как минимум и максимум развития единично возможного и мира в целом.

На границе возникновения конфликта количественного и качественного, для нечто возникает стремление на переосмысление себя самого. Словами Гегеля: «Для-себя-бытие есть полемическое, отрицательное отношение к ограничивающему иному и через это отрицание иного — рефлексированность в себя...» [3, с. 224 — 225]. В результате переосмысления нечто самим собой, необходимым образом подготавливается основание для становления синтеза для-себя-бытия выраженного как нечто и игрового мира. Синтез подобного рода есть со стороны для-себя-бытия количественное разворачивание нечто в качественном компьютерном игровом мире. Согласно Гегелю, из становления тезиса и антитезиса, возникает момент бытия «одно» — «"Одно" вообще есть в самом себе; это его бытие не наличное бытие, не определенность как соотношение с иным, не свойство; оно состоявшееся отрицание этого круга категорий. "Одно", следовательно, не способно становиться иным; оно неизменно» [3, с. 232].

Однако в случае с компьютерным игровым миром неизменность синтеза, «одного», должным образом необходимо понимать как развитие. Развитие не как направленное внутрь нечто, но как развитие, направленное на игровой мир. Суть развития здесь есть количественное разворачивание нечто в качественном игровом мире.

Таким образом, нечто выражающееся в персонафицированном персонаже, проходит три стадии на пути становления синтеза:

— определенность границ нечто, через определенность качественной характеристикой игрового мира;

— конфликт между качественной и количественной плоскостями;

— переосмысление нечто самим собой и трансформация в момент развития, направленного на игровой мир.

Ставленное в синтезе нечто, далее вступает в отношения следующего рода с игровым миром — мир, выраженный бытийной структурой в-себе-бытие выворачивает на изнанку нечто, его направленность становится не только во вне, но и внутрь себя.

Бытийная структура в-себе-бытие определяет игровой мир как действительность, находящуюся в своей возможности, мир еще не завершен. Мир здесь представлен как множественность возможного, актуальность которого не есть простое стечение обстоятельств, оно определяется игроком. Всякое действие игрока внутри игрового мира есть осознанный акт в рамках целого мира.

Игровой мир, представленный абстрактно, безотносительно к действиям игрока, он есть то, что он есть. Это качественная определенность мира, которая может привести к минимуму или максимуму развития игрового мира. Являясь самодостаточным и нейтральным, он находится в покое и своей бесконечности, но с погружением игрока в мир игры он перетекает в свою конечность. Конечность в-себе-бытия мира для мира, есть его стремление к бесконечному минимуму своего развития, в то время как конечность для нечто — стремление к максимуму развития.

Возникающий конфликт между нечто и игровым миром, выраженный в разном стремлении к развитию мира, для нечто ставит вопрос о переосмыслении самого себя. Нечто возвращается в само себя, для постановки вопроса о своей собственной границе. В процессе становления и развития, Гегель отмечает понятие «долженствования» как движущую силу, направленную на преодоление конечности, прогрессом в бесконечность — «... конечное определилось как соотношение его определения с границей; определение есть в этом соотношении долженствование, а граница — предел. Оба суть, таким образом, моменты конечного; стало быть, оба, и долженствование, и предел, сами конечны. Но лишь предел положен как конечное; долженствование ограничено лишь в себе, стало быть, для нас. Через свое соотношение с границей, ему самому уже имманентной, оно ограничено, но эта его ограниченность скрыта во в-себе-бытии, ибо по своему наличному бытию, т. е. по своей определенности, противостоящей пределу, долженствование положено как в-себе-бытие» [3, 195–196]. Т. И. Ойзерман, рассматривая проблему долженствования, подчеркивает: «Должное как обусловленную процессом развития реализацию внутренне присущего процессу развития высшего начала, которое становится результатом развития именно потому, что оно изначально (правда, лишь «в себе») наличествовало в этом процессе. С этой точки зрения, то, что должно быть, уже есть, правда, не как завершенное целое, а как его становление» [4]. Таким образом, следует полагать долженствование как внутренне присущее процессу развития игрового мира, где долженствование ставит своей целью преодоление границы конечного в развитии.

Долженствование, присущее игровому миру как само по себе, находится лишь в своей потенции и только погруженность игрока актуализирует долженствование для мира и для самого себя. Со стороны нечто в «долженствовании начинается выходение за конечность, бесконечность» [3, с. 197]. Однако развитие игрового мира, как количественное разворачивание нечто в качественном игрового мира, ограниченно самой природой мира. Как было сказано ранее, с погружением игрока в мир игры, второй становится конечным и здесь полагаемое конечное не может трансформироваться в бесконечное, иначе теряется сам формальный смысл игры. Необходимым образом отсюда следует — направленность долженствования к бесконечности не игрового мира, но самого нечто. Такая направленность к бесконечности, характеризует нечто как стремящееся выйти за свои пределы. «Но если некоторое существование содержит понятие не только как абстрактное в-себе-бытие, но и как для себя сущую тотальность, как влечение, как жизнь, ощущение, представление и т. д., то оно само из самого себя осуществляет [стремление] быть за своим пределом и выходит за свой предел» [3, с. 198].

Если игрок, погружаясь в игровой мир, пребывает в конфликте с миром, то у зрителя возникают несколько иные отношения с компьютерной игрой. Системой зритель-компьютерная игра порождается бытийная структура для-другого-бытие, имеющая свою способность к критической оценке самой компьютерной игры. Здесь нам следует вновь вернуться к понятию «присутствия» — «"Сущность" присутствия лежит в его экзистенции. Выделимые в этом сущем черты поэтому суть не наличные "свойства" некоего так-то и так-то "выглядящего" наличного сущего, но всякий раз возможные для него способы

быть и только это ... Отсюда титул "присутствие", каким мы обозначаем это сущее, выражает не его что, как стол, дом, дуб, но бытие» [1, с. 42]. Однако, если игрок погружаясь в мир игры сталкивается с возможным, то перед зрителем мир всегда представлен как действительное — он не обладает способностью к развитию мира.

Если аналитика погруженности игрока в мир игры может быть описана через «присутствие», собственно как «присутствие, определяется как сущее всякий раз из возможности, какая она есть и как то понимает в своем бытии» [1, с. 43], то аналитика статуса зрителя приобретает статус несобственности присутствия. Статус игрока определяется через всегда-мое, но статус зрителя как присутствие другого, которое может «обусловить полнейшую конкретность присутствия в его деловитости, активности, заинтересованности, жизнерадостности» [1, с. 43]. В этом смысле зритель, обусловленный присутствием игрока, имеет лишь своей способностью к созерцанию компьютерной игры.

Рассматривая компьютерную игру не как набор двоичного, программного кода, но как мир, способный к развитию, особое расположение в этом мире и для этого мира занимает статус игрока. Зритель, будучи вне мира, способен к созерцанию, к критической оценке мира, но в рамках развивающегося мира стоит на втором плане перед игроком в смысле порождающих процессах. Игрок, представленный как персонифицированный персонаж или нечто, являясь частью мира, трансформирует, развивает его и стремится к своей бесконечности. Но сам игровой мир, будучи конечным в максимуме своего развития, не способен в полной мере удовлетворить способности нечто стремящегося к бесконечности. Отсюда возникает некоторая неудовлетворенность игровым миром — нечто стремится все дальше и дальше и выходит за свои собственные границы и границы мира.

Однако игровой мир бессмысленно рассматривать как мир без игрока. Игрок есть часть этого мира, он в нем пребывает. Из этого следует, ближайшим образом и большей частью, смысл компьютерного игрового мира можно определить как мир, стремление которого направлено на выход за свои собственные границы, стремление к бесконечному через присутствие игрока в мире игры.

За последние 20 лет в компьютерной игровой индустрии произошло немало изменений. Одним из знаковых явлений является так называемый моддинг игр², позволивший игрокам частично или полностью изменять компьютерную игру. Разработчик или дизайнер игры имеет определенный концепт игрового мира, реализуемого в программном коде, однако он не до конца представляет, как будут использоваться игровые элементы игроком. Как бы он ни старался предугадать все возможные, будущие шаги игрока, будучи вне игрового мира, он не способен понять игрока. Игрок стремится к максимальному раскрытию мира, что порой приводит его к самостоятельной модификации игры. Осознание этого факта дает возможность для конструирования особого рода игр, особого рода миров, задача которых будет заключаться в дальнейшем конструировании игрового мира или постановке и решении глобальных проблем.

Примечания

¹ <http://www.americasarmy.com/usarmy/> — America's Army, игра, разрабатываемая армией США и финансируемая правительством США для привлечения добровольцев. Проект служит

популяризации службы в армии, для чего привлекаются военные специалисты, призванные максимально раскрыть жизнь в армии через игру и сблизить ее возможности с реальным миром.

² Mod (modification), Мод — сокр. от «модификация».

Библиографический список

1. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библина. — М. : Академический проект, 2011. — 460 с.

2. Орехов, С. И. Поиск виртуальной реальности : моногр. / С. И. Орехов. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2002. — 184 с.

3. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. В 3 т. Т. 1. — М. : Мысль, 1971. — 501 с.

4. Ойзерман, Т. И. Проблема долженствования в философии Гегеля / Т. П. Ойзерман // Вопросы философии. — 1995. — № 5. — С. 98–107.

ВИШНЕВСКИЙ Артём Викторович, аспирант кафедры философии.

Адрес для переписки: artvishn@gmail.com

Статья поступила в редакцию 17.09.2012 г.

© А. В. Вишневский

УДК 165.731

Н. В. СЕМИБРАТОВА

Омский государственный педагогический университет

ПРОБЛЕМА ПРЕДПОСЫЛОЧНОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ПОСТПОЗИТИВИЗМА

Данная статья раскрывает проблемы возникновения нового знания с точки зрения постпозитивизма. Философский анализ произведений К. Поппера, И. Лакатоса и Т. Куна показывает место и роль науки в формировании относительно нового понятия «предпосылочное знание». Кроме того, данное исследование позволило выявить недостатки научного подхода в понимании предпосылочного знания, что дает возможность говорить о новом направлении в понимании такого вида знания, а именно о социокультурном подходе.

Ключевые слова: предпосылочное знание, исходное знание, парадигма, нормальная наука, научно-исследовательская программа, зрелая наука.

Научный подход в понимании предпосылочного знания предполагает, что основой любого знания являются научные исследования, научное познание, научные теории. Только благодаря научным открытиям, развитию научного знания, может возникнуть все остальное знание, а опыт повседневной жизни, чувственный опыт исключается как неверный, непродуктивный. Среди критериев научности выделяют рациональность, обоснованность, проверяемость, системность и другие. С точки зрения науки, знание должно быть основано именно на таких критериях, а не на откровении или предчувствии. Научное познание считает основой всякого знания эмпирический опыт. Проводя исследование, эксперименты, мы готовим почву для возникновения теории, но такие эксперименты, чтобы их можно было с легкостью повторить не один раз. Так и предпосылочное знание, как особый вид знания, определяется здесь, как то, являясь основой теории, гипотезы, необходимо проверяемо эмпирическим опытом и, может быть, повторяемо и другими учеными. Научный подход очень важен для понимания сути предпосылочного знания потому, что, как было нами уже отмечено, разработкой предпосылочного знания в настоящее время занимается научное познание.

К. Поппер наиболее известен для философской науки своей идеей фальсификации, которая, с одной стороны, воспринималась как очень необычная и смелая, а с другой — привлекла на себя много критики. Поппер, как разрушитель неопозитивизма, пытался найти новый способ решения проблемы демаркации,

которую он объясняет как «проблему нахождения критерия, который дал бы нам в руки средства для выявления различия между эмпирическими науками, с одной стороны, и математикой, логикой и «метафизическими» системами — с другой» [1, с. 55]. Как он полагал, таким критерием, на смену принципа верификации, выдвинутого неопозитивистами, станет принцип фальсификации, то есть способности теории к опровержимости. Если теория не может быть опровержима, то она будет считаться метафизической, а значит, теорией не научной. Ученый, выдвигающий какую-либо гипотезу или теорию, должен найти все варианты, которые противоречили бы его теории, которые смогли бы опровергнуть ее или помыслить как ложную. Если такие варианты найдены и ученый принимает их, то теория фальсифицирована и может претендовать на статус научной теории. Принцип фальсификации, постоянной опровержимости, в отличие от принципа верификации, постоянной проверяемости, примечателен тем, что, когда проверяешь одну и ту же теорию, то вероятность найти ошибку гораздо меньше, чем когда пытаешься опровергнуть теорию, потому как, в случае фальсификации, ошибки выступают способом проверки. Ученый как бы заранее готовится к тому, как и под каким углом его теорию могут обсудить, и уже знает все возможные ответы. Несомненно, К. Поппер внес большой вклад в развитие философии науки, но принципом фальсификации пользуются довольно редко. Кроме того, этого принципа недостаточно для решения проблемы демаркации,

необходим более точный критерий различения научных теорий от метафизических. Ненаучные теории, называемые им «метафизическими», так же могут быть подвержены, и подвергаются, фальсификации, не все из них неопровержимы.

Еще одна важная проблема, которая наиболее интересна нам, — это проблема роста научного знания. Поппер утверждает, что необходимо изучать рост научного знания, так как он определяет рост знания человека вообще, выраженного в ясной форме. По его мнению, наука диктует, как должен жить человек, как он мыслит, как развивается, поэтому научное знание является основным для мыслительной деятельности человека. Наука развивается и растет, к примеру, на смену теории Ньютона пришла теория Эйнштейна. Поппер в отличие от Куна, который считал, что теория Ньютона перестала работать и необходимо было создание новой парадигмы, пишет, что теория Эйнштейна — это не смелый вызов науки, а это видоизменение теории Ньютона. Далее, рассматривая проблему роста научного знания, Поппер приходит к проблеме источника знания. Критикуя Дж. Локка, он утверждает, что сознание человека — это не чистая доска, познание не может начинаться с ничего, но и как противник эмпирии и индукции, считает, что не может начинаться и с наблюдения. В своем произведении «Предположения и опровержения» Поппер говорит, что, рассуждая с точки зрения качества и количества, источником нашего знания выступает традиция, это рассказы, сказки, история, каждая часть которой может подвергнуться критике. Здесь же вводит понятие «исходного знания», которое он определяет, как «непроблематичную различного рода вещь для данного времени и для обсуждения определенной частной проблемы» [2, с. 397]. При обсуждении отдельные части исходного знания могут подвергаться критике, но на протяжении всего спора исходное знание остается неприкасаемым, бесспорным. Так как знание не начинается с нуля, следовательно, должно быть какое-то исходное знание, от которого можно отталкиваться и создавать новое знание. В произведении «Объективное знание. Эволюционный подход», Поппер называет исходное знание фоновым знанием — «знанием, которое в данный момент принимается как данное, в сочетании с некоторыми трудностями, некоторыми проблемами» [3, с. 57]. Такое название дано не случайно, такое знание выступает как фон для другого, нового знания, а потом теряется, забывается. Исходное знание, или фоновое знание выступает как отправная точка для исследователя, как то, что направляет его на создание новых теорий. Рост не только научного знания, но и всякого знания заключается, по Попперу, в модификации предшествующего знания, то есть исходного или фонового знания. Все то знание, которым мы располагаем, — это всего лишь видоизменения существующих ранее знаний, а появление новых знаний, это видоизменение существующих на данное время знаний. Таким образом, мы всегда сможем найти исходное знание какой-либо теории (смотри пример с теориями Ньютона и Эйнштейна).

Рассматривая проблему роста и источника нашего знания, Поппер приходит к разделению сознания на три мира:

- физический мир (как мы видим окружающую среду);
- мир наших осознанных переживаний;
- мир логического содержания книг, компьютерных программ, библиотек.

«Третий» мир очень важен для нас, он автономен, с помощью него мы можем открывать новые проблемы, которые ранее были не известны и не осознаны. «Третий» мир — это знание, которое мы берем из мира, из книг, приобретая его, мы способны осознавать, критиковать, усваивать не только наши взгляды и переживания, но и мнения и чувства других людей. Важность «третьего» мира, Поппер объясняет таким примером, что если бы были уничтожены техника и знания людей о ней, то человек, умеющий читать и не потерявший уважение к чтению, сможет создать новую технику, а если будут уничтожены и все библиотеки и книги, то уже не сможет. Таким методом Поппер еще раз доказывает, что всякое новое знание имеет свои корни в предшествующем знании.

К. Поппер много внимания уделяет развитию науки и научного знания, приравнивая все наше знание к научному знанию. Наше знание вообще включает в себя не только научные знания, но и знание культуры, логики, традиции, философии, метафизические знания. Поппер упоминает, что источником нашего знания выступает традиция, но подробно не разворачивает этот тезис. Он как бы принимает традицию, но с одной оговоркой, что ее можно опровергнуть. Следовательно, либо все наши метафизические знания подчинены научному знанию, либо с помощью научного знания мы можем избавиться от всего метафизического, которое мешает нашему развитию. Если мы принимаем первый тезис, то ненаучное знание должно иметь рациональный характер, что, по логике, недоказуемо. Если мы принимаем второй тезис, то уничтожить, даже видоизменить, к примеру, традицию, окажется невозможным, человеку необходимо сочетание рационального знания с иррациональным, иначе, занимаясь только наукой, человек превратится в машину.

Говоря об исходном знании, Поппер, как и его последователи Лакатос и Кун, считает, что новое знание всегда есть результат изменения старого знания, что знание не дано нам от природы или от Бога, это мыслительная деятельность, которая развивается по цепочке. Чтобы понять, откуда выстроилось данное знание, необходимо проследить, какие теории предшествовали ему, и так далее. Такую цепочку можно продолжать до бесконечности, но откуда тогда взялось самое первое знание, самая первая теория, самая первая идея, этого Поппер не объясняет, он рассматривает проблему роста знания только в рамках появления науки и до современности, однако, утверждая, что метод модификации предшествующего знания распространяется не только на научное знание.

Поппера волновала проблема источника знания, поиск исходного знания, но его решение можно рассматривать только в пределах научного знания, не углубляясь в познание вообще, тогда оно будет работать. Исходное, или фоновое знание входит в понятие «предпосылочное знание», так как исходное знание — это знание, которое лежит в основе теории, которое способствует созданию нового знания, которое является предпосылкой научного (а это очень важно) знания. Исходное знание нельзя приравнивать к предпосылочному знанию, так как предпосылочное знание — это понятие намного шире, а не только определенное данное знание, которое существовало ранее какой-либо гипотезы или теории.

Итак, идеи К. Поппера о росте научного знания, имеют огромное значение для понимания природы предпосылочного знания, оно раскрывается для нас с разных сторон. Но, необходимо еще раз отметить,

что Поппер скорее говорил о научных предпосылках, хотя и пытался выйти за их пределы.

И. Лакатос, как идейный последователь К. Поппера, подхватил идею фальсификации и в своем произведении «Фальсификация и методология научно-исследовательских программ» наиболее подробно описал этот принцип, разделив фальсификационализм на несколько групп, такие как:

- догматический (натуралистический);
- методологический;
- утонченный.

Поппера он причислял к утонченным фальсификационистам, по его мнению, это была самая развитая группа. Выступая за утонченный фальсификационизм, Лакатос говорит, что только для них теория может создавать нечто новое. Лакатос пошел дальше Поппера и выдвинул свою теорию научных исследовательских программ. Научно-исследовательская программа состоит, согласно Лакатосу, из «твердого ядра», «защитного пояса», кроме того, он вводит положительную и отрицательную эвристики. «Твердое ядро» — это сама теория, ее базис, «защитный пояс» — это теории, которые выводимы из основной теории и которые окружают ее, положительная эвристика — это те теории и идеи, которые подтверждают основную теорию, отрицательная эвристика — которые опровергают. Лакатос утверждает, что не только одна сильная теория может быть исследовательской программой, но и целая наука. Когда научно-исследовательская программа окончательно оформилась, она становится основополагающей для всей науки. Затем «защитный пояс», находящийся в постоянном изменении и дополнении теориями, начинает разрушаться, «твердое ядро», без защиты не справляется и так начинает формироваться новое «твердое ядро». Так, Лакатос видел смену научных картин мира и объяснял это на примере теории Ньютона. Но Лакатос утверждает, что пришедшая на смену теории Ньютона теория Эйнштейна не полностью разрушила его «твердое ядро», и сделать это практически невозможно, потому как все еще пользуются законами Ньютона.

Лакатос также вводит понятие «зрелая» наука и определяет ее следующим образом: «Зрелая наука состоит из исследовательских программ, которыми предсказываются не только ранее неизвестные факты, но, что особенно важно, предвосхищаются также новые вспомогательные теории» [4, с. 34]. Наука может называться «зрелой», пока нормально работают все входящие в нее исследовательские программы. Лакатос описывает научно-исследовательскую программу, как то, что не только определяет дальнейший ход науки и диктует направления ее развития, но еще и то, что предвосхищает ее, то, что, можно сказать, лежит в основе каждой теории и то, что способствует созданию новых теорий.

Обращаясь к работе Л. А. Микешинной «Философия науки. Учебное пособие», мы обнаруживаем, что наравне с «парадигмой» Куна, «научно-исследовательскую программу» Лакатоса, она относит к формам предпосылочного знания. Научно-исследовательская программа, как я уже отмечала ранее, — это совокупность теорий, которые лежат в основе науки в целом, и отдельных теорий в частности, которые создают, кроме того, новые теории, новое знание. Научно-исследовательская программа, несомненно, является частью предпосылочного знания, но, как и в случае «исходного знания» Поппера, и «парадигмы» Куна, ее можно отнести только лишь к научному предпосылочному знанию.

Итак, введенное Лакатосом понятие и определение «научно-исследовательской программы» отлично вписалось для конструирования научного знания, и в этом его большая заслуга. Но для познания вообще этого недостаточно, так как, еще раз повторюсь, оно состоит не только из научного знания.

В своем произведении «Структура научных революций» Т. Кун вводит и описывает понятия, которые оказали существенное влияние на развитие истории и философии науки, такие понятия, как: «нормальная наука», «задачи-головоломки», «научные революции». Основным понятием для него выступает «парадигма». Т. Кун вводит понятие «парадигма» в двух значениях:

- как совокупность убеждений, объединяющих определенное научное сообщество;
- как образец решения проблем для научного сообщества.

Понятие «парадигма», по мнению многих философов и историков, очень удачно вбирает в себя все, что так необходимо для становления науки в определенный период времени. Каждое научное открытие как бы проходит тест на совместимость с господствующей парадигмой и установками научного общества. Когда парадигма принята, установлена, то начинается этап существования нормальной науки. «Ученые в русле нормальной науки не ставят себе цели создания новых теорий, обычно к тому же они нетерпимы и к созданию таких теорий другими. Напротив, исследование в нормальной науке направлено на разработку тех явлений и теорий, существование которых парадигма заведомо предполагает» [5, с. 45–46]. Но каждая парадигма, по мнению Т. Куна, рано или поздно переживает кризис, когда научное сообщество не может найти пути решения «головоломки», созданных наукой, тогда происходит научная революция, становление новой парадигмы, и формирование новой нормальной науки. Т. Кун описывает много примеров, для подкрепления своей теории, в основном, из области физики и химии (и это понятно, так как по образованию он был физиком).

Так как парадигма — совокупность убеждений, объединяющих определенное научное сообщество, можно говорить о том, что существует столько парадигм, сколько существует и дисциплин, то есть парадигма физики, химии, биологии, астрономии, и так далее. Возможны даже парадигмы и внутри этих дисциплин, более узкого профиля. В нескольких местах своей работы Т. Кун обращает внимание на то, что объединение и взаимосвязь множества парадигм создают одну общую парадигму для науки, но не описывает ее более подробно. Кроме того, автор только слегка касается социально-гуманитарных наук, в сравнении с естественными науками, и совсем не упоминает о пользе таких парадигм для развития общественной жизни. Научные исследования Т. Кун ставит выше социально-гуманитарных исследований (хотя в дополнении к своему произведению «Структура научных революций» в 1969 г. он пишет, что его концепцию парадигм активно используют социологи, историки и другие). Сравнивая ученых социально-гуманитарных и естественных наук, Т. Кун пишет: «в отличие от инженеров, большинства врачей и большинства теологов ученые не нуждаются в выборе проблем, так как последние сами настоятельно требуют своего решения, даже независимо от того, какими средствами будет получено это решение. В этом аспекте размышления о различии между учеными-естественниками и многими учеными

в области социальных наук оказываются весьма поучительными. Последние часто прибегают к оправданию своего выбора исследовательской проблемы, будь то последствия расовой дискриминации или причины экономических циклов — главным образом исходя из социальной значимости решения этих проблем. Нетрудно понять, когда — в первом или во втором случае — можно надеяться на скорейшее решение проблем» [5, с. 215–216]. Достаточно смелое заявление с его стороны, по моему мнению. Если в пример брать медицину, то такое мнение неоправданно, так как проблемы, возникающие в этой области, независимо требуют решения. В работе обнадеживает замеченная Т. Куном тенденция: он неоднократно говорит, что наука все больше и больше движется к истине. С этим могут поспорить ученые в области социологии и экологии. А к истине ли движется наука? Вопрос пока остается без ответа.

Несмотря на все эти замечания, понятие «парадигма» активно используется различными исследователями, особенно в философии науки. Л. А. Микешина в учебном пособии «Философия науки» определяет парадигму как особую форму предпосылочного знания. Если рассматривать парадигму с точки зрения, что она есть совокупность убеждений, то можно сказать, что предпосылочное знание выступает, с этой стороны, как накопление предшествующих знаний и выработка из них новых знаний. Ученые создают теории на основе полученных данных, которые соответствуют требованиям парадигмы. Но, когда парадигма переживает кризис, происходит революция и становление новой парадигмы, откуда новые теории получают свое возникновение и развитие? Т. Кун отвечает, что либо это новое решение старых вопросов, либо парадигма заведомо, до своего установления, определяет их. Многие философы критикуют Т. Куна за то, что он не дает четкого обоснования, откуда появляются парадигмы, как они возникают. Он пишет, что революционные открытия, которые переворачивают основания науки, не появляются как вспышка, это длительный процесс. Но ведь этот процесс с чего-то начинался.

С другой стороны, если рассматривать парадигму как образец, как пример, то предпосылочное знание выступает, с этой позиции, как то, что существует вне объекта и независимо от него. Парадигма просто дает некий пример, как необходимо в конкретной ситуации решать проблему, а потом отходит на второй план. Парадигма несет в себе предпосылку, как бы отправную точку теории, и далее исследование движется по установленному пути.

Парадигма, объединяя две эти позиции, может характеризоваться как форма предпосылочного знания. Но, в понятие «предпосылочное знание» вкладывается несколько больше. Не всегда предпосылки — это накопленное знание предыдущих поколений, это может быть и та сфера, по мнению идеалистов, кото-

рую наш разум не может непосредственно воспринимать, а только опосредованно. Поэтому ограничиваться предложенным определением было бы неоправданно. Кроме того, предпосылочное знание характеризуется тем, что оно с необходимостью влечет за собой появление совершенно нового знания. По Т. Куну, новая парадигма «предполагает и новое, более четкое определение области исследования» [5, с. 39], акцент здесь ставится на том, что это новое и четкое определение, но не новое, совершенно отличное от данного исследования знание.

Идеи Лакатоса целесообразно сравнивать с идеями Т. Куна. Действительно, можно найти огромное сходство в определениях «парадигмы» Куна и «научно-исследовательской программы» Лакатоса. Они одинаково выступают как то, что объединяет в себе господствующие теории, они сменяются с течением времени и развитием науки, они несут в себе элемент предсказательности. Так же понятие «нормальная наука» у Куна и понятие «зрелая наука» у Лакатоса имеют сходные черты. Несмотря на это, Лакатос сильно критикует Т. Куна в своих работах и говорит, что все-таки понятие «зрелая наука» более подходящее, чем предложенная Куном «нормальная наука».

Анализ концепций Поппера, Лакатоса и Куна показывает всю важность и объемность разработанных и обоснованных идей. Главная претензия современной теории познания состоит в том, что познание не может основываться только на научных знаниях о мире. Огромный пласт наших первостепенных знаний находится в культурном наследии, которое хранится не только в научных трудах, но и в обыденном знании. Исходя из этого, можно сделать вывод, что наука, конечно, дает нам много знаний, и в том числе знания, которые можно приравнять к предпосылочному знанию, но все же человеческое познание начинается с культурных предпосылок.

Библиографический список

1. Поппер, К. Логика и рост научного знания / К. Поппер. — М., 1983. — 605 с.
2. Поппер, К. Предположения и опровержения: Рост научного знания / К. Поппер. — М., 2008. — 640 с.
3. Поппер, К. Объективное знание. Эволюционный подход / К. Поппер. — М., 2002. — 384 с.
4. Лакатос, И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос. — М., 1995. — 67 с.
5. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. — М., 1977. — 300 с.

СЕМИБРАТОВА Надежда Валерьевна, аспирантка кафедры философии.

Адрес для переписки: nadya_oms89@mail.ru

Статья поступила в редакцию 04.12.2012 г.

© Н. В. Семибратова

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕРКВЕЙ В СФЕРЕ ОБЩЕСТВЕННОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

На фоне деидеологизации постсоветской общественной системы и кризиса общественного сознания в понимании справедливого мироустройства возникла реальная опасность дезинтеграции и распада всей системы ценностей и норм, гарантирующих общественный порядок в обществе. Представляется, что прагматический подход, базирующийся на реалиях сущего, не может иметь своей целью лишение должного нравственной составляющей, являющейся его неотъемлемым, непоколебимым основанием. В христианской культуре имеется огромный потенциал нравственных норм, который дает ей возможность стабилизировать правосознание.

Ключевые слова: католицизм, протестантизм, православие, социальная деятельность, общественное правосознание.

Современное общественное правосознание на территории евразийского континента уходит своими корнями в ветхозаветные времена. Первые христианские общины, в связи с гонениями со стороны властей и своей малочисленностью, объективно не могли претендовать на какие-либо социальные функции, кроме деятельного предложения обществу взглянуть на Ветхозаветный эталон должного в ракурсе Нового Завета. Эта социальная деятельность осуществлялась первыми христианами в форме проповедей. Л. М. Дмитриева и Т. А. Костылева отмечают, что «...социальная деятельность характеризуется через различные формы и уровни, но её фундаментальным свойством является ориентированность на общественно данные образцы: эталоны и нормы» [1, с. 20]. По мере роста числа сторонников христианских идей произошло разделение членов христианских объединений на носителей сакрального знания — клир и мирян. На базе общего имущества, культовые христианские сообщества структурировались в религиозные организации, на базе которых в последующем сформировалась Церковь, как социальный институт, несущий в себе практико-ориентированную составляющую и охватывающий не только внутрицерковную жизнь в её общинно-институциональном аспекте, но и взаимоотношение церковных общин и государственных институтов, отношения отдельных членов Церкви между собой и окружающими людьми в социуме. «По мнению Г. А. Тульчинского, социальную деятельность можно представить как совокупность нормативно-ценностных систем в различных сферах. <...> Наиболее развитой и зрелой формой нормативно-ценностных систем являются социальные институты, под которыми понимается «относительно устойчивая форма организации социальной жизни, обеспечивающая устойчивость связей и отношений в рамках общества» [1, с. 20 – 21]. Д. В. Пивоваров отмечает, что как особый социальный институт христианская церковь начинает складываться в Римской империи со II в., а к V в. наиболее крупными становятся Римская католическая церковь и Константинопольская православная церковь. <...> В XVI в. в процессе реформации западного христианства образовались протестантские церкви [2, с. 211].

Фундаментальной идеологической основой социальной деятельности Церкви в сфере правосознания является христианское представление о грехе и путях спасения от него. «Христианская антропология признаёт глубокую повреждённость человеческой природы вследствие грехопадения, исцеление возможно лишь посредством общения с Богом» [1, с. 35]. «По мысли Ильина, христианство сформировало в римских гражданах «бессознательную уверенность» в том, что человек должен подавлять в себе вражду, честолюбие, жадность и т.д. Правосознание, взрастающее на христианской почве, привыкло рассматривать эти влечения, как греховные. Христианство вносило в душу дух миролюбия и братства, дух не формальной, не всеуравнивающей справедливости» [3, с. 194].

Однако имеются и другие мнения, например: «Отношение к греху как отклонению от идеала (делу неподобающему, но простительному) значительно облегчало Церкви задачу управления. Одно дело управлять человеком совершенным и сознающим себя таковым, и совсем другое — раскаявшимся грешником. Последний подчиняется с гораздо большей готовностью. Ещё лучше, когда человек сознаёт свою вину постоянно и постоянно готов искупать её так, как укажет Церковь» [4, с. 139]. В пользу данного мнения играет такой весомый аргумент, как исторически зафиксированный институт индульгенций, продемонстрировавший асоциальную позицию католического духовенства, мотивированную его меркантильными устремлениями. Грех стал пониматься в народном сознании как посягательство на Бога, а спасение — как неизбежное наказание за грехи, от которого, тем не менее, можно откупиться. Институт индульгенций наглядно продемонстрировал отступление католического духовенства от декларируемых идей ради вполне осязаемых материальных ценностей реального мира.

Принято считать, что в настоящее время в русле христианства наибольшим влиянием в социальной сфере обладают три основные Церкви: Православная церковь — на Востоке, Католическая церковь и вышедшие из неё Протестантские деноминации — на Западе.

М. Дмитриев отмечает, что принципиальные различия в вероучениях Православной и Католической церквей выросли из отличий в развитии патристики на западе и востоке христианского мира [5]. Различия в вероучениях Православной и Католической церквей породили, в свою очередь, целый ряд особенностей в осуществлении социальной деятельности Церкви на Западе и Востоке, обусловленных спецификой миропонимания в той или иной конфессии.

Созданная языческим Римом система частного права, в которой закон был «мерой свободы», способом ограничения прав одних правами других, была положительно воспринята Католической церковью и синтезирована в систему религиозного миропонимания. Синтез культа договорного права и религиозных догматов дал синергетический эффект в социальном правосознании европейцев. Символом этой новой системы правосознания стали «права человека и гражданина», «гражданское общество», «торговый строй», «толерантность» и т.п. Все аспекты повседневной жизни в данной системе подробнейшим образом описаны в многочисленных правилах и запретах, отшлифованных поколениями. Стремление индивида получить возможность чуть большей свободы в реализации своих целей и задач, чем это предусмотрено всевозможными регламентами, внимательно отслеживается многочисленными государственными и общественными структурами и неукоснительно пресекается независимо от статусного положения индивида. Сплошное действие закона стало отличительной чертой западного мира, создало прочный фундамент западного правосознания. Обратной стороной рационализации отношений в духовной сфере является утрата Римско-Католической церковью своего былого влияния на сознание людей и усиление атеистического мировоззрения.

Рационалистические тенденции на фоне развития буржуазных отношений в западном обществе привели к возникновению протестантских церквей (де-номинаций), проповедующих религиозный индивидуализм. Во главе угла протестантского миропонимания находятся материальные ценности реального мира. «Человек в протестантской религиозной духовности оказывается подчинённым своему имуществу, он несёт за него ответственность и пытается увеличить его безостановочной работой» [3, с. 94]. Основной постулат протестантизма заключается в том, что для достижения цели «спасения» протестанту достаточно веры в Бога. А. И. Осипов по данному поводу замечает, «Если в католицизме человек для спасения должен был за свои грехи принести Богу соответствующее удовлетворение добрыми делами, подвигами, молитвами и приобрести надлежащие перед Ним заслуги, то Реформацией условия спасения были сведены к минимуму: не дела, не молитвы и тем более не аскеза, а вера и только вера спасает человека. Сам он в деле своего спасения сделать ничего не может, поскольку и сама вера, единственно которой спасается человек, не от него зависит, но *только* от Бога. Человек, по выражению Лутера, есть не более, как "соляной столб", "чурбан". Поэтому ни о каком его участии в деле спасения, ни о какой синергии не может быть речи — лишь Бог решает его судьбу. От человека, таким образом, просто ничего не требуется для спасения. <...> Материализм и атеизм явились логическим следствием этого процесса. Протестантские же церкви, по существу, превращаются в еще одно благотворительное ведомство в государстве» [6].

По протестантским представлениям Бог есть праведный гнев, а не любовь, как у православных христиан. Сердцевиной общественного протестантского правосознания является то, что уважение к закону основано не на внутреннем стремлении соответствовать нормам христианской нравственности, а из страха потерять доверие Бога, а с ним понести материальные потери в реальном мире и надежду на вечную жизнь. Протестантизм усилил в народном сознании на бытовом уровне степень материализации и персонализации ответственности индивида за противоправное поведение в социуме, а общественно полезная деятельность Церкви в духовной сфере приобрела материальные формы. «Ситуация всеобщей греховности, а следовательно, слабости человеческой природы разрешается в протестантизме принципом безграничного доверия к Богу, повиновению Божьей воле, способностью к которому проистекает из дара веры. Человек не может быть уверен, к чему приведут его «благие намерения», опираясь только на свой разум. Его оправдание — в его вере. На первый взгляд, с человека снимается всякая ответственность за результаты его деяний, ему предоставляется полная свобода действий. Однако именно принцип оправдания верой стал главным стимулом формирования личной человеческой ответственности и чувства долга — боязнь потерять собственную внутреннюю связь с Богом и доверие к Богу оказались более сильной побудительной причиной для выполнения своего долга, чем строгие запретительные меры» [3, с. 158].

В общественном сознании европейских христиан теологический рационализм проявил себя креном в пользу социализации церковных функций и утверждению в общественном правосознании правил и норм поведения, установленных писанным законом, соотносящих относительную человеческую волю с Абсолютной. Происходящие на Западе процессы нравственного разложения, культа и власти денег напоминают возврат к язычеству. Американский исследователь Патрик *Бьюкенен* пишет, «Одной из важнейших причин упадка американского общества в минувшем столетии является наметившаяся среди христиан тенденция уступать территорию без боя — во имя практической пользы. Особенно этим грешат протестанты, которые используют любую возможность для отступления. Большинство христиан уже фактически уступило "арены" политических и этических сражений, причем уступило добровольно, задолго до появления борцов за свободу личности, страх перед которыми гонит нас обратно в церкви» [7, с. 257].

В реальной действительности можно наблюдать случаи, когда принимаются нормативные правовые акты, в своей основе противоречащие христианским основополагающим идеям и ценностям. Нормы права становятся мерой всех вещей, превращаются в квази-эталон нравственности. В результате подмены цели средствами силу закона могут приобретать нормы и правила поведения, противоречащие человеческой природе. Например, Ю. В. Голик пишет: «Характерной особенностью текущего момента является появление законов, и их становится все больше и больше, которые работают не во благо, а во вред. <...> Чего стоит одно решение Европарламента, запрещающее использовать слова «мама» и «папа». Только родители № 1 и родители № 2 (а кто № 1 и кто № 2, не разъясняется). <...> По большому счету речь идет о разрушении семьи как ячейки общества с последующим разрушением и уничтожением самого общества и, наконец, ликвидации человечества как вида» [8].

Социализация церковной жизни на основе рационализации отношений в духовной сфере и религиозного индивидуализма породили в народном правосознании ситуативный эгоизм, нацеленный на девальвацию универсальных ценностей и замену их паллиативом реальности. А. Дугин отмечал, что «...в отличие от Православия Западная Церковь почти с самого начала тяготела к противопоставлению Царствия и Царства или, по меньшей мере, к искажению пропорций между ними. Уже у св. Августина, бывшего до принятия христианства манихейцем, заметна склонность к противоположению "Града Небесного" и "Града Земного". Созерцание и действие рассматриваются как два взаимоисключающих понятия. И хотя в данном случае речь идет об однозначном выборе в пользу созерцания, "Града Небесного", сама постановка вопроса провоцирует расширение функций жречества на те сферы, которые, с точки зрения Православия, не должны иметь к нему отношения. После такого "антисимфонического" противопоставления логически должен был последовать и ответный шаг "Града Земного", т.е. "революция кшатриев" или восстание Царства на Царствие. Этот процесс был поэтапным, начавшись с французских монархов-абсолютистов XIV века, он резко проявился в Реформации и закончился полной десакрализацией Запада, т.е. полной победой "Града Земного". В православной России такого резкого противопоставления никогда не существовало (хотя тенденции к этому были, как мы увидим в дальнейшем), и поэтому полной десакрализации славянского и, шире, православного мира так до сих пор и не произошло, хотя, конечно, и современная Россия очень далека от идеальной гармонии Православия. Но качество упадка Востока является, тем не менее, совершенно иным, нежели логика вырождения Запада. На Востоке, скорее, произошло слишком близкое сведение друг к другу Царствия и Царства, что кончилось взрывом "имманентистской прелести" коммунизма, но не наоборот» [9]. Стойкость Православия к десакрализации можно объяснить более высокой степенью догматической консервативности нежели в западных христианских конфессиях. В отличие от них Православие не допускает ситуативного развития и новаций догматического учения исходя из принципа целесообразности. Вследствие этого Православие, способствует определённой стабильности, преемственности и здоровой консервативности в социальной жизни и правовом сознании нашего общества. А. И. Осипов пишет: «Видимая Церковь лишь при условии неповрежденности в ней вероучения, основ духовной жизни и принципов канонического устройства способна осуществить идеал заданного ей человечества» [6].

Как справедливо заметила К. Касьянова, «мы постоянно замечаем в нашем народе его чрезвычайно слабую отзывчивость на мероприятия, связанные с перестройкой, реформированием чего бы то ни было, со всяким новым созданием. Но мы очень редко обращаем внимание на одну крайне важную черту в нём: что он — тот народ, который находится под влиянием своей древней культуры и своей православной религии — очень не любит что-либо разрушать и без крайней необходимости этим никогда не занимается. Он — великий хранитель. Прежде всего он хранитель того, что у него внутри, но затем также и того, что находится вовне» [10, с. 117]. «В основании русской духовной традиции лежит идея о приоритете благодатной любви над законническими отношениями, веры и нравственности над

правовыми основаниями. <...> Более того, изучение особенностей национального менталитета русского народа позволяет с уверенностью утверждать, что данное представление о приоритете благодатной любви над законностью является русским национальным культурным архетипом, т. е. имеет значение некоего базисного элемента культуры, с помощью которого формировались константные модели русской духовной и общественной жизни. Одной из таких константных моделей, при изучении которой явно прослеживается влияние указанного культурного архетипа, является русская правовая культура и правосознание русского народа» [3, с. 165].

Против сказанного не хочется возражать, но следует отметить, что для российского общественного сознания с давних времён до настоящего времени вполне привычным является такое негативное явление, как избирательность применения законов в отечественной правоприменительной практике, подрывающее доверие граждан к государству. Сравнимая христианство с другими мировыми религиями, мы обязательно обнаружим, что христианское учение ориентировано на идеал, а не на реально выполнимые нормы (возлюби врага своего и др.). Не исключено, что стремление к предельному отчасти препятствует сосредоточению на чем-то среднем, обычном, в частности на законах и правилах общественной жизни.

Тем не менее представляется, что Православная церковь сохраняя институциональную автономность во взаимоотношениях с государственными структурами, вполне способна обеспечить противодействие аномии общественного правосознания, а социальная деятельность в данной сфере должна осуществляться, прежде всего, на духовном уровне. А. И. Осипов пишет: «Для Церкви нет других причин социальной активности, кроме проповеди христианской любви и обращения к пути спасения каждого человека через научение его и словом, и, особенно, примером жизни своих чад. Деятельность же христиан, совершаемая по мирским мотивам, приводит не к духовной пользе и евангелизации мира, а к обмирщению самой Церкви. Естественно, что мотивы эти, как правило, скрыты от посторонних взоров, но они открыты Богу» [6]. Важность нравственного фактора в сфере общественного правосознания крайне высока. «Обмирщение» религиозной жизни, в силу её неразрывной взаимосвязи с общественным сознанием, закономерно приводит к ничтожности духовной составляющей в нормах позитивного права, лишает их такого нематериального свойства как справедливость. Коллектив авторов под руководством Л. М. Дмитриевой пишет, «... правосознание не исчерпывается, по Ильину, правовым чувством человека, оно охватывает и чувство, и волю, и воображение, и мысль, и всю сферу бессознательного духовного опыта. Охлаждение людей к духовному опыту, приоритет чувственного восприятия мира, преувеличение значения рассудка, естествознания и техники привели к тому, что правосознание стало беспочвенным» [3, с. 194 — 195]. В общественном правовом сознании создаётся иллюзия возможности с помощью математических приёмов и юридической техникой просчитать зло и добро. В этом случае справедливость в писаных законах приобретает исключительно материальное содержание, а нормы права становятся критерием нравственности. Так, Н. А. Нарочницкая замечает: «Если мы, как нас сегодня убеждают, будем видеть источник нравственности в самой правовой норме, каковой она не явля-

ется, это всего лишь компромисс между нравственным канонами и обстоятельствами, то мы тогда уничтожаем всякую нравственность. И горе тому государству, его культуре и поведению, если оно будет уповать только на действие и силу закона, если внутри человек уже давно готов преступить закон нравственный. Ибо до сих пор, несмотря на самую разветвленную систему права, общество только потому и живо, и люди еще друг друга не едят, что есть закон внутренний — нравственный» [11].

Пробуждая в людях способность отличать зло от добра в повседневной реальности, давать бескомпромиссную оценку своим собственным мыслям и действиям на основе внутреннего чувства совести, имманентно присутствующего в сознании каждого человека с рождения, Православная церковь объективно способствует сохранению в обществе на сознательном и подсознательном уровнях нравственного эталона должного и справедливого мироустройства.

Библиографический список

1. Дмитриева, Л. М. Социальное служение религиозных организаций : моногр. / Л. М. Дмитриева, Т. А. Костылева. — М. : Наука, 2006. — 321 с.
2. Пивоваров, Д. В. Христианская церковь как социальный институт / Д. В. Пивоваров // Гуманитарные исследования : ежегодник. Вып. 5 : сб. науч. ст. / под ред. А. А. Асояна. — Омск : Изд. ОмГПУ, 2000. — 296 с.
3. Дмитриева, Л. М. Религиозная парадигма в духовной культуре общества / Л. М. Дмитриева, Ю. С. Бернадская, И. Г. Пендикова. — М. : Наука, 2006. — 286 с.
4. Орехов, С. И. Ещё раз о познании и вере / С. И. Орехов, Д. М. Федяев. — Омск : Изд-во ОмГПУ, 2009. — 152 с.

5. Дмитриев, М. Человек Православный и Homo Catholicus [Электронный ресурс]. — URL: http://krotov.info/library/05_d/mi/triev.htm (дата обращения: 12.09.2012).

6. Осипов, А. И. Путь разума в поисках истины. [Электронный ресурс]. — URL: http://azbyka.ru/vera_i_neverie/o_ve-re/osipov_put_razuma_32-all.shtml (дата обращения: 05.09.2012).

7. Бьюкенен, П. Дж. Смерть Запада / П. Дж. Бьюкенен ; пер. с англ. А. Башкирова. — М. : АСТ, 2004. — 444 с.

8. Голик, Ю. В. У суда нет оснований... Деструкция законодательного поля становится все более очевидной. [Электронный ресурс]. — URL: http://www.ng.ru/ng_politics/2012-09-04/10_destruction.html (дата обращения: 04.08.2012).

9. Дугин, А. Метафизика Благой Вести (православный эзотеризм) 1995 visitors since 01.07.1999 (книга 2 из цикла АБСОЛЮТНАЯ РОДИНА [Электронный ресурс]. — URL: <http://my.arcto.ru/public/blagovest/> (дата обращения: 09.04.2012).

10. Касьянова, К. О русском национальном характере / К. Касьянова. — М. : Институт национальной модели экономики, 1994. — 367 с.

11. Нарочницкая, Н. А. Православная культура. / Дорога домой. Выпуск ДД-92р [16 авг. 10] [с. 21] [Электронный ресурс]. — URL: <http://www.dorogadomoy.com/dr92nar.html> (дата обращения: 14.03.2012).

СОКОЛОВСКАЯ Оксана Валериевна, соискатель по кафедре философии, специалист по учебно-методической работе отдела аспирантуры и докторантуры.

Адрес для переписки: oxana.omsk@mail.ru

Статья поступила в редакцию 25.10.2012 г.

© О. В. Соколовская

Книжная полка

Купарашвили, М. Д. Лекции по современной философии: Модернизм : учеб. пособие / М. Д. Купарашвили. — М. : Либроком, 2013. — 333 с. — ISBN 978-5-397-03431-9.

Курс лекций посвящен рассмотрению современных философских течений и является попыткой рефлексии новейших мировоззренческих систем в условиях постоянной подвижности социальных систем и структур мышления. Авторская манера осмысления материала и оригинальный способ его подачи являются залогом неподдельного интереса к учебнику. Строгая методологическая, хронологическая и классификационная последовательность, параметры которой задаются в первой теме учебника, с одной стороны, гарантирует спецификацию каждой темы, а с другой — создает условия представления анализируемых направлений в виде эпохального и тематического единства мировоззрения современности. Книга предназначена для студентов, аспирантов и преподавателей философии.

Светлов, В. А. Философия : учеб. пособие для бакалавров и специалистов вузов и послевуз. системы образования / В. А. Светлов. — СПб. [и др.] : Питер, 2011. — 329 с. — ISBN 978-5-459-00359-8.

Хорошо известно, что философия — труднейшая из гуманитарных дисциплин. Обилие имен, противоположных мнений, проблем, часто не имеющих однозначного решения, отсутствие одной «единственно правильной» точки зрения — все это затрудняет быстрое и логически связанное восприятие философии как целостной науки. Настоящее пособие учитывает указанные трудности и предназначено для всех, кто желает быстро восстановить пропущенный материал, усвоить его самостоятельно или лучше разобраться в основных философских концепциях. Главное внимание уделяется объяснению важнейших проблем, которые ставит тот или иной философ, и тем решениям, которые он предлагает. Перечень рассматриваемых в пособии тем соответствует стандартной программе по философии для нефилософских факультетов.

СЕМЬЯ И ЛЮБОВЬ В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА: ИХ ПРОТИВОРЕЧИЯ, МЕСТО И РОЛЬ В КОНТЕКСТЕ ПОСТРОЕНИЯ ИДЕАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ОБЩЕСТВА

В контексте обозначенной гносеологической проблемы в статье анализируются взгляды Платона на проблему сущности любви и семьи. Автор уделяет особое внимание платоновской трактовке любви: она определяется как стремление к целостности и имеет двойственную природу. Раскрывается сущность идеи различения семьи и любви. Описывается попытка создания общественной модели семьи, предпринятая Платоном в рамках теоретического построения идеальной модели общества.

Ключевые слова: любовь, Эрот, телесное в любви, духовное в любви, семья, общественная семья.

Общеизвестно, что семья является одной из древнейших форм организации жизни общества. Проблемы, связанные с семьей, были и остаются весьма интересными не только для философских изысканий, но и для исследований во многих других областях знаний. Сегодня, в условиях глобальной и стремительной динамики жизни, активно ведется дискуссия на тему кризиса современной семьи. Однако до сих пор не определены сколько-нибудь конкретные критерии того, что можно считать кризисом в отношении семьи. Остается совершенно неясным, в чем он проявляется: в структуре семьи, в ее функциях, ценностях или отношениях с государством, прочими элементами общественной системы, а может быть обществом в целом? Но и решение этой проблемы, на наш взгляд, невозможно без четких ответов на ряд более глубоких и принципиальных вопросов. И вот некоторые из них. Существуют ли незыблемые основы семьи, и если существуют, то каковы они, в чем их сущность? В чем заключается постоянство семьи, а в чем изменчивость? В чем семья всегда проявляет стойкость перед возникающими деструктивными факторами, а в чем бессильна перед ними? И, собственно говоря, что представляют собой эти факторы?

Итак, мнения значительной части исследователей, изучающих феномен семьи, совпадают в том, что решение проблемы природы семейных отношений является весьма противоречивым. Представляется очевидным, что это обусловлено сложностью и многогранностью как внутренних, так и внешних отношений вокруг семьи. В своем исследовании Б. Б. Хубиев пишет: «Противоречивость сущности семьи и противоположность ее внутреннего строения доказаны всем ходом исторического развития, что нашло отражение в социально-философском наследии изучения этого феномена» [1, с. 31]. Действительно, на протяжении столетий проблема семьи освещалась по-разному, но при этом часто рассматривалась какой-либо новый аспект. Особое место здесь занимает античная философия. Она, являясь фактически первой формой концептуальной мысли, где практически полностью были преодолены стереотипы мифологи-

ческого мышления, раскрывает сущность важнейших социальных проблем, в том числе проблем любви, семьи и брака. В связи с этим, занимаясь поиском базисных основ семьи, обойти идеи античных философов исследователь не имеет права. Особенно интересными, на наш взгляд, являются воззрения Платона на темы любви и семьи.

В данном случае целесообразно вначале поставить вопрос: правильно ли считать любовь фундаментальной основой семьи? Можно предположить, что семья невозможна без любви. В семье должно выражаться некоторое единство в целях, стремлениях и интересах, и любовь, вероятно, выступает главным фактором этого единения. Безусловно, в семейном кругу неминуемо возникают противоречия и разногласия. Причины их могут быть различны: от несоответствия взглядов на организацию быта, воспитание детей и распределение домашних обязанностей до стремления к тотальному доминированию одного из супругов. Однако все разногласия преодолеваются, если на первый план выходят такие объекты, как единодушие, взаимопонимание, уважение и любовь. Поэтому в качестве гипотетического тезиса можно допустить суждение о том, что любовь, как основа семьи, способна сделать отношения гармоничными, создать атмосферу счастья.

Теперь обратимся к Платону. В своих рассуждениях он не просто различает семью и любовь, но и акцентирует внимание на принципиальном различии в их природе. Любовь по Платону двойственна. Эта идея отражена в диалоге «Пир», где и описываются различные типы любви. «Так вот, Эрот Афродиты пошлой, — пишет Платон, поистине пошл и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это... Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам, —

а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом» [2].

В своем стремлении выявить сущность любви, Платон описывает первоначальное состояние человека, используя мифологические сюжеты. Изначально люди представляли собой двойных существ и имели по четыре руки и ноги, по два лица, по два половых органа. Эти существа, которых Платон называет андрогинами, были трех полов: однополые мужские, однополые женские и разнополые. Все они были очень сильны, и сила их основывалась на их единстве. Однако по воле богов андрогини были отделены от своих половинок, в результате чего появились привычные для нас мужчины и женщины. С тех пор каждый из них полон стремлений найти свою вторую половину, обрести прежнюю целостность. При этом тот, кто раньше был половинкой себе подобного, стремится к такому же: мужчин, бывших раньше частью мужчины, не интересуют женщины, они тянутся ко всему мужскому и любят мужчин. Женщинам, бывшим половинками женщин, интересны лишь женщины. И только в случае с разнополыми андрогинами, желая найти отделенную половину, мужчина стремится найти женщину, а женщина — мужчину. Продолжая использовать мифологические образы в толковании смысла человеческой любви, а также причин однополого и разнополого сексуального влечения людей друг к другу, Платон говорит о строении их тела. Оно сделало возможным «оплодотворение женщин мужчинами, для того чтобы при совокуплении мужчины с женщиной рождались дети и продолжался род, а когда мужчина сойдется с женщиной — достигалось все же удовлетворение от соития» [2].

По нашему мнению, такое понимание любви Платоном можно назвать натуралистическим, а с XX в. обобщенно — секс. И вот почему. Платон определяет любовь как «жажду целостности и стремление к ней», и само по себе это не вызывает противоречий. Резкое отторжение вызывает эта идея именно в контексте двойственности этого стремления, где присутствуют, с одной стороны, любовное влечение к женщинам, что Платон называет пошлым и вульгарным, а с другой — любовь к мужчине, как более совершенному по своей природе, что является прекрасным. В этом смысле можно говорить о том, что Платоном идеализируются однополые сексуальные отношения. Тем не менее ошибочным было бы делать подобные выводы, не учитывая социокультурные факторы в развитии античного общества. Постоянные войны явились причиной того, что, например, в Древней Греции большинство мужчин состояли на военной службе и зачастую, находясь в длительных военных походах, при фактическом отсутствии женщин, были вынуждены удовлетворять свои потребности в половом общении по-особому, а именно, с мужчинами. Проводя параллель с современностью, обратим внимание на то, что сегодня гомосексуализм широко распространен в местах лишения свободы. У находящихся в заключении людей годами нет возможности общаться с противоположным полом, что неминуемо порождает гомосексуальные связи. Но в большинстве своем они не имеют ничего общего с волей человека, они сугубо насильственны. У Платона же однополая любовь добровольна. Тем более что гомосексуальные стремления и интересы подкреплялись характерным для античного общества натуралистическим пониманием природы, культом

телесной красоты, причем преимущественно красоты мужского тела.

Однако даже в рамках такой, натуралистической концепции любви, Платон акцентирует внимание на том, что объект любви — это душа, а не только тело. Производными любви являются не только страсть и телесное наслаждение, но и творчество, развитие и самосовершенствование себя как личности. Здесь и проявляются важнейшие ценностные ориентиры Платона как личности, как философа. В соответствии с ними все в мире должно стремиться к идеальному, прекрасному и совершенному. Идеал Платона как личности, пишет М. Фуко, — забота человека о себе, сознательная работа, нацеленная на собственное изменение, преобразование и преображение [3, с. 288 – 289]. Таким образом, находясь в постоянном стремлении к идеалу, Платон размышляет о нескольких уровнях, или, иначе, ступенях любви. «Самая первая ступень эротического восхождения, пишет В. П. Шестаков, — это рождение детей, позволяющее оставлять о себе память на веки вечные. Вторая ступень — это всякое практическое порождение вещей, связанное с поэтическим, художественным или техническим творчеством. Но есть и еще более высокие ступени эротического восхождения, в основе которых лежит любовь к красоте. Здесь Платон говорит сначала о любви ко всем телам вообще, затем от красоты тела переходит к познанию более высшей красоты души, а от него — к самому высшему типу эроса, связанному с любовью к самому знанию всех видов вещей» [4, с. 15]. На наш взгляд, подобная интерпретация платоновской идеи различения уровней любви представляется убедительной. Особо подчеркнем, что Платон, размышляя над сущностью любовных отношений, не разделяет любовь и секс. И телесное, и духовное общение между любящими друг друга людьми — единый комплекс, имеющий ступени, по которым можно взойти от удовлетворения плотских желаний к прекрасным, идеальным смыслам любви.

Исходя из приведенного выше анализа, можно судить о том, что семья и любовь в рамках платоновской концепции совместимы лишь в части полового союза с целью продолжения рода. Никакое иное их сопоставление, по Платону, невозможно и, прежде всего, потому, что любовь — это проявление внутренней свободы человека, а семья — это принуждение, необходимость ради интересов государства. Такой взгляд Платона на соотношение любви и семьи дает определенные основания полагать, что любовь нельзя считать фундаментальной основой семьи. Тем более нельзя говорить о том, что в качестве основы семьи может выступать однополая любовь. Институционализация, т.е. узаконивание однополых браков, возможность воспитания в них детей, на наш взгляд, следует признать принципиально недопустимым.

Необходимо пояснить, что свои идеи о семье Платон развивает в контексте теоретического построения идеальной модели государства. В основе конструирования этой модели лежит идея абсолютизации интересов государства в ущерб личным стремлениям и интересам. Принципиально заметить, что античные философы отождествляли понятия «общество» и «государство». В этом смысле следует уточнить, что Платон все-таки говорит о приоритете не государственных, а общественных интересов перед семейными. Для придания большей убедительности своим идеям Платон, по мнению А. Н. Чанышева, предлагает социальный миф, выдвигая тезис о том, что все люди братья, хотя и не равные по возможностям [5, с. 271].

Он считает, что в образцовом государстве нет места моногамной семье и необходима общественная семья.

Платон полагает, что для решения многих общественных проблем и противоречий должна быть установлена общность женщин и детей. При этом условия общества, отдельные его граждане будут участвовать в воспитании чужих по крови детей, заботиться о них, как о своих собственных. «Поскольку ребенок не знает, кто его родители, он должен называть отцом каждого мужчину, который по возрасту мог бы быть ему отцом; это также относится к матери, брату, сестре» [6, с. 150]. Нельзя не согласиться с мнением А. Н. Чанышева, который, трактуя идеи Платона, замечает, что здесь классика античной философии «не следует понимать буквально. В государстве Платона запрещены неупорядоченные половые отношения, напротив, отношения полов там строго регламентированы» [5, с. 275]. В. Ф. Асмус пишет: «В учении Платона о государстве постулат общности жен и детей — не курьез, он играет чрезвычайно важную роль. Для Платона осуществление этого постулата означает достижение высшей формы единства в государстве» [7, с. 183]. Мы согласны с этой позицией и считаем, что обобществление жен и детей у Платона стоит в одном ряду с обобществлением частной собственности, подчинением личных интересов общественным и т.д., что имеет принципиальное значение.

Древнегреческий историк Геродот в своем труде «История» обращает внимание на то, что общность жен и детей была характерна для некоторых племен. Исторически эта идея находила отражение в различных социальных утопиях и идеологиях, например коммунизме. Позднее платоновские идеи о роли семьи в обществе претерпели значительные изменения, приобрели еще более тоталитарный характер. Платон сводил место и роль семьи и брака к полному подчинению интересам государства. По Платону, даже экономическое и социальное различие между вступающими в брак — положительное явление, поскольку именно такие браки могут сглаживать имущественное неравенство [8, с. 5].

В заключение отметим, что именно Платон первым заговорил о социальном характере семьи, её тесной связи с обществом. Выступая за обобществление собственности, подчинение личных интересов

общественным, он выдвинул идею о том, что в идеальном обществе не должно быть постоянных семей. Функции семьи по содержанию и воспитанию детей должно взять на себя общество. Нельзя не сказать о том, что Платон разрабатывал утопические идеи об идеальном обществе и семье в с целью реализовать полученную концепцию на практике. «Это не было так фантастично или невозможно, как могло бы, естественно, нам показаться. Многие из его предложений, включая те, которые мы должны были бы считать совершенно неосуществимыми на практике, были фактически реализованы в Спарте» [6, с. 158]. На наш взгляд, это основное отличие платоновской социальной утопии от подобных, но более поздних концепций, в том числе тех, в которых идеи Платона получили дальнейшее развитие.

Библиографический список

1. Хубиев, Б. Б. Семья как социально-ценностная общность форм бытия человека : дис. ... д-ра философ. н. / Б. Б. Хубиев. — Пятигорск, 2009. — 313 с.
2. Платон Диалоги. Пир [Электронный ресурс]. — Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Platon/pir.php (дата обращения: 10.11.2010).
3. Фуко, М. Герменевтика субъекта / М. Фуко // Социологос. — М., 1991. — 676 с.
4. Шестаков, В. П. Эрос и культура: Философия любви и европейское искусство / В. П. Шестаков. — М., 1999. — 464 с.
5. Чанышев, А. Н. Курс лекций по древней философии / А. Н. Чанышев. — М., 1981. — 374 с.
6. Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Б. Рассел. — М., 2006. — 1008 с.
7. Асмус, В. Ф. Античная философия / В. Ф. Асмус. — 3-е изд. — М., 2005. — 408 с.
8. Семья: история и современность. Хрестоматия / сост., коммент., и вступ. сл. Г. И. Климантовой. — М., 2005. — С. 5.

УДАЛЬЦОВ Михаил Юрьевич, аспирант, ассистент кафедры философии и социальных коммуникаций. Адрес для переписки: 644050, г. Омск, пр. Мира, 11, кафедра философии и социальных коммуникаций.

Статья поступила в редакцию 25.09.2012 г.

© М. Ю. Удальцов

Книжная полка

Петров, Ю. П. История и философия науки. Математика, вычислительная техника, информатика / Ю. П. Петров. — СПб. : БХВ-Петербург, 2012. — 441 с. — ISBN 978-5-94157-689-0.

Учебное пособие содержит материал, необходимый и достаточный для подготовки и сдачи нового экзамена кандидатского минимума по истории и философии математики, вычислительной техники и информатики в соответствии с изменением перечня кандидатских экзаменов. Приведены сведения о зарождении и развитии математики как науки, формировании понятия алгоритмизации, появлении и эволюции вычислительной техники, рассмотрена история и философия информатики. Особо выделена история развития методов оптимизации, теории автоматического управления, теории некорректных задач. Даны рекомендации к ответам на кандидатском экзамене. В основу книги положены лекции, прочитанные автором в Санкт-Петербургском государственном университете и изданные в 2001 году.

GNOTHI SEAUTON: МОЛЧАНИЕ КАК ПУТЬ К ПОЗНАНИЮ

В статье рассматривается смысл философского изречения *gnothi seauton*, переводимого двояко: как «познай себя» или «узнай себя». Требование «познай себя» превращает человека в объект изучения. «Узнай себя» задает иной смысл, так как предполагается, что «узнать себя» человек может только в диалоге с «Другим». Молчание, взятое в контексте исихазма — мистического духовного опыта в православии, — представлено как путь к этому диалогу.

Ключевые слова: *gnothi seauton*, молчание, исихазм.

Одно из первых философских изречений и, может быть, первое философское требование, обращенное к человеку — *gnothi seauton* — и сейчас можно видеть на фронтоне храма Аполлона в Дельфах. Изречение это можно перевести двояко: и как «познай себя», и как «узнай себя».

Как правило, оно переводится как «познай себя», что предполагает обращение к себе как некому объекту познания. Как пишет В. В. Библихин в работе «Узнай себя»: «...на сегодня дело дошло до того, что *узнай себя* прочитывается с точностью до наоборот, в смысле *познай* (изучи) себя (вот этого, ближайшую данность твоей индивидуальной личности), т.е. вместо первой задачи нахождения самости ее представляют как интересный наблюдаемый объект, который осталось только исследовать» [1].

Другое прочтение этого изречения — «узнай себя», и здесь речь идет о нахождении «самости» человека в смысле «самое само», если воспользоваться выражением Ф. М. Лосева, то есть того, что не может предстать как некий объект.

Когда мы пытаемся познать человека, мы обращаемся с ним как с объектом, и в ходе познания природа человека неизбежно рассыпается на множество дефиниций: «*homo sapiens*», «*homo faber*», «*homo ludens*», «*homo symbolisus*» и даже «*homo metaphisicus*». Но «узнай себя» — предполагает иное, так как сам вопрос, обращенный к человеку, ставится иначе. А значит, и ответ будет другим.

В требовании «узнай себя» человек обретает себя в «Другом», в конечном счете это попытка открыть себя в отношениях с бытием, с Богом. Вспомним, что на фронтоне дельфийского храма есть не только требование к человеку «узнай себя», но и другая надпись из единственной буквы «εἶ», которую, по мысли В. В. Библихина, следует понимать как человеческое «Ты», или «Ты еси», обращенное к Богу на требование «узнай себя». «В самом деле, никакого Я не было без Ты, Я только по порядковому номеру стоит в списке личных местоимений первое, по событию оно не могло быть раньше Ты, тем более для Бога никакое наше Я не моложе Ты и без Ты, строго говоря, не бывает... Если видение Бога есть одновременно сотворение, то уж не воображаемое Я ему творить; а чего он не видит, то осуждено на провал. — Онтологически» [1].

Чтобы «Я» состоялось онтологически, необходимо «Ты» как «Другой». Требование «узнай себя» на самом деле оборачивается познанием Бога, так как «узнать себя» можно только в бытии или в Боге

как основании человеческого самопознания. Только при вхождении в тайну божественного «Ты» открывается человеческое «Я» как «самое само». Но Бог познается не как объект изучения, а в библейском смысле этого слова — *познания* как *вхождения*.

Обращаясь к библейскому языку, можно вспомнить «и познал Адам жену свою Еву». В книге «Поэтика ранневизантийской литературы» С. С. Аверинцев пишет о новом ощущении, проникающем в эллинистическую эстетику, и связано оно с новым — библейско-христианским — пониманием человека и места его в мире: «Ваятели первых веков нашей эры, нащупавшие в пределах античного искусства скульптуры новые, неантичные возможности экспрессии, начали *просверливать* буровым зрачки своих изваяний, *глубокие и открытые, как рана*: если резец лелеет выпукло-пластичную поверхность камня, то *буров ранит и взрывает эту поверхность, чтобы разверзнуть путь в глубину*» [2].

Можно вспомнить и стихотворение И. Бродского «Сретение», что с церковно-славянского переводится как «*встреча*»:

И странно им было. Была *тишина*
не менее странной, чем речь. Смущена,
Мария *молчала*. «Слова-то какие...»
И старец сказал, повернувшись к Марии:
«В лежащем сейчас на раменах Твоих
падение одних, возвышение других,
предмет пререканий и повод к раздорам.
И тем же оружием, Мария, которым
терзаема плоть Его будет, Твоя
душа будет *ранена*. *Рана сия*
даст *видеть* Тебе, что *сокрыто глубоко*
в *сердцах* человек, как некое *око*».

Бытие как «рана» открывается человеку. Но само *открытие* может состояться лишь в молчании, поскольку «божественное слово (Λογος), обращенное к человеку, может прозвучать в своей чистоте и совершенстве только из глубин бездонного молчания» [3]. И простодушные слова протодьякона из повести И. Шмелёва «Лето Господне»: «Ваше пресвященство, досточтимый владыка...от мудрости слово онемело!» напоминают нам об ущербности языка при встрече с *естеством*, тем самым, о котором писал Л. Б. Пастернак:

Есть в творчестве больших поэтов
Черты естественности той,

Что невозможно, их изведав,
Не кончить полной немотой.

Об ущербности языка, его недостаточности пишет в стихотворении «Часть речи» И. Бродский:

И при слове «грядущее» из русского языка
Выбегают черные мыши и всей оравой
Отгрызают от лакомого куска
Памяти, что твой сыр, дырявой.
Жизнь, которой,
Как дареной вещи, не смотрят в пасть,
Обнажает зубы при каждой встрече.
От всего человека вам остается часть
Речи. Часть речи вообще. Часть речи.

Интересно, что у И. Бродского так же появляется мотив памяти, изъеденной «грядущим». Мы помним, что греческое слово «истина» (*ἀλήθεια*), по мысли Ф. М. Лосева, связано с памятью: «ἀλήθεια, истина, есть то, что нельзя забыть. Так понимали греки правду: то, что не подлежит забыванию» [4]. Продолжая эту мысль, можно сказать, что знать истину может лишь тот, кто помнит, обладает памятью.

О чем должен помнить человек? Христианская мысль говорит о памяти смертной, которая приводит к памяти о Боге. И снова обращаясь к Ф. М. Лосеву, узнаем, что «русское слово память связано с мнети (думать, полагать, предполагать). Па — частица, которая указывает на уменьшение значения. Но па означает кроме того еще что-то скрытое, непроявленное» [4].

Тем самым, русское слово память указывает нам, что истинное знание, то, без которого невозможно дать ответ на требование *gnothi seauton*, скрыто от человека, он еще должен его открыть для себя. Но как может состояться это открытие?

Попыткой ответа на требование «*узнай себя*» будет обращение к мистическому духовному опыту русской православной традиции — к практике исихазма, умной безмолвной молитвы.

Слово «исихия» в переводе с греческого означает «безмолвие», «покой», а практика исихазма основана на повторении Иисусовой молитвы. Безмолвие в исихазме понимается как сосредоточение на одной мысли — мысли о Боге и отсечение всех сторонних помыслов, мешающих полному погружению в молитву. Исихаст — человек, занимающийся практикой безмолвной молитвы, — специальными упражнениями, в которых задействуется и тело, и душа, и дух, сводит свой ум в сердце, чтобы в сердце соединиться с Богом и достигнуть своей цели — богопознания. В молитвенном труде подвизающийся проходит путь от молитвы словесной, творимой языком к молитве умно-сердечной, которая приводит его к высшей ступени — молитве созерцательной. Но зрение это — особого рода, оно недоступно человеку в его привычном для нас состоянии, которое мы именуем «здоровьем», а христианская мысль — болезнью.

Поэтому, чтобы узреть *невидимое*, следует признать *видимость* (в смысле кажимости) своего здоровья и отказаться от него. Об этом в православии напоминали юродивые — святые, принявшие на себя подвиг мнимого безумия. Безумен не юродивый, безумен мир, в котором живет человек. Мир безумен потому, что *не слышит* — обращенного к нему божественного глагола.

Бытие открывается человеку, готовому *прислушаться* к зову — «зову бытия» (М. Хайдеггер).

Но чтобы так *у-слышать*, необходимо *замолчать*. Молчание человека приводит его к ответу на требование «*узнай себя*», так как самость человека, «самое само» может быть открыто лишь перед взором Бога, где нет и не может быть говорения.

Молчание в этом контексте — последняя попытка *у-слышать*, поскольку молчание содержит в себе интенцию, оно направлено вовне, например, «немой вопрос» повисает в воздухе, даже не будучи произнесенным. Если тишина — простое отсутствие звуков, фон для их появления, и звук рождается в беззвучье («минута — и стихи свободно потекут»), то молчание — скорее сознательный отказ от речи, нежели ее полное отсутствие. В этом смысле молчание не «химический реактив», в котором при определенном освещении проявляются слова, но, скорее, музыкальная пауза, перебив в «музыке сфер», сознательная остановка.

Как пишет М. Эпштейн в книге «Слово и молчание: метафизика русской литературы», «хотя внешне, по своему акустическому составу, молчание тождественно тишине и означает отсутствие звуков, структурно молчание гораздо ближе разговору и делит с ним интенциональную обращенность сознания на что-то. Как говорил Гуссерль, сознание есть всегда «сознание-о». Молчание есть тоже форма сознания, способ его артикуляции, и занимает законное место в ряду других форм: думать о..., говорить о..., спрашивать о..., писать о..., молчать о...» [5].

Но кто молчит, о чем и зачем? Здесь можно вспомнить фильм Андрея Тарковского «Андрей Рублёв», в котором главный герой фильма отказывается от богоданного дара речи, и один из подвигов русского православия — подвиг молчаливности, и, наконец, молчание самого Христа перед Пилатом.

Таким образом, молчание становится своеобразным, в чем-то радикальным, ответом на греческое требование «*узнай себя*», как и прежде обращенное к человеку.

Библиографический список

1. Библихин, В. В. Узнай себя. — СПб. : Наука, 1998. — 577 с. [Электронный ресурс]. — URL: <http://predanie.ru/lib/aut/84577/> (дата обращения: 17.05.2012).
2. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. — СПб. : Азбука-классика, 2004. — 480 с. [Электронный ресурс]. — URL: <http://predanie.ru/lib/aut/84577/> (дата обращения 17.05.2012).
3. Сурожский, А. Беседы на Евангелие от Марка. — М. : Изд-во Христианская жизнь, 2003. — 160 с. [Электронный ресурс]. — URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/67746/> (дата обращения 29.04.2012).
4. Библихин, В. В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. Bibliotheca Ignatiana: Богословие. Духовность. Наука. — М. : Ин-т Св. Фомы, 2006. — 416 с. [Электронный ресурс]. — URL: <http://predanie.ru/lib/book/read/67746/> (дата обращения 17.05.2012).
5. Эпштейн, М. Н. Слово и молчание: метафизика русской литературы : учеб. пособие для вузов / М. Н. Эпштейн. — М. : Высшая школа, 2006. — С. 180.

ЧАЛДЫШКИНА Марина Викторовна, преподаватель, соискатель по кафедре философии с курсом отечественной истории.

Адрес для переписки: MarinaChald@yandex.ru

Статья поступила в редакцию 21.06.2012 г.

© М. В. Чалдышкина

ПОДХОДЫ К ОСМЫСЛЕНИЮ МЕДИАКУЛЬТУРЫ В ФИЛОСОФИИ ХХ ВЕКА

Технические средства и технологии привнесли ряд трансформаций в культуру. Из-за массовой технической воспроизводимости теряется сакральный смысл произведения искусства. А само производство начинает создавать унифицированные и стандартизированные потребности. В эпоху постмодерна массовая культура становится практически главным создающим и легитимизирующим источником ценностей социализирующихся поколений.

Ключевые слова: массовая культура, технологии, трансформация бытия, производство потребностей.

К основным исследователям проблематики медиапространства и медиакультуры можно отнести прежде всего мыслителей «Франкфуртской школы», а также некоторых других.

Представители Франкфуртской школы объединены между собой общим подходом, в котором выражена критика реалий современного им «позднекапиталистического», так же как и «индустриального» общества, которое наиболее полно воплотило все негативные тенденции предшествующего развития человеческой цивилизации. Действующие негативные механизмы индустриального общества начинают работать, когда происходит трансформация искусства, культуры в контексте развития техники и технологий.

В работе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: Избранные эссе» В. Беньямин (1892–1940) пишет о том, что произведения искусства всегда поддавались воспроизведению, но с развитием возможностей в области техники и технологий это происходит гораздо чаще и иным образом. «Однако удивительный рост наших технических возможностей, приобретенные ими гибкость и точность позволяют утверждать, что в скором будущем в древней индустрии прекрасного произойдут глубочайшие изменения. Во всех искусствах есть физическая часть, которую уже нельзя больше рассматривать и которой нельзя больше пользоваться так, как раньше; она больше не может находиться вне влияния современной теоретической и практической деятельности» [1]. В индустриальном обществе происходит утрата ауры произведения искусства: «...если по отношению к ручной репродукции — которая квалифицируется в этом случае как подделка — подлинность сохраняет свой авторитет, то по отношению к технической репродукции этого не происходит» [1].

«Аура» представляет собой помимо ощущения подлинности и уникальности также и присутствие при истине произведения «здесь и сейчас». Иначе говоря, это трансценденция, оставшаяся только в опыте чувственного восприятия. Но по мере расколдовывания мира и для этой трансценденции остается меньше сакральных мест. Анализируя эту ситуацию, Беньямин описывает ауру как чистый эффект невосполнимой утраты, в его понимании она непосредственно связана с меланхолией производства и тех-

нической воспроизводимости. При подобном понимании аура никогда не может возникать и возрождаться.

Индустриальная эпоха, по мнению Беньямина, это эпоха господства современных технологий копирования. Произведения искусства теряют свою ауру. Происходит развитие рынка искусств, рост цен на «шедевры» прошлого, создание частных коллекций, культ музейного пространства, использование новых технологий. Фотография, кинематограф для Беньямина — это те средства (сегодня можно сказать «медиа»), которые производят утрату ауры, нивелируя искусство уникального — «высокое искусство».

М. Хоркхаймер (1895–1973) и Т. Адорно (1903–1969) продолжили идеи В. Беньямина.

В 1947 г. в работе «Диалектика просвещения» авторы фиксируют тот факт, что в ХХ веке благодаря новейшей репродукционной технике репродуцируемый предмет выходит из сферы традиции и получает массовое распространение. Конвейерный тип производства начинает производить потребности, в которых нет уникальности. Такого рода потребности начинают объединять людей предметами, которые не имеют оригинальности, но удовлетворяют потребности каждого, сами потребности приобретает массовый характер. Помимо материальных составляющих на конвейер массового производства становятся и духовные ценности, которые тиражируются посредством различных коммуникационных каналов. Культура начинает транслироваться и тиражироваться посредством медиа-источников: компьютерными системами, телевидением, спутниковой связью, радио, прессой и т.д. Культура приобретает массовый характер, становится одним из способов производства и соответственно потребления, которая транслируется через систему средств массовой коммуникации. Культура встает на конвейер серийного производства — «культуриндустрия».

Искусство всегда являлось главным способом противостояния стандартизации общества. Но в условиях, заданных веком информационных технологий, даже оно подводится под стандарты. Искусство передается теперь через медиа, транслируется, тиражируется. Духовные составляющие в медиакультуре отходят на второй план, приоритет теперь отдается открытым материальным и физиологи-

ческим составляющим: «Произведения искусства аскетичны и бесстыдны, культуриндустрия порнографична и чопорна» [2].

Культура ставит на поток «звезд», которые пропагандируют принцип наслаждения. В условиях масс-медиа (авторы не употребляют этот термин в своих работах, в оборот он был введен позднее М. Маклюэном) таланты становятся собственностью, искусство, как таковое, теряет свой традиционный смысл и начинает функционировать как «рецепт», которому каждый в обществе пытается следовать, чтобы идти в ногу со временем. Качество медиакультурных произведений сегодня определяется количеством вложенных в них инвестиций, которые выставлены на показ.

С помощью масс-медиа в обществе распространяются стандартные схемы поведения, стереотипы в одежде, кухне и т.д. «Весь мир становится пропущенным через фильтр культуриндустрии. Хорошо известное ощущение кинозрителя, воспринимающего улицу, на которой стоит кинотеатр, как продолжение только что закончившегося зрелища именно потому, что последнее всегда ориентировано на точное воспроизведение обыденного восприятия мира, становится путеводной нитью процесса производства массовой культуры» [2, с. 106].

Через трансляцию события, происходящие в мире, воспринимаются человеком именно таковыми, и этот принцип распространяется не только на события. Человек воспринимает мир таким, как ему предлагает это медиакультура. Он становится постоянным потребителем продуктов масс-медиа, он участвует в ее процессах — потребляя эти продукты, он в то же время является и ее создателем. Медиакультура имеет возможность быть, так как постоянно пользуется спросом. «Системе присуща необходимость ни на мгновение не спускать глаз с потребителя, не дать у него зародиться подозрению, что сопротивление представлялись ему, безусловно, удовлетворяемые культуриндустрией, но, с другой стороны, чтобы эти потребности уже заранее были устроены таким образом, что себя самого в них он не мог бы воспринимать иначе, как только вечным потребителем, объектом культуриндустрии» [2, с. 177].

Существенной чертой медиакультурных продуктов является то, что все они направлены на развлечения, на получения удовольствий. «Слияние культуры с развлечением приводит не только к деградации культуры, но и к неизбежному одухотворению развлечения» [2, с. 179]. Человеку это приятно, он этим пользуется. Человек удовлетворен, так как он соглашается с тем, что ему предлагают, он вживается в это. При этом человек не задумывается о том, что он потребляет и какие смыслы вложены в то, что он потребляет. «Исчезают равным образом как критика, так и уважение: первой наследует механическая экспертиза, второму — забывчивый культ выдающихся деятелей» [2, с. 201].

«Каждый может быть подобен всемогущему обществу, каждый может быть счастливым, если только кастигулирует целиком и без остатка, поступится своим правом на счастье» [2, с. 194]. Подчиняясь такой системе, человек полностью лишен свободы, а те, кто согласился с ней и принял ее правила, уже не задумывается о сопротивлении, так как невозможно, находясь внутри системы, полностью отказаться от нее.

Человек считает себя счастливым, идя по пробитому другим пути, ему комфортно, он не чувствует опасности перед чем-то непознанным. Но такого

рода счастье — химера. Возникло «тотально административное общество», в котором индивидуальная рефлексия замещается стереотипными реакциями и мысленными клише, навязываемыми массовой «индустрией культуры». Ценности и модели поведения, предлагаемые масс-медиа, рассчитаны на всех и потому единообразны, примитивны, подменяют личностное общепринятым. Таким образом, проявления культуры господствуют над человеком и подавляют его подлинную сущность.

Герберт Маркузе (1898 — 1979) в работе «Эрос и цивилизация», ссылаясь на идею Фрейда, пишет о том, что культура подчиняет себе как общественное, так и биологическое существование человека, его бгтие. Конфликт между инстинктами и цивилизацией неизбежен, так как «репрессивность лежит не в самой сущности цивилизации как таковой, а в специфически исторической организации человеческого существования» [3]. Общество, культура подавляют влечения, инстинкты в человеке, данные от природы. История человечества — это история его подавления. А самым страшным способом контроля над людьми в то время, когда они не заняты производительным трудом, является контроль над сознанием при помощи информации, при помощи индустрии досуга, развлечения, с помощью формирования ненужных потребностей. Господство также становится самоцелью, оно является функцией целого, системой институтов, удовлетворяющих и контролирующих потребности индивидов. Человек становится потребителем продуктов господства. Человек уже не принадлежит себе, он внутри процесса подавления, который лишает его свободы во всем и везде. Наша жизнь — «сублимированное рабство».

Маркузе, как Хоркхаймер и Адорно, отмечают, что те потребности, которые преобладают в обществе, являются ложными. Мы живем, развлекаемся, любим, ненавидим, потребляем и ведем себя согласно схемам, которые устанавливает для нас такого рода культура. То, как действует отдельный человек, соответствует рекламным образцам, массе таких же людей, которые живут по этому принципу. Широкий выбор товаров, услуг — того, что предлагает масс-медиа, не дает подлинной свободы, так как это разнообразие — одно из проявлений социального контроля. Это — контроль над жизнью человека, жизнью, которая наполнена тягостным трудом и страхом. Это «потребности, которые закрепляют труд, нищету, агрессию, несправедливость» [3], а «в результате — эйфория в условиях несчастья» [3]. Человек является частью общества, в котором царит транслируемая культура, подчиняясь ей, он становится похожим на других таких же индивидов, которые в рабстве этого общества и его законов. «Продукты, обладающие внушающей силой, — распространяют ложное сознание». Но право решать, какие потребности должны быть удовлетворены, есть только у самого индивида, который находится под господством такой системы. Господство лишает индивида и моральной, и онтологической основы, на которой он мог бы развить автономию, способность противостояния этой системе, целому обществу.

Господство формирует модель «одномерного мышления» и «одномерного поведения». Эти модели можно проследить на разных социальных уровнях: на уровне индивида, а также на уровне общества; в различных областях: в науке, философии. Такое мышление и поведение ориентируются лишь на данный «универсум фактов». Катастрофичность

развития технологической цивилизации, по мнению Маркузе, заключается и в том, что оно вытесняет какие-либо шансы альтернативы, так как делает человека неспособным отказаться от благ, которые предоставляет эта цивилизация. Даже мысль об отказе от благ, удовлетворения ложных потребностей оказывается для современного человека катастрофичной.

Постмодернистские теории богаты идеями о роли электронных средств массовой коммуникации в информационном наступлении на массовое сознание, в погружении индивида в виртуальные миры мифологии, в разрушении ощущения привычной физической среды человека, в трансформации общественного мнения и национальной картины мира. Это тем более важно, что многие ракурсы и тенденции, присущие коммуникации в современном мире, зачастую оказываются вне сферы рассмотрения других подходов. Поэтому обращение к постмодернистам в трактовке проблем медиакультуры представляется вполне оправданным и актуальным сегодня.

Жан Бодрийяр (1929—2007) посвятил проблемам масс-медиа работу «Реквием по масс-медиа», в которой он пишет о том, что средства массовой коммуникации находятся в сфере определенного коммуникативного пространства, обусловлены его спецификой и отражают его состояние. Они превратились из фактора производства и распространения информации в форму организации массовых информационно-коммуникативных процессов. Более того, они начинают определять направленность и характер протекающих в обществе социальных процессов. Поэтому изучение проблем коммуникативного пространства приобретает особую актуальность ввиду того, что СМК, выступая элементом системы социального контроля, выполняют функции «принудительной социализации» [4]. Теперь семья и школа как инструменты социализации конкурируют с масс-медиа просто не способны. Первая пребывает в затажном кризисе, свидетельство чему — растущее число разводов, неполных семей, снижение авторитета родителей. Вторая сводит свои задачи лишь к передаче некой суммы знаний, не обращая внимания на тот единый смысловой стержень, без которого знания не способствуют формированию личности. Таким образом, в эпоху постмодерна средства массовой коммуникации — основной инструмент социализации, а транслируемая ими масс-культура — основной источник ценностей социализирующихся поколений.

В связи с этим нас интересует не столько эволюция и специфика средств передачи сообщений, сколько особенности коммуникативного пространства как сферы, которая интегрирует социальные процессы с помощью медиатехнологий.

Одним из главных принципов постмодернизма является «культурная опосредованность», а значит, усиление значимости посредников, роль которых в нынешних условиях все активнее начинают играть средства массовой коммуникации. Им же принадлежит важнейшая роль в трансформации общества потребления в «общество спектакля» [5]. Причем технологические возможности средств массовой информации — не главная предпосылка возникновения общества спектакля.

Общество спектакля является синонимом системы масс-медиа только в самом общем виде. «Спектакль — это не совокупность образов, но общественное отношение между людьми, опосредованное

образами» [5, с. 23]. Следовательно, общество спектакля — метафора всей системы постмодерного общества.

Основное внимание общества спектакля сосредоточено на сферах досуга и услуг, то есть механизм управления в обществе носит в целом не политический характер. Общество спектакля характеризуется как «стадия, на которой... отчужденное потребление становится некой обязанностью масс» [5, с. 34]. Иначе говоря, управление и эксплуатации подлежит уже не только труд, но и досуг индивида через рекламу, и создание все новых, зачастую искусственных потребностей.

Искусственный мир образов, который формируют масс-медиа, отделяет индивида от реальности, и «чем больше он созерцает, тем меньше он живет, чем больше он соглашается признавать себя в господствующих образах потребностей, тем меньше он понимает собственное существование и желание. Внешний характер спектакля по отношению к человеку действующему состоит в том, что его собственные поступки принадлежат уже не ему самому, а другому — тому, кто ему их представляет» [5, с. 31].

Важной также является мысль Г. Дебора о том, что одна из основных целей общества спектакля состоит в устранении исторического сознания. В самом деле, если какое-либо событие не становится достоянием средств массовой информации, или о нем перестают говорить, то его будто бы и не существует.

О роли масс-меда, особенно телевидения, в полном разрыве между образом и реальностью пишет также и Бодрийяр. В эпоху царствования медиакультуры резко возрастает роль знака. Производство символических ценностей создает новую реальность, или «гиперреальность» [6], как называет ее Бодрийяр, имеющую минимальное отношение к материальной данности. Он выделяет четыре последовательных этапа эволюции знака (образа). На первом этапе образы являются «отражением базовой реальности»; на втором — маскируют и извращают базовую реальность, искажают истину, но еще не теряют связи с материальными объектами; на третьем — маскируют отсутствие некой базовой реальности; а на четвертом образы не имеют отношения к какой бы то ни было реальности, становясь чистыми «симулякрами», имиджем того, что не существует и никогда не существовало, копией без оригинала, не имеющей отношения к реальности. По мнению Бодрийяра, в обществе с медиакультурой доминируют симуляции, представляющие дискурсы и объекты, которые не имеют реального референта и соотносятся не с реальностью, а с другими знаками, превращая мир в виртуальную, знаковую реальность.

Одна из важнейших характеристик средств массовых коммуникаций, по Бодрийяру, их «нетранзитивность», то есть невозможность обмена, невозможность для реципиента дать ответ. Тем самым устанавливается монополия масс-медиа, и коммуникативный, социальный процесс оказывается нарушенным. Общество превращается в пассивного наблюдателя.

В рамках гиперреальности события и суждения оцениваются не по их истинности, а по пользе и эффективности. Никого не интересует, правда ли то, что показано по телевидению, поскольку в условиях гиперреальности таким категориям, как истина, справедливость, прогресс просто нет места.

Для обозначения логики воздействия масс-медиа Бодрийяр даже вводит такой термин — «логика Деда Мороза». «Это не логика тезиса и доказательства,

но логика легенды и вовлеченности в нее» [7]. Ведь, действительно, совершенно не важно, существует Дед Мороз или нет, «зато индивид чувствителен к той заботе, с которой «другие» его убеждают и уговаривают, к не уловимому сознанием знаку того, что где-то есть некая инстанция... которая берется информировать его о его собственных желаниях, предвосхищая и рационально оправдывая их в его собственных глазах» [7, с. 138].

Элвин Тоффлер (р. 1928), рассматривая тенденции развития средств массовой информации, он отмечает, прежде всего, повышение их интерактивности благодаря внедрению новых сетевых компьютерных технологий. То есть с появлением компьютерных сетей человек вовлекается в систему медиа. Тоффлер утверждает, что наступает эпоха не массовых средств информации, при этом наряду с новой техносферой появляется новая инфосфера, и это будет иметь далеко идущие последствия во всех сферах жизни, включая наше сознание. В своей работе «Третья волна» Э. Тоффлер акцентирует внимание на явлении, которое он назвал «демассификацией масс-медиа» [8]. Тенденции демассификации масс-медиа Тоффлер иллюстрирует описанием процесса постепенного снижения тиражей американских и британских «больших газет», который зафиксирован в 1970-х гг. Тот же процесс происходит и с «большими журналами», в частности, при росте населения США с 1970 по 1977 гг. на 14 млн человек, общий тираж основных 25 американских журналов упал на 4 млн экз. Одновременно с этим в США произошел буквально взрыв интереса к мини-журналам и газетам. «Такие потери, отмечает Э. Тоффлер, объясняются не только расцветом телевидения. Каждая ежедневная массовая газета встречает все большую конкуренцию со стороны набирающих силу малотиражных еженедельников, газет, выходящих два раза в неделю, так называемых «газет для потребителей», служащих не для столичного потребительского рынка, а в округе и общинам внутри него и дающих более узкую рекламу и новости. Полностью насытив рынок, крупные столичные ежедневники находятся в глубоком кризисе, менее массовые издания заменяют их. Демассификация затрагивает не только печатные издания — происходит постоянный рост количества радиостанций, которые начинают обращаться к своей собственной аудитории. У централизованного телевидения появился мощный конкурент — системы кабельного телевидения, которые параллельно с показом видео начинают транслировать местные новости. Такой медиа-источник, как система кабельного телевидения, позволяет человеку участвовать в процессе транслируемых событий, не просто пропускать это через себя, но и коммуницировать благодаря интерактивным голосованиям и т.д.

Следует подчеркнуть, что Э. Тоффлер, помимо чисто технологических моментов, отмечает тенденции и перспективы создания новой интеллектуальной среды, основанной на компьютерных сетях. Параллельно с процессом уменьшения размеров компьютеров, увеличения их производительности,

стремительным падением стоимости происходит широкое распространение самых разных приложений, приближающих компьютер к непосредственному пользователю, вплоть до домохозяек. Эти процессы вызвали к жизни услуги по доступу к различным информационным массивам, образовательным программам и услугам. Благодаря такому медиа-источнику, человек не выходя из дома может заказать билет в другую страну, может общаться с людьми, находящимися на другом континенте.

Э. Тоффлер так описывает возможности компьютерной почты этой системы: «Пользователи могут вступать в переписку друг с другом или рассылать сообщения многочисленным адресатам одновременно, а всю свою почту хранить в электронной памяти. «Источник» облегчит формирование даже своего рода «электронного братства» людей, объединяющихся в группы по интересам. Десяток фотолюбителей из многих городов, электронно связанных между собой, могут сколько душе угодно общаться на тему камер, аппаратуры, оборудования фотолаборатории, освещения или цветной пленки. Месяцы спустя они смогут извлечь свои замечания, запросив их по предмету обсуждения, дате или какой-нибудь иной категории» [8, с. 284].

Идеи представленных авторов являются основой рассуждений о медиакультурном пространстве, но тематика его не исчерпана, так как медиасфера постоянно расширяется вовлекая в себя все новые объекты и передавая сообщения через новых посредников — медиаторов. Это позволяет сделать вывод, что в будущем актуальность её будет только расти.

Библиографический список

1. Беньямин, В. Производство искусства в эпоху его технической воспроизводимости. — URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/benjamin_pro/00.aspx (дата обращения: 15.09.2012).
2. Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. — СПб.: Медиум-Ювента, 1997. — 312 с.
3. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. — URL: <http://library.rksmb.org/text/e1d6b15176844ec7afe5ea46553b9e3d.html> (дата обращения: 20.09.2012).
4. Бодрийяр, Ж. Реквием по масс-медиа / Ж. Бодрийяр. — М.: Поэтика и политика, 1999. — 134 с.
5. Дебор, Г. Общество спектакля / Г. Дебор. — М.: Логос, 2000. — 184 с.
6. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляции / Ж. Бодрийяр. — Минск: Аспект пресс, 1996. — 270 с.
7. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. — М.: Рудомино, 1995. — 224 с.
8. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. — М.: Изд-во АСТ, 2004. — 783 с.

ЩЕГЛОВ Дмитрий Сергеевич, аспирант кафедры философии, факультет истории, философии и права. Адрес для переписки: Shcheglovdmity@mail.ru

Статья поступила в редакцию 13.12.2012 г.

© Д. С. Щеглов

ВЕЩИЗМ И АНТИВЕЩИЗМ

В данной статье рассматриваются явления вещиизма и антивещизма, делается попытка их философского осмысления и некоторой систематизации. Авторская типология антивещизма, представленная в статье, базируется на членении философии на основные разделы: онтологию, аксиологию и гносеологию.

Ключевые слова: вещь, вещиизм, антивещизм, бытие, ценность.

Отношение человека и вещи в разных культурах и в разные исторические эпохи складывалось неоднородно. Так, например, древнему миру более присуща накопительская модель подобных отношений, в то время как современному — потребительская. Но и внутри данных моделей присутствуют различные оценки существующего положения. Так, богатство, способность к потреблению, с одной стороны, воспринимается как положительные. Свидетельством этого выступают художественные, исторические источники, воспевающие материальное благополучие, констатирующие его благость и одобряющие его принадлежность наиболее благородным личностям: «[Счастлив] лишь тот, кто разумен: вот свидетельство тому: земли, дом, богатство, сила, власть, равно и красота безрассудному доставшись, станут смехотворными» [1, с. 265]. С другой стороны, в тех же источниках встречается критика неумеренности, высмеивание и наказание таких человеческих пороков, как алчность, жадность, скудость и т.д. Педагогическая литература также дает наставления, в которых ориентирует воспитуемых не на богатство и роскошь, а на общекультурные духовные ценности и идеалы. В этом контексте можно говорить о том, что почти каждой культуре и эпохе диалектически присущи настроения как вещиизма, так и антивещизма. И если наличие первого имеет широкое распространение и известность, то второе, а именно «антивещизм», не является строгим научным термином, но, в силу наличия своих культурных проявлений в древние эпохи и в современном мире, вызывает научный интерес и требует более детального рассмотрения.

Прежде чем говорить о вещиизме и антивещизме, необходимо выяснить, в каком контексте следует употреблять понятие «вещи» в данном экскурсе. Определений его существует великое множество. Это связано как с культурными, этимологическими причинами, так и с теми многочисленными функциями, которыми обладает вещь в современном мире.

В академическом «Словаре современного русского литературного языка» указано, что слово «вещь» обозначает понятие о всяком неодушевленном предмете. Вместе с тем это понятие достаточно резко ограничивается указанием на то, что обычно вещь — изделие человека. Для нашего исследования необходимо подчеркнуть и такую особенность вещи: являясь частью культуры, она способна оказывать на человека и обратное, культууроформирующее воздействие. Д. Р. Рахманкулова в своем диссертационном исследовании пишет: «От античной максимы «человек мера всех вещей» до современной аксиомы «вещь как мера человека» проходит сложный и противоречивый процесс нравственного, гуманистического, общекультурного развития челове-

ства. Тот факт, что вещи изменяют облик человека, давно известен, но споры ведутся по вопросу, как меняется его душа от взаимодействия с вещественным миром» [2, с. 4]. В.Н. Топоров также указывает на качество вещи как «элемента тварного мира», которая «не может не нести отпечаток своего творца — человека» [3, с. 28]. Вслед за Августином Блаженным он отмечает, что «мы видим вещи таковыми, каковы они *суть*, вещи же таковы, какими их видит Бог», и в этой ситуации вещь «оказывается способной, подобно проводнику, вести человека, как бы вступая с ним в диалог, в ходе которого в принципе могут быть, если не увидены, то почувствованы и допущены грани вещи, непосредственно узреваемые Богом» [3, с. 21]. У Т. А. Зиновьевой вещь выступает источником социологической информации, а Ж. Бодрийяр рассматривает вещи как текст, как систему знаков. При этом он вычитывает из вещей не прямой, не очевидный смысл, а извлекает из них смысл тайный, подсознательный.

Вещь то представляется воплощающей божественное или высшее начало «...любая рукотворная и нерукотворная «вещь» в составе традиционной японской культуры — это чувственное, материальное или духовное воплощение абсолюта Дао...» [4, с. 185], то воспринимается лишь как «продолжение человеческого бытия» [5, с. 16], формирующее свою природу «лишь в силу сопричастности с человеком» [5, с. 23].

В данной культурной полисемантической ситуации мы не можем игнорировать всех этих смыслов и функций, придаваемых сегодня вещи, и опираться только на толкования понятия «вещи» как некоего непосредственно материального феномена. Для нас вещь выступает и как фрагмент природной среды, и как фрагмент второй природы. В то же время нам необходимо наиболее точно и просто обозначить его, поэтому для рассуждений о вещиизме и антивещизме мы будем прибегать к самому общему и широкому толкованию этого понятия. Так, под вещью мы будем понимать отдельный предмет материальной действительности, относительно независимый и несущий на себе отпечаток деятельности человека, позволяющий формировать на своей базе различные системы отношений и конструировать культурные семантические знаки, текстuality, что, в свою очередь, составляет культуру и через нее, косвенно, накладывает отпечаток на всю деятельность ее творца. «Вещь становится текстом, содержащим информацию для человека лишь в том случае, если он знает и понимает ее культурную основу» [2, с. 4], до этого являясь лишь объектом, любым явлением объективного мира.

Для русского менталитета понятие «вещизм» обозначает страсть к вещам, погоню за ними, при

чем не в философском, а в обыденном смысле. Вещизм не ставит вопросов об определении и сути самой вещи, ее онтологических оснований, а лишь демонстрирует стяжательские мотивы в отношении к ней как к «материальному образованию, обладающему определенной самостоятельностью, целостностью, структурностью» [6, с. 15], отождествляется с такими понятиями, как мещанство, кулачество, накопительство и т.д., становясь с ними в один ряд и некоторым образом объединяя их все. В данном понимании вещизм осознается очень узко и определенно, не демонстрирует глубокого философского контекста. Примером вещистского отношения к действительности может быть изречение Менандра: «Эпихарм говорит, что боги — это Ветры, вода, Земля, Солнце, огонь, звезды, а я решил, что единственные для нас полезные боги — золото-серебро» [1, с. 262].

К фактам вещизма можно отнести многие явления накопительского характера, стяжательство, коллекционерство, шопоголизм, любое пристрастие к вещному миру в характерологическом понимании слова, т.е. несущее хотя бы некоторый отпечаток фанатизма или стойкой приверженности. Явления потребительства также могут быть рассмотрены как проявления вещизма, поскольку в их основе лежит направленность потребителя к вещам, вектор которой устремлен от ценностей культурного характера к непосредственно материальным благам и ценностям.

Для европейских стран более приемлем термин «материализм», не имеющий ничего общего с аналогичным русскоязычным философским термином, но имеющий много общего с русским понятием «вещизм», которое мы и будем использовать в дальнейшем для передачи этого явления.

В книге «Люди и вещи в постсоветской культуре» читаем: «Категория «вещь» имеет негативную коннотацию, в особенности, если речь идет о вещи-для-себя, а не для революционной трансформации: если уют создается ради уюта, это расценивается как мещанство и буржуазность» [7, с. 9]. Здесь мы встречаем сугубо морализаторские представления. В самом слове «вещизм» уже заложен эмоциональный оттенок, способствующий пониманию данного явления: суффикс «-изм» передает характер обыденности, упрощенности, редуцированности называемого явления, куцега и обедненного именно своей сфокусированностью, центрированностью на вещах, не подразумевающего ничего большего, чем только эту самую «вещную» страсть.

Когда из греческого понимания вещей как средства [8, с. 90] вещь превращается в цель существования, рождается культурный конфликт, имеющий место прежде всего в плоскости аксиологических отношений. Но необходимо отметить, что «нельзя раскрывать понятие антивещизма только через понятие «вещизм» в силу того, что первое намного шире второго и подразумевает наличие нескольких вариантов своего проявления» [9, с. 46].

Предлагаемая ниже типология антивещизма в своей основе имеет членение философии на ее основные разделы.

1. «Различным культурам известны факты «антивещизма», или попытки аксиологического отрицания вещи, где ее значение и роль непрерывно снижаются, утверждается ее второстепенность по отношению к другим ценностям человека, ведется борьба с влиянием вещи на культуру и отдельных индивидуумов» [9, с. 47]. Антивещизм можно рассматривать в качестве критики вещизма (см. выше), что проявляется

уже в негативно коннотированном синонимическом ряду этого понятия: вещизм, стяжательство, накопительство, мещанство и др. — все эти понятия резко контрастируют с целым полем традиционных высококультурных ценностей. Этот тип антивещизма представляет собой огромный культурный пласт, имеющий свое выражение в разных типах культур. В данной типологии назовем его **аксиологическим**, поскольку в его основе лежат базовые культурные, человеческие нормы и ценности, нарушение которых формирует критику явления вещизма и рождение антивещизма. «Когда нашей душе случается неправильно устремиться к вещам, то и это как частный случай носит наименование порочности» [10, с. 457]. Иными словами, «проявления вещизма нередко вызывают негативный резонанс в культурной среде, что и является, в редуцированном виде, одним из типов антивещизма» [9, с. 46].

Внутри этого типа можно выделить следующие разновидности антивещизма, также опирающиеся на аксиологическую основу: морально-этический и религиозный, т.е. имеющие базу для своих критических построений в той или иной культурной сфере: религии, этике и т.д. Всех представителей этого направления невозможно перечислить, поскольку этот тип антивещизма присущ не только философам, деятелям науки и культуры, но также и человечеству в своей массе. Стоит отметить, что только в советские годы было написано огромное количество методичек и брошюр, критикующих вещистско-потребительские мотивы человеческой деятельности и проповедующих антивещистские идеалы коммунизма. Более ранними представителями аксиологической ветви антивещизма являлись объединения стоиков, аскетиков.

2. Другой тип антивещизма, включающий в себя философские размышления уже не о вещизме, а о вещи как самостоятельном феномене, о его роли, онтологическом статусе, а именно, такой тип антивещизма, где статус вещи не признается бытийным в противовес существованию каких-то иных, более существенных оснований, мы будем называть **онтологическим**, поскольку в его основе лежат размышления онтологического порядка. Этот пласт несколько меньше первого, хотя представлен разнообразными философскими школами, мыслителями и течениями. Его проявления можно встретить в буддизме, у Платона, Дж. Беркли, Ж. Бодрийяра и т.д.

В буддизме рассуждения о вещи как таковой по большому счету не строятся, но из контекста верования становится совершенно ясно, что ей отказывается в какой бы то ни было ценности для буддийского Пути, поскольку бытием обладают совершенно иные субстанции, прямо противоположные ей. Устойчивость и определенность, сопутствующие материальной вещи, предмету, связывают человека, ограничивая его духовное развитие и ведут к губительным иллюзиям благополучия, которого, согласно буддийским представлениям, нет в мире. Залогом успеха в преодолении череды перерождений, обусловленных кармой и рождающих страдания, является как раз преодоление привязанностей к материальному миру, полному вещей, а также освобождение от страстей, связанных с ним. Несомненно, в размышлениях о вещи с точки зрения буддизма имеются и построения аксиологического типа, но в данном случае принципиальное значение имеет отношение непосредственно к вещи как к таковой, а не ее критика.

Платон придает онтологический статус не вещам, а их идеям. Мир вещей у него является лишь отраже-

нием мира идей, он вторичен и второстепенен по отношению к нему. В диалоге Платона «Кратил» идет речь об именах для вещей, предметов и явлений. Утверждение «правильность имени, говорили мы, состоит в том, что оно указывает, какова вещь» [10, с. 474], сменяется предположением о сделке, договоре называть что-то так или иначе, независимо от сути вещей. А итогом рассуждений Сократа, Гермодена и Кратила становится вывод о том, что «видимо, нельзя говорить о знании, если все вещи меняются и ничто не остается на месте» [10, с. 490], «таковы уж вещи от природы: в них нет ничего устойчивого и надежного, но все течет и несется, все в порыве и вечном становлении», хотя в конце диалога и в этом слышится сомнение [10, с. 452]. Здесь находим нечто общее с буддийскими представлениями о непрерывной изменчивости, неустойчивости мира. Эта идея непостоянства мира, доведенная до абсурда, высмеивается в комедии Эпихарма, как возможность оправдания безответственности людей: «заимодавец требует назад долг, а должник отрицает, что он тот же самый, поскольку в нем одно прибавилось, а другое убавилось. Когда же заимодавец избил его и был привлечен к суду, то сам, в свою очередь, стал говорить, что был-то один, а к суду привлекли другого» [1, с. 260].

Ж. Бодрийяр сводит материальную сторону вещи к знаку, тем самым лишая его первой сущностной (телесной) природы, обесценивая ее и устанавливая новый статус. Бодрийяровский антивещизм — это антивещизм потребительского типа, т.к. вопрос вещи у него сводится к его знаковой природе, внутри которой он и делает выводы о вещи.

Согласно Дж. Беркли, все объективное во внешнем мире сводится к субъективному содержанию «идей» в «душах», а свойства внешних объектов — к ощущениям в нас. Он отождествляет все вещи с «комбинациями» ощущений, «существовать» означает для вещей «быть воспринимаемыми». Он пишет так: «Все воспринимаемые нами вещи есть, во-первых, мысли, во-вторых, способности воспринимать мысли, в третьих, способности вызывать мысли, причем ничто из перечисленного в любом случае не может существовать в инертной, лишенной чувств вещи» [11, с. 42].

Сюда можно отнести и современный эстетизм, современную художественность. Например, минимализм в дизайне, устранение телесности вещи в пользу ее идеи в некотором смысле схоже с исчезновением вещи и у Ж. Бодрийяра.

Нельзя утверждать, что в онтологическом типе антивещизма совершенно отсутствуют размышления аксиологического характера, но все они строятся именно вокруг онтологического статуса вещи, что является в данном случае решающим. Важно заметить, что в реальном культурном поле (а не в рамках конкретного исследования) эти два типа антивещизма не конкурируют, а дополняют друг друга, сосуществуя вместе и взаимодействуя.

3. Вопрос о том, можно ли говорить о существовании еще одного типа антивещизма, который может быть назван **гносеологическим** (поскольку в его основании лежит принцип непознаваемости вещи и, возможно, вместе с тем, его онтологической несостоятельности) пока остается открытым и требует специального исследования и уточнения. И он непосредственно связан с целым рядом других вопросов: Можно ли рассматривать гносеологический тип антивещизма как чистый тип, или же только как предпосылки и результаты существования онтоло-

гического и аксиологического типов? Происходит ли здесь снижение ценности вещи в культурном смысле? Как связан этот тип антивещизма с приведенными выше? Все эти вопросы требуют дополнительного исследования, к которому автор обратится за рамками данной работы. Возможным представителем гносеологического антивещизма является И. Кант, рассуждающий о непознаваемости вещей в себе. Из субъективистских представлений Дж. Беркли также вырастает представление о невозможности построения общего знания вещей: «Если все свойства вещей существуют только в душе человека, то у каждого субъекта есть знание только о своем, им видимом мире; более того, у каждого свои особые объекты, так что неправомерно рассчитывать на построение общего знания посредством репрезентативных абстракций» [11, с. 18].

Несмотря на многовековую историю существования явления антивещизма, в философии не ставился вопрос о его рассмотрении и даже само его понятие является новым. Учитывая качественное разнообразие типов антивещизма, можно сделать вывод о его многоконтекстности, которая затрудняет его точное определение; но, с другой стороны, данный экскурс и позволяет говорить о том, что такое антивещизм в целом. Прежде всего, данное явление имеет культурную природу, поскольку именно в культурной среде возникает возможность полемики в области понимания роли вещи. Более того, антивещизм содержит культурную негацию вещи, вступает с нею в некий аксиологический или онтологический конфликт, результатом которого становятся снижение ее роли и резкая критика вещи и вещиизма.

Практическая значимость данного исследования состоит в том, что материалы статьи могут быть использованы в преподавательской деятельности при разработке дисциплин гуманитарного цикла, а также применяться в качестве источника для других научных работ в области философского знания.

Библиографический список

1. Фрагменты ранних греческих философов / перевод ; изд. подгот. А. В. Лебедев ; отв. ред. и авт. вступ. ст. И. Д. Рожанский. — М. : Наука, 1989. — 576 с.
2. Рахманкулова, Д. Р. Вещь как мера культуры человека : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01 / Д. Р. Рахманкулова. — Нижний Новгород, 2005. — 175 с.
3. Топоров, В. Н. Вещь в антропоцентрической перспективе / В. Н. Топоров // Миф. Ритуал. Символ. Образ: Исследования в области мифопоэтического: Избранное. — М. : Прогресс: Культура, 1995. — С. 7—111
4. Анарина, Н. Г. Сакральная телесность японской художественной вещи [Электронный ресурс] / Н. Г. Анарина // Вещь в японской культуре. — М. : Вост. лит., 2003. — С. 185—201. — Режим доступа: http://ec-dejavu.ru/t/Thing_Japan.html (дата обращения: 05.11.2012).
5. Артсег. Владелец вещи, или Онтология субъективности. Теоретический и исторический очерк / Артсег. — Йошкар-Ола : АФИТ; Чебоксары : Владиком, 1993. — 351 с.
6. Шептулин, А. П. Категории диалектики как отражение закономерности развития / А. П. Шептулин. — М. : Знание, 1980. — 64 с.
7. Люди и вещи в постсоветской культуре [Электронный ресурс]. — Новосибирск : Изд-во НГУ, 2005. — 130 с. — Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/text/19198252/> (дата обращения: 05.10.2012).
8. Торчинов, Е. А. Вещь и вещьность в китайской и европейской философии [Электронный ресурс] / Е. А. Торчинов // Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. —

СПб. : Азбука-классика, «Петербургское Востоковедение», 2007. — С. 85–95. — Режим доступа: http://ec-dejavu.ru/t/Thing_China.html (дата обращения: 30.10.2012).

9. Щелканова, Н. Ю. Аксиологический контекст анти-вещизма / Н. Ю. Щелканова // *Философия: прошлое, настоящее и будущее* : материалы II Междунар. науч.-практ. конф. 15.06.2012. — М. : Спутник+, 2012. — С. 46–52.

10. Платон. Сочинения. В 3 т. Т. 2 / Платон ; пер. с древнегреч. ; под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса ; Акад. наук СССР. Ин-т философии. — М. : Мысль, 1968. — 623 с.

11. Беркли, Д. Сочинения / Д. Беркли ; сост., общ. ред. и вступит. ст. И. С. Нарского ; АН СССР, Ин-т философии. — М. : Мысль, 1978. — 556 с.

ЩЕЛКАНОВА Наталья Юрьевна, аспирантка кафедры философии, заведующая кабинетом кафедры информатики и методики обучения информатике. Адрес для переписки: schnata@gmail.com

Статья поступила в редакцию 14.11.2012 г.

© Н. Ю. Щелканова

Книжная полка

Гусман, Д. С. Философия как образ жизни / Д. С. Гусман. — М. : Новый Акрополь, 2011. — 88 с. — ISBN 978-5-91896-019-6.

С тех пор как человек стал человеком, он задает вопросы. И если сегодня нам кажется, что он перестал делать это, не будем обманываться. Вопросы продолжают будоражить его. Когда у нас есть вопрос и нам дается ответ, нужно уметь применить этот ответ в жизни. Но, если я ничего не могу сделать со своим ответом, зачем он мне? Если он не решает моих проблем, не уменьшает моих страданий, зачем он мне? Вот что такое философия как образ жизни, практическая философия, вневременная философия. Возможно, это то, что все мы ищем...

Шаповалов, В. Ф. Философия. Общение. Человек. Прошлое и настоящее : учеб. пособие для вузов / В. Ф. Шаповалов. — М. : Амрита-Русь, 2011. — 640 с. — ISBN 978-5-413-00394-7.

В книге освещаются основные проблемы, идеи и концепции античной, западноевропейской, русской философии, а также философии XX — начала XXI века. Особое внимание уделено проблемам общения (коммуникации). Исходя из того, что множественность идей и концепций есть нормальное состояние философского процесса, идеи мыслителей прошлого предстают в издании не архаическими свидетельствами из тьмы веков и не абсолютными истинами, перед которыми преклоняются, а как возможные точки зрения других людей, в том числе и ныне живущих. Книга адресована студентам и аспирантам вузов при изучении курсов «Философия» и «История и философия науки», а также широкому кругу читателей.

Фрейд, З. По ту сторону принципа удовольствия. Я и Оно / З. Фрейд. — М. : АСТ, 2011. — 156 с. — ISBN 978-5-17-072393-5.

«Я и Оно». Сознание — и подсознание. Сознание выставляет преграды — подсознание предпочитает их не замечать. И тогда СОЗНАНИЕ становится всего лишь своеобразным «театром военных действий» ПОДСОЗНАНИЯ. Это — СТРАХИ. Это — СНЫ. Это — СТРАШНЫЕ СНЫ. Это — правда. Жесткая. Честная. Правда, о которой вы хотели бы знать, но боялись спросить. Не бойтесь. Анализируйте!

Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Л. А. Сенека. — М. : АСТ, 2011. — 408 с. — ISBN 978-5-17-072382-9.

Сенека. Блистательный философ, жизнь своей упорно ПРОТИВОРЕЧИВШИЙ столь безупречно доказанным им принципам стоической философии, однако смертью своей превращенный в истинный ИДЕАЛ философа-стоика... Сенека. Воспитатель Нерона, погубленный самым любимым своим учеником. Потрясающий по силе драматург, скептически относившийся к самой ИДЕЕ театральных постановок. Человек, состоявший из парадоксов, но — безукоризненно прямой в своем творчестве...