

УДК 113

Концепция ноосферы В. И. Вернадского и её реализация в условиях современного мира

Авдеева Е. В.

Орловский государственный университет

В. И. Вернадского зачастую называют Ломоносовым XX века. Учёный развил новые научные дисциплины – геохимию, биогеохимию, радиогеологию; основал учение о биосфере и переходе её в новое качество – ноосферу («сферу разума»). Биосферу следует рассматривать как единую саморегулирующуюся систему. Законы её развития, её устойчивости распространяются на все её составные части, и выделять в ней какие-либо «очаги», представляющие собой элементы чего-то высшего по отношению к биосфере, в данном случае нельзя. Ноосфера, по замыслу В. И. Вернадского, охватит всю биосферу, а не отдельные «очаги». В начале XX века В. И. Вернадский утверждает о том, что человечество станет основной геологообразующей силой планеты. Отсюда возникает стержень его учения о ноосфере: «на определённой ступени развития цивилизации человечеству придётся взять на себя ответственность за её дальнейшую эволюцию» [2, с. 17]. Биосфера может не зависеть от человека, но человек зависим от биосферы, от её конкретных параметров. Люди будут использовать природные ресурсы, но это использование должно быть строго дозировано человеческим разумом. Таким образом, биосфера перейдёт в ноосферу. Сфера разума имеет направляемый характер. «Биосфера как некоторая целостная система приобретает определённую цель, для достижения которой человечество, будучи одной из её составляющих, обладает определёнными возможностями. На языке теории управления это означает, что, превращаясь в ноосферу, биосфера приобретает некоторые черты организма. В этом и состоит так называемая биосферно-ноосферная концепция Вернадского» [2, с. 17]. Учёный выступал за образование единой научной мысли. «Разум всё изменяет. Руководясь им, человек употребляет всё вещество, окружающее его – косное и живое, – не только на построение своего тела, но также и на нужды своей общественной жизни. И это использование является уже большой геологической силой. Разум вводит этим путём в механизм земной коры новые мощные процессы, аналогичных которым не было до появления человека» [3, с. 599]. В. И. Вернадский верит в то, что разум может поднять человека на более высокую ступень эволюции. Для учёного человек был прежде всего носителем разума. Он верил в господство разума на планете и в разумное её преобразование. При решении любого вопроса он оставлял существенное место разуму. Такая точка зрения является рационалистической.

Поражает созвучность идей В. И. Вернадского нашему времени. Постановка задач сознательного регулирования процесса созидания ноосферы чрезвычайно актуальна для сегодняшнего дня. В. И. Вернадский предупреждал, что процесс перехода биосферы в ноосферу не может происходить постепенно и однонаправлено, что на этом пути временные отступления неизбежны. И обстановку, сложившуюся сейчас в нашей стране, можно рассматривать как явление временное и преходящее. Задача созидания ноосферы – это задача сегодняшнего дня. Её решение связано с объединением усилий всего человечества, с утверждением новых ценностей сотрудничества и взаимосвязи всех народов мира. Народовластие, демократические принципы общественной жизни, возрождение культуры, науки, коренной пересмотр ведомственного подхода к природопользованию и т. п. – это слагаемые ноосферы. Все народы Земли в научно-техническом, технологическом, информационном аспектах стали единым целым, причём это единство постоянно растёт. Границы между странами Западной Европы, Северной Америки приобретают открытый характер. По мнению В. И. Вернадского, создание подлинного единства человечества «есть необходимое условие организованности ноосферы, и к нему человечество неизбежно придёт» [1, с. 76]. Особая роль в создании этого единства принадлежит науке. Она – одна для всего человечества и носит интернациональный характер. Физические, биологические и другие теории одинаково ценны для учёных всех стран и континентов Земли, являются достоянием всего человечества. Характерной чертой ноосферного учения является целеустремлённость в будущее.

1. Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление. М., 1991.
2. Моисеев Н. Н. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991, № 3. С. 3-28.
3. Хрестоматия по истории философии (русская философия): Учеб. Пособие для вузов в 3 ч. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС. – 2001. Ч. 3. – 672 с.

Онтологический дуализм природы и истории. Постановка проблемы.

Ажимов Ф.Е.

Дальневосточный государственный университет

Метафизические проблемы в конце 20 в. получили широкое распространение, онтология обретает свои новые очертания и в то же время открывает второе дыхание у классической проблематики. Одна из таких классических проблем – проблема дуализма. Её онтологизация противоположна тем вариантам споров о дуализме как о психофизиологической проблеме «ментального и физического, сознания и мозга, психического и физиологического...» [1], насколько сознание выражено телесно и насколько оно бестелесно [2].

Если дуализм редуцируется лишь только к человеческому существованию, включающему в себя и природное, и разумное, то это только усугубляет отчуждённость человека от всего окружающего мира, например, Бога, как носителя исключительно разумного и нетелесного, или Природы – субстанции физической. Проблема дуализма в онтологическом ракурсе выражается таким образом: насколько уместно единство и гармония между бытием человека, существующим во времени, то есть бытием истории, и бытием природным?

Фундаментальность этой проблематики настолько велика, что она представлялась (и представляется) очевидной многим философам 20 в. как не нуждающейся в каком-либо специальном обосновании. Например М. Хайдеггер в своей небольшой (и вовсе не титульной) статье «Пути к собеседованию» констатирует следующую мысль: «Есть два царства сущего... Эти царства – природа и история» [3]. Первым из них интересовалась нововременная философия, причём исключительно в свете «природоведения» и математики. Немецкая классическая философия уделила больше внимания

“историческому совершению” [4]. В итоге эти две сферы стоят особняком как “царства”, и “пути к собеседованию” ещё только должны быть намечены.

В качестве ещё одного примера, продолжающего мысль М. Хайдеггера, можно привести рассуждение в одной из сносок “Введения в чтения Гегеля” А. Кожева: “Что же касается самой дуалистической онтологии, по-видимому, её разработка станет главной задачей философии в будущем. Почти ничего ещё не сделано” [5]. Эти слова фактически вторят Р. Декарту, первому из философов узаконившему дуализм как основу онтологии, расколов бытие на субстанции мыслящую и протяжённую, и в то же время завещавшему последующим философам найти принцип, согласно которому можно было бы соединить их воедино [6].

Исходя из вышеизложенного можно заключить, что философская парадигма дуализма, кроме констатации наличия в мире-Универсуме двух сторон, реальностей, отличных и несводимых друг к другу, невыводимых одна из другой, во-первых, озабочена такой “расколотостью” на противоположные начала и содержит стремление к преодолению себя, и во-вторых, постоянно апеллирует к будущему, к потомкам с призывом построить гармоническое и аподиктическое мировидение в противовес “трагическому мировоззрению” [7]. В целом, построения такого рода не могут лежать вне онтологической проблематики и не быть связанными с проблемой бытия как условием подобного гармонического соединения в русле феноменологии ли герменевтики, экзистенциализма или структурализма, деконструкции или диалектики.

В такой парадигме находятся многие шедевры философской мысли 20 в.: “Бытие и время”, “Бытие и ничто”, “Время и Другой” и т.д. Разве стремление к преодолению дуализма Природы и истории не может снять этот пессимизм переходной эпохи “конца истории”, “смерти философии” и “смерти автора”?

1. Дубровский Д.И., «Проблема духа и тела: возможности решения» // Вопросы философии, 2002, №10, с. 92.
2. Прист С., Теории сознания. М., 2000
3. Хайдеггер М., Пути к собеседованию // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993, с. 235
4. Там же, с. 236.
5. Кожев А., Введение в чтение Гегеля. СПб., с. 603.
6. Бинсвангер Л., Бытие-в-мире. М., СПб., 1999. с.17.
7. Гольдман Л., Сокровенный Бог. М., 2001, с. 29, 48, 71.

Роль грузинской церкви в распространении христианства в средневековом Дагестане

Азизова Г.Р.

Университет Российской Академии образования (Дагестанский филиал)

Если очагами распространения христианской религии на юге Дагестана являлись средневековая Албания и Армения, то на западе подобную же роль играла Грузия. Для правителей Грузии и Дагестана религия была нужна как средство подчинения народных масс и укрепления своей политической власти. Вместе с тем распространение христианской религии явилось важным этапом в развитии дагестано-грузинских взаимоотношений. “Одним из проявлений международных связей на Кавказе, - пишут Н.А.Бердзенишвили и З.В.Анчабадзе, - явилось распространение здесь в период раннего средневековья христианской религии [1].

В VII-VIII вв. грузинские правители неоднократно пытались распространить свое влияние на западнодагестанское население, и им это время от времени удавалось. В это же время ведут активную миссионерскую деятельность грузинские церковники, распространяя христианскую религию в Дагестане, в частности в его западных районах. Это мнение подкрепляется данными археологии и письменными источниками [2], в которых говорится, что "... царь Арчил (668-718) прибыл в Цукети и выстроил церковь Касри, в ущелье же Лаквастии поставил крепость". Уже сам факт строительства христианских церквей и крепостей на территории Западного Дагестана говорит о христианизации ее населения.

В результате полевых археологических работ 1955-59 годов на территории Аварии выявлен ряд христианских могильников, расположенных у селения Тидиб /Шамилевский район/, Хунзах и Галла /Хунзахский район/, Тинди и Кваната /Цумадинский район/, Ругуджа /Гунибский район/.

Известно, что правители Дагестана и Грузии подкрепляли свои отношения брачными узами. Как сообщает ат-Табари, автор сочинения X в., дочь правителя Серира (Авария, горный Дагестан - от автора) была замужем за тбилисским эмиром Исхаком Ибн Исмаилом [3].

В период правления Тамары (конец XII-нач.XIII вв.) связи народов Дагестана с Грузией усиливаются. В грузинских источниках говорится, что царица Тамара "распространила христианство по всему Кавказу" [4]. Представить реальную картину этого весьма трудно, здесь имеет место явная гипербола. Естественно, что никакие чудеса, наподобие описанных в "Матиане Картлиса", не сопровождали деятельность миссионеров [5]. Они испытывали реальное сопротивление местных жителей и несомненные трудности в выполнении своих задач. Можно сделать вывод, что если горцы Северного Кавказа, в том числе и Дагестана, принимали христианство, то ими воспринималась не его искупительно-мессиянская сущность, а самая завуалированная, языческая его основа.

Историческая обстановка на Кавказе в XII- начале XIII вв., усиление грузинского царства благоприятствовали дальнейшему распространению христианства в западных районах Дагестана. По преданиям, жители Цахура и близлежащих аулов в древности исповедовали христианскую религию. В районе современного Цахура было расположено несколько церквей. Село Цахур называлось Георгием.

О распространении христианской религии из Грузии в западные районы Дагестана свидетельствуют и данные ономастики. Такие имена, как Илитлай /Илья/, Тамарай /Тамара/, Элени /Елена/, Илишу /Елисей/, Георги /Георгий/ и другие являются заимствованными у грузин.

По данным грузинских источников, влияние христианской религии в Дагестане и позднее было значительным. Грузинский хронограф сообщает о миссионерской деятельности при царе Димитрии Самопожертвователе (70-80гг.XIIIв.) некоего Пимена Салоса и Антония Наохребелис-дзе (Новохребулисдзе) с целью обратить дагестанцев в христианство [6].

Христианское влияние среди части дагестанцев продолжалось и после того, как ислам стал в крае официально исповедуемой религией. Подтверждением тому является почти целиком сохранившийся храм Датана в Шамилевском районе, построенный в XI в. по форме церкви в Спети /Грузия/. В XV в. в отдельных табасаранских селениях еще звучали голоса священников. Но и позже, в XVI в. в Хунзахе проживали отдельные христиане, как видно, из местных аварцев, которые пользовались достаточным уважением. Дагестанский ученый Т.М.Айтберов пишет: "Хунзахцы, отошедшие от ислама в XII в., еще в начале XIV в. оставались христианами" [7].

1. Бердзенишвили Н.А., Анчабадзе З.В. «Назревшие задачи изучения исторических корней дружбы грузинского народа с братскими народами Северного Кавказа» //Краеведческие записки Кабардино-Балкарского краеведческого музея, 1961, Вып.1, С.35.

2. Шихсаидов А.Р., «О проникновении христианства и ислама в Дагестан» // УЗИИЯЛ, 1957, Т. III, С. 54-77; Его же: Ислам в древнем Дагестане (VII-XV вв.). 1969, с. 202-203
3. Hudud al-Alam the regions of the world a Persian geography 372 a.n. - 982 a.d. Translated and explained by V. Minorsky. - L., 1937, p. 447
4. Джанашвили М.Г., «Известия груз. летописей и историков о Сев. Кав. и России» // СМОМПК, 1897, № 22, С. 42.
5. Матигане Картлиса. - Тбилиси, 1976, с. 34
6. Чикобава А., «Грузино-аварская надпись XIV в. из Дагестана» // Сообщения Грузинского филиала АН СССР, 1940, Т. 1, 4, С. 235
7. Айтберов Т. М., Древний Хунзах и хунзахцы. - Махачкала, 1980, с. 82

УДК 101.1: 316 (043.2)

Смысл жизни ценностного человека

Акимова Н.А.

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского

Рассмотрение проблематики человека и его ценностей, его ценностных ориентаций и ценностных отношений порождает такое понятие как «ценностный человек», которое нельзя характеризовать однопорядково, так как «ценностный человек» включает в себя весь спектр аксиологических характеристик. Это, во-первых, субъект, обладающий определенными ценностными ориентациями; во-вторых, — человек, который живет в мире вещей и явлений, оценивая последние с точки зрения их значимости для него; в-третьих, это личность, находящаяся во взаимодействии с другими такими же личностями, каждую из которых мы можем назвать «ценностным человеком».

Само понятие «человек» значительно «обременено» ценностной составляющей, поэтому смысл жизни ценностного человека рассматривается как смысл человеческой жизни вообще.

В данном исследовании мы выделяем несколько острых вопросов:

1. Одной из важных проблем, которая стоит сейчас в числе ещё неразрешенных, является проблема разграничения ценностного человека и человека обыденного. Проблема, на наш взгляд, состоит даже не в этом разграничении, а в дилемме, которую образует вопрос: а каждый ли человек является ценностным человеком? Первая позиция заключается в том, что ценность каждого человека отрицается, ибо наша жизнь складывается из повседневности, т.е. машинального выполнения различных действий. С другой стороны, этот же самый человек вообще имеет определенные ценностные ориентации, и что-то для него имеет смысл и значение. Проблема лишь в том, что он может не думать о них в момент выполнения машинальных задач и вспоминать об этом лишь освобождаясь от необходимости. Свобода от необходимости, раздавившей человека, является условием возможности обретения смысла (смысл определять для себя фундаментальные ценности, каковой является жизнь, например).

2. Смысл, как и ценность, — это то, что человек непрестанно ищет, к постижению которого стремится все время, а с другой стороны, смысл порождается только самим человеком. И это — еще одна неразрешенная дилемма, которую мы также можем внести в разряд вечных.

3. Человек понимает, что его жизнь коротка; но именно эта способность «понимать» позволяет человеку размышлять о Вечности и думать о неизбежности своей смерти. Вечность связывается с бессмертием, а время — со смертью; вот почему отдельный человек постоянно находится между «двух огней»: время разрушает, а Вечность созидает жизнь.

Представляется целесообразным выделить три уровня, на которых можно искать смысл жизни.

1. Внутренний уровень — это смысл моей личной жизни, который зависит от моих ценностных ориентаций, от моих желаний и стремлений, от того насколько значимой для себя Я осознаю свою жизнь.

2. Внешний уровень очень органично связан с внутренним. Правда, на данном этапе человек может не задумываться о смысле своей жизни, а стремиться к некоей поставленной цели, задаче (которая, в общем-то и составляет смысл его жизни). Человек живет в своей повседневности, ежедневно отдавая себя работе, друзьям, дому, семье. Он живет настоящим.

3. Универсальный уровень. Менее всего мы способны искать смысл жизни именно здесь. Размышления философов направлены к вопросу о смысле человеческого существования вообще, к выяснению роли человека как части мироздания. П. Тейяр де Шарден в книге «Феномен человека» представляет человека в центре перспективы и центром конструирования Универсума, к которому сводится вся наука.

Таким образом, смысл жизни — это, возможно, нечто большее, чем устремленность человека к некоторой конечной цели, лежащей впереди (какой бы достойной эта цель не была); это оправданность человеческого существования в целом, независимо от любых наличных обстоятельств индивидуальной судьбы. В ином случае «река времени» смыкает любые жизненные смыслы. С другой стороны смысл жизни может быть заключен в самой жизни, то есть в каждом мгновении отпущенного нам времени, в нас самих.

Проблема «Россия-Запад» в философии В. Ф. Эрн

Андрианова И. Б.

Московский государственный университет имени М. Ломоносова.

Тот факт, что историческая судьба России таит в себе загадку, достаточно очевиден для каждого, кто хотя бы взглянет на географическую карту: в расположении России, в масштабе ее территории нельзя не увидеть удивительного феномена. Занимая центр земной суши, Россия (в известных границах) соприкасается с главными мировыми цивилизациями и частично вбирает их в себя.

Русская история, тем не менее, развивалась иначе, чем история мировых цивилизаций. Своей периодической внешней «катастрофичностью» она отличалась от созерцательной недвижности Востока, а своим внутренним душевным постоянством — от бурной динамики Запада с его Возрождением, Реформацией, Просвещением, буржуазными революциями и т. п. И тем не менее русская история всегда была неразрывно связана с развитием западного мира, являясь (по мнению многих мыслителей) сосредоточием смысла не только своей, но и западной цивилизации. Особенно явно это стало проследиться в 20 веке, все мировые катаклизмы которого связаны с Россией.

Творческую интеллигенцию России всегда интересовала проблема соотношения и взаимодействия России и Запада. Это было связано, прежде всего, с поисками новых путей развития России, мирового смысла ее существования, что актуально и в современную эпоху, когда возникла острая необходимость в ясной, общенациональной системе целей. Поэтому теории русских мыслителей прошлых столетий очень важны для понимания современных тенденций.

В. Ф. Эрн — русский философ, в творчестве которого проблема «Россия-Запад» выступает как одна из основоположных тем.

Конструирование образов России и Запада у Эрн происходит с помощью различного уровня символических инструментов: «логос» и «рацио», которые служат, прежде всего, для описания различных уровней бытия. Эрн пытается дать ответ о взаимодействии России и Запада на разных уровнях и в разных сегментах бытия. Между «логосом» и «рацио» ведется всемирно историческая битва. Россия, русская философия и культура, по мнению Эрн, развивается в русле концепции «логоса», благодаря чему, русская культура, в отличие от западной, не превращается в «цивилизацию», а именно в осуществленное начало «рацио». Таким образом, Владимир Эрн противопоставляет русскую и западную культуру, критикуя западный путь развития. Важнейшим элементом характеристики Запада у Эрн является представление о «рацио» как акультурного начала, проистекающего из-за отрыва от Природы как Сущего. Особенной критике Эрн подверг Германию, где, по его мнению, этот путь представляется очевидным.

Тем не менее, Владимир Эрн ориентирован на синтез многообразных начал России и Запада. Свои надежды на подобный синтез Эрн возлагает на Россию. Россия не дает цивилизации победить культуру, основанную на началах «логоса». В единении под сенью логоса России и Европы Эрн видит противостояние против превращения культуры в цивилизацию и поглощения ее «рацио», которое принимается им как основа культуры Запада в Новое время. Новоевропейская культура для Эрн выступает как враг культуры. Единение России и Запада предполагается как «возврат» России к онтологизму, актуализация культуры Святой Руси и уход Запада от феноменологизма. Россия изменит Запад.

Таким образом, Владимир Эрн, выражая свой взгляд на проблему соотношения России и Запада, вслед за многими русскими мыслителями вновь провозглашает идею о великом предназначении России, о ее функциях соединяющего центра. Эрн был убежден в том, что Россия находится в центре столкновения безличного мертвенного рационализма и живого божественного Логоса. Именно поэтому самоопределение России решает судьбы мира.

1. Вьюнник Е., «Владимир Францевич Эрн» // «Литературная учеба», 1991, № 2, с. 141.
2. Эрн В. Ф. «Борьба за логос» // В. Ф. Эрн. Соч. М., 1991.
3. Эрн В. Ф., «Время славянофильствует» // В.Ф. Эрн. Соч. М., 1991.
4. Эрн В. Ф. «От Канта к Кресту» // Вопросы философии, 1989, № 9.

Онтологические и гносеологические допущения антропного принципа

Аредаков А.А.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Дискуссия вокруг антропного принципа (АП) породила огромное количество публикаций. Есть основания полагать, что не угасающий интерес к АП обусловлен онтологическими построениями в рамках АП. Интерес вызывает не новизна онтологических построений, а как раз напротив – их глубокая древность. Факты, составляющие физическое содержание АП, и онтологические допущения в рамках АП возвращают к Пифагору и Платону, если говорить о европейской философии.

Обратимся к онтологическому и гносеологическому содержанию АП. Первый из них определяет глобальную структуру мира, на основе которой возможны построения научно-научных концепций; второй уровень – отношение познания к миру. Очевидно, что подобные понятийные разделения (как и попытки дать определения) – это лишь инструменты в процессе понимания, описания, истолкования мира. Очевидно так же, что онтология подразумевает гносеологию и наоборот. Попытаемся выделить в группе антропных формулировок, которых насчитывается до десятка, онтологические и гносеологические аспекты. Для данного анализа будет достаточно ограничиться двумя основными типами АП: «слабый АП» (СлАП); «сильный АП» (СиАП). Для двух типов АП вырисовывается различная онтология.

СлАП: «наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием как наблюдателей» [2].

СиАП: общая формулировка этого варианта АП, предложенная Картером, звучит следующим образом: «Вселенная должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей» [1, p.21]. СиАП указывает на нетипичность Вселенной в целом, а не некоторой ее части, как в случае со СлАП.

«АП соучастника», предложенный Дж.Уиллером: «Наблюдатели необходимы для того, чтобы сделать Вселенную существующей». («Observers are necessary to bring the Universe into being») [1, p.22].

Гипотеза ансамбля миров: «...ансамбль вселенных с различными свойствами необходим для существования нашей Вселенной» [1, p.22].

Финалистский АП, предложенный Ф.Типлером: «Во Вселенной должна возникнуть разумная обработка информации, и, раз возникнув, она никогда не прекратится» [1, p.23].

СлАП подразумевает изменчивость глобальной структуры мира во времени (или пространстве – как частный случай). Изменчивость глобальных параметров мира во времени (пространстве) суть СлАП, именно изменчивость позволяет объяснить «тонкую подстроку Вселенной», а так же факт совпадения Больших Чисел. Получается, что мы живем в такое глобальное время (или в таком месте Вселенной), когда (где) существует совпадение Больших Чисел и Вселенная выглядит так, что ее основные параметры тонко согласованы между собой. Таким образом, все редуцируется к случайности. Однако, здесь возникает едва ли разрешимая гносеологическая проблема. Известно, что человек способен познавать *необходимое* и *универсальное*: то есть познавать такие факты, которые необходимы по своему характеру (не зависят от эмпирических данных) и универсальны по своему применению. Возникает вопрос: как образом в насковью случайном мире, случайный человек становится причастен *необходимому*?

В СиАП возможны три варианта онтологии. «АП соучастника» (АПС). Его суть легко объяснить на примере философии Дж.Беркли. АПС подразумевает, что человек соучаствует в созидании, проектировании мира тем, что наблюдает этот мир. Давно известны слабые места подобной онтологии. Наиболее обстоятельную критику берклианских идей дает И.Кант в «Критике чистого разума».

Онтологически – космологическую картину мира, к которой приводит АП в сочетании с гипотезой множественности вселенных (АПМ), можно наглядно представить в виде бесконечного числа пузырьков-миров, замкнутых в себе и не связанных между собой причинно-следственными связями. Камнем преткновения онтологии, применяемой в АПМ, является факт принципиальной недостижимости и причинно-следственной не связанности разных вселенных. То есть мы никогда не сможем выйти в другую вселенную, а тем более в «междумирие», для того, чтобы оценить верность гипотезы ансамбля миров. Так что, здесь применимы все те контраргументы, которые приводились для АПС. В гносеологическом аспекте АПМ подвержен той же критике, что и рассмотренный выше СлАП.

Последняя модификация СиАП – «финалистский АП» (ФАП). Суть его в том, что существование человека накладывает определенные ограничения на глобальное развитие Вселенной в будущем. Онтологически это значит, что человек и Вселенная самым тесным образом связаны между собой: их связь не случайна.

Итак, возможно, что именно онтологические и гносеологические допущения, которые ярче всего представлены в ФАП, их совпадение с древнейшими философскими системами, привлекают исследователей.

1. Barrow John D. Tipler Frank J. The Anthropic Cosmological Principle. Oxford. New York. Oxford University Press. 1996.
2. Казютинский В.В. Антропный принцип и мир постнеклассической науки. //Астрономия и современная картина мира. (ИФРАН 1996). М. 1996.

УДК323.113

Китайская община в Малайзии: опыт межэтнического взаимодействия

Артюхова Ю.С.

Республиканский гуманитарный институт Санкт-Петербургского государственного университета

Специфика Малайзии как многонационального государства обусловлена всей предшествующей историей страны, ее промежуточным положением, которое предопределило разнообразные культурные и этнические контакты еще в древнейшие времена. В современной Малайзии сосуществуют три наиболее значительные этнические группы, каждая из которых заметно влияет на все сферы жизни этой страны: политику, экономику, социальные и культурные процессы. Это малайцы, составляющие чуть больше половины населения, китайцы (более трети) и индийцы (десятая часть населения).

Уже сам факт существования трех групп населения, ни одна из которых не имеет подавляющего большинства в обществе, достаточен для того, чтобы затруднить общение между ними. Кроме этнических различий существуют различия религиозного, регионального и демографического порядка, которые еще больше усугубляют межнациональные контрасты. Между тем в современной Малайзии достигнута ситуация межнационального сотрудничества и партнерства. Однако путь к согласию потребовал и от руководства страны, и от лидеров этнических общин преодоления традиционных стереотипов и выработки новых подходов к национальному вопросу.

В этой связи актуальным представляется рассмотреть историю взаимодействия китайской и малайской общин, чтобы на их примере проследить причины возникновения национализма отдельных этнических групп, совпадение и различия их интересов, способы взаимодействия в рамках одного государства.

Значительные по численности китайские поселения появились в Малайзии в период британского колониального господства. Именно в это время были заложены основы национальной политики, существовавшей до 1969 г. Британская администрация старалась свести к минимуму отношения между китайцами, малайцами и индийцами. Это позволяло ей обеспечивать более или менее прочное социальное равновесие в стране. Малайцы находились тогда на особом положении по сравнению с другими общностями: из их числа назначались официальные чиновники, дела велись на малайском языке. Китайское население было лишено политических прав и поэтому не участвовало в политической жизни страны, предпочитая укреплять свои позиции в экономике. Этому способствовало и то обстоятельство, что подавляющее большинство китайцев жило в крупных и наиболее развитых городах. Британская политика явилась важным фактором, определившим специфику функционирования китайской общины в Малайзии. Высокая степень консолидации местной китайской деловой элиты, изначально действовавшей в иноэтническом окружении, политическая и экономическая дискриминация, которой подвергаются китайцы со стороны государства привели к высокой степени изолированности этой этнической группы.

После предоставления Малайзии независимости доминирование малайцев в политической жизни страны, а китайцев в экономической было закреплено законодательно в конституциях Малайской Федерации (1957 г.) и Федерации Малайзия (1963 г.). Однако такое положение не устраивало ни ту, ни другую сторону. Обострение национального вопроса привело к череде кризисов: в 1965 г. из состава Федерации выходит Сингапур, в мае 1969 г. происходит крупный межэтнический конфликт, повлекший за собой жертвы и с китайской, и с малайской стороны.

Поиск путей преодоления конфронтации привел к выработке и принятию Рукунегара – официальной идеологической доктрины Малайзии. Новая доктрина была в целом благоприятно встречена в малазийском обществе и в конечном итоге способствовала закреплению межобщинного компромисса.

Хотя фактическое неравенство этнических общин не способствует установлению прочных связей между ними, в стране на протяжении длительного времени отсутствуют столкновения на национальной почве. В малазийском обществе происходит процесс переплетения интересов китайской и малайской элит, обеспокоенных, что национальные конфликты могут подрывать их политическое влияние. Пример успешного взаимодействия китайской общины и политического руководства страны – совместное противостояние излишней «исламизации» страны. Китайская верхушка поддерживает политику правящих кругов Малайзии, старающихся не допустить, чтобы мнение исламистов стало решающим при определении внутривнутриполитического курса страны.

Однако, несмотря на существующую стабильность в национальном вопросе, все же потенциальная возможность возникновения межэтнических столкновений остается. Власти вынуждены учитывать это обстоятельство и принимают меры к тому, чтобы не допустить неконтролируемого развития ситуации. В 1971 г. была принята поправка к конституции, запрещающая публичное обсуждение острых вопросов внутривнутриполитического устройства страны. В Малайзии действует закон о внутренней безопасности, позволяющий подвергать граждан тюремному заключению без суда и следствия на неопределенный срок. Такова цена, которую общество вынуждено платить за возможность мирного сосуществования таких непохожих культур в едином государстве.

Приватность личности: «более-чем-жизнь»?

Ахметзянова Р.Р.

Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина

Феномен «приватности» не сводится вполне к словосочетанию «частная жизнь», поскольку первое и последнее соотносятся друг с другом как динамическое и статическое, как возможное и действительное. Это выражается в способе установления границ: область частной жизни закрепляется за индивидом извне, а границы приватного устанавливает сам человек.

Приватное есть пространство свободы и личной игры, и может стать сущностным наполнением частной жизни.

Свобода личности в пространстве приватного отражает важнейшую характеристику человека: его неповторимость, непреодолимость и принципиальную несводимость к какому-либо жесткому закону.

Человек – существо, преступающее себя, свои, положенные им самим или кем-то (чем-то), границы. В этом качестве он представляет собой избыток, излишество, которое проявляется в виде материально-духовного остатка – культуры. «Природа – минималистка, она не рассчитана на излишки: о них должна позаботиться культура. А когда последняя с этим не справляется, за дело берется контркультура» [1].

Г. Зиммель отмечал, что культура есть «более-жизнь» или «более-чем-жизнь»: «некоторая проявленность внутреннего содержания жизни в определенных формах». Приватное, вводя человека в пространство свободы,

предлагает ему возможность игры со своим бытием. В игре человек не равен самому себе, и из состояния игры он выходит не таким, каким был до нее. Следовательно, не только культура, но и игра в приватном пространстве есть «более-чем-жизнь», позволяющая обеспечить «творческое исполнение жизни» [2].

Существует парадокс приватного состояния. Приватное – это вовсе не обязательно уединение. Если человек в борьбе за свою приватность радикализирует свои отношения с миром – он исключается из целого: остается вне себя как целого. Получается, что без целого человек не может быть собой.

Целостность человека не может сложиться без другого человека. Другой мне нужен и я нужен другому вследствие взаимной недостаточности.

В пространстве приватного может возникнуть «приватная публичность»: человек начинает «работать на публику», становясь постановщиком, а иногда и поставщиком своей приватности.

Выход из ситуации видится в самой игре. Игра находится в стороне от всякого беспокойного стремления: подлинная игра содержит цель в себе самой. Приватное предоставляет индивиду свободу самовыражения. Человек становится художником собственной жизни и способен жить играючи, «празднуя свое бытие» [2].

Практика игры как принципа жизни есть характерная особенность современности, которая связана с особой «органической парадигмой» развития мира. Теперь мир не строится из кубиков, а растет как животное или растение. На место механического принципа конструирования приходит экологический принцип системности и взаимосвязанности. Мир становится единым целым: паутиной равно важных процессов. «Сеть»чатость характеризует современное информационное общество (целостное, процессуальное, непредсказуемое), которое пришло на смену индустриальному (формационному, механистическому, причинно-следственному).

Новая органика мира сменяет мир механики и порождает «молодежный бунт» 60-х г.г. «Маркс считал, что мир надо не объяснять, а переделать. «Не его, а себя», - говорили в 60-е, заменяя классовую борьбу рок-музыкой. Хиппи предпочитали экспериментировать со своим сознанием, а не с чужим бытием. Они верили: реальность не снаружи, а внутри, и каждый может устроить ее по своему вкусу»[1]. Движение хиппи - яркий пример того, как приватное мироощущение встает в оппозицию к общественному мировоззрению.

Современная реальность – поле эксперимента, а не сфера закономерностей. Эксперимент в области частного пространства вводит человека в состояние свободы, а жесткая форма поведения (закон) возможна лишь как постоянно меняющееся состояние, целостность и органичность которому может придать только игра. Целостность формируют правила игры, а органичность – особый порядок игры. «Закон – это порядок, навязанный миру. Порядок – это закон, открытый в нем»[1]

Произвольность реальности соответствует универсальности человека. Человек всегда меняется, всегда преодолевает свое сегодняшнее состояние. Поэтому сфера приватного является доказательством бытийной наполненности и напряженности отдельной человеческой жизни.

1. Александр Генис. Вавилонская башня. *Искусство настоящего времени* // Раз: Культурология. – М., 2002.
2. Финк Э. Основные феномены человеческого бытия. Мюнхен, 1979.

Цивилизации как акторы мировой политики: сопоставительный анализ концепций Н.Я.Данилевского и С.Хантингтона

Бабин Д. Г.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Рассмотрение мировой политики через призму цивилизационного подхода обнаруживает свою высокую продуктивность, поскольку сущность многих противостояния в мире политики открывается только тогда, когда предметом анализа становится взаимодействие, конкуренция и смена политических акторов, у каждого из которых есть свои особенности, потенциал и, возможно, особая историческая миссия. Характер внутренней и внешней политики любого государства или межгосударственного союза только отчасти можно объяснить, основываясь на знании его политического устройства, соотношения сил, направленности экономических и политических интересов. В большинстве случаев требуется расширение исторического и социокультурного горизонта исследования, учет механизмов самоидентификации, формирующих *цивилизационный самообраз* народа, то есть его представления о своём месте в мире и о религиозно-философских основах своего существования.

По мере ослабления идеологического противостояния, характерного для биполярной политической системы, все более важными акторами в мировой политике становятся цивилизации. Согласно взглядам С.Хантингтона, «столкновение цивилизаций» является главным фактором современной мировой политики. Однако концепция Хантингтона не позволяет, по нашему мнению, достаточно корректно объяснить подлинные причины таких столкновений. В этом отношении более продуктивной представляется концепция культурно-исторических типов Н.Я.Данилевского, которая интересна не только тем, что к ней восходят многие цивилизационные подходы, в том числе и воззрения самого Хантингтона, но и тем, что она не утратила со временем свой прогностический потенциал.

Оба автора имеют в виду под цивилизацией некую максимально широкую культурную общность, определяющую уникальный план (и проекцию) исторического развития. К критериям, позволяющим определить тип цивилизации, по Хантингтону, относятся язык, история, религия, обычаи, институты. Учение о Данилевского о культурно-исторических типах позволяет учитывать не только языковую и этнографическую специфику, выражающуюся в особенностях психики, и не только различия в ходе и условиях исторического развития народов или в представлениях о высшем нравственном начале, но и доминирующие признаки религиозного, политического, культурного или экономического характера.

Обе концепции исходят из предположения о невозможности возникновения универсальной цивилизации, но по-разному обосновывают этот прогноз. Хантингтон считает, что неустранимые различия между цивилизациями кроются в их истории, языке, культуре, традициях и религии. Эти различия настолько существенны, что во многом предопределяют несовместимость жизненных установок и мироощущений. Данилевский считает, что начала одного культурно-исторического типа не передаются другому и каждая цивилизация определяет их для себя самостоятельно. Именно эти начала не могут быть объединены в рамках общечеловеческой цивилизации.

Позиции существенно различаются и по вопросу о взаимодействии цивилизаций. Хантингтон считает, что цивилизации могут смешиваться, накладываться одна на другую, включать субцивилизации. Данилевский же полагает, что невозможно передать цивилизацию одного культурно-исторического типа народу другого типа, то есть заставить его усвоить все ее культурные элементы так, чтобы он был способен продолжать развитие чужой для него культуры наряду с народом, передавшим её. Более того, цивилизация достигает наивысшего развития только в тех сферах, где сохраняет верность самобытным началам своего культурно-исторического типа.

При этом Данилевский не только не отрицает, но и обосновывает возможность и перспективы взаимодействия цивилизаций путём обогащения одной из них на основе нового культурного материала, отмечая, что речь идет о заимствованиях по преимуществу научно-технических достижений. Результаты же социального самопознания и

практические выводы из него, хотя и не заимствуются полностью, становятся предметом осмысления. «При разрешении этого рода задач, - как отмечает Данилевский, - чуждая цивилизация не может иметь в виду чуждых ей общественных начал и решение их может быть только частное, её одну удовлетворяющее, а не общеприменимое» [1, С.101]. Хантингтон признает, что культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, чем экономические и политические, вследствие чего невозможно их полное совпадение у разных цивилизаций. Однако, по его мнению, культурная самоидентификация народов, составляющих цивилизацию, может меняться, и поэтому может меняться состав цивилизаций.

Сопоставительный анализ различных теорий цивилизационного развития открывает преемственную связь в научном поиске и подтверждает непреходящую значимость этой темы.

1. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
2. Дискуссия вокруг цивилизационной модели: С.Хантингтон отвечает оппонентам // Полис. 1994. № 1. С. 49-57.
3. Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991.
4. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 33-48.

Дзэн Сото: проблемы исследования в России

Бабкова М.В.

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

Школа Сото японского буддизма в настоящее время приобретает все большую популярность как у себя на родине, в Японии, так и в других странах и, в частности, в России. Однако в силу ряда причин, в основном связанных с особенностями истории Японии, учение Сото до недавнего времени оставалось абсолютно неизвестным русским и другим западным народам. Когда же японская культура, философия и религия стали доступны западной аудитории, Европу затопил поток религиозной и философской литературы, совсем не рассчитанной на неподготовленного читателя. Конечно, нашлись европейцы, сумевшие прочесть и правильно понять сами тексты, а также правильно проинтерпретировать культурную традицию, в которой они были созданы и должны были существовать. Проблема состоит в том, что, во-первых, таких людей очень немного, а во-вторых, среди них нет ни одного российского ученого. У нас в стране хорошо изучен буддизм, о чем свидетельствует наличие сильных школ в Новосибирске, в Санкт-Петербурге, не говоря уже о Москве. Однако именно дзэн-буддизмом наши исследователи почти не занимались. Таким образом, перед современным российским религиоведением встает задача изучить и описать феномен японского дзэн-буддизма, и, в частности, школы Сото, более детально и тщательно.

Буддолог должен ответить на следующие вопросы. Первый: какова теоретическая основа учения, зафиксированная в религиозных текстах; второй: как организована жизнь монахов школы Сото; третий: как дзэн-буддизм влияет на жизнь мирян; четвертый: как практические действия адептов Сото согласуются с теорией, изложенной в трактатах патриархов и мастеров. В процессе решения поставленной задачи возникают некоторые трудности, которые необходимо иметь в виду при разработке плана и методологии исследования. Препяды, стоящие на пути ученого, можно условно разделить на две большие группы: проблемы, связанные с философскими и религиозными текстами данной традиции, и проблемы, возникающие при попытке описать религиозную практику дзэн-буддистов.

Дзэн-буддизм считается одним из направлений буддизма Махаяны, и вся религиозная философия этого учения выросла из идей, изложенных в сутрах Великой Колесницы, и в первую очередь, в сборнике сутр «Праджняпарамита» («Сутры Совершенной Мудрости»). Кроме того, на формирование учения дзэн оказали огромное влияние идеи сутр «Аватамсаки», которые также легли в основу традиции китайской школы Хуаянь и японской Кэгон. Исследователю необходимо прочесть вышеназванные тексты, а также целый комплекс общецерковной и дзэнской литературы, древней, средневековой и современной. Помимо таких очевидных неудобств, как трудность чтения на языках оригиналов (китайском или японском) – а минусы работы с переводами ясны – и огромный объем текстов, религиовед сталкивается с опасностью неправильно истолковать тот или иной термин, что может привести к искажению учения в целом. Немаловажно, что дзэн – с одной стороны, ветвь буддизма Махаяны, а с другой – самостоятельное и независимое учение. Человек, желающий постичь его суть, вынужден все время двигаться по узкому, как лезвие ножа, пути, чтобы уловить собственный аромат цветка дзэн, распутившегося на цветоложе Махаяны, и при этом не потерять научный религиоведческий подход.

Следующий этап в изучении дзэн-буддизма – описание практики приверженцев этой школы. В России, пожалуй, сложнее всего это сделать, так как если в других странах Европы насчитывается 11 различных организаций школы Сото, то у нас не зарегистрировано ни одной. Главный храм Сото – Эйхэйдзи в Киото – основан первым патриархом Сото Догэном в 13-м веке. Под его началом около 15000 храмов. Светские люди могут с особого разрешения настоятеля примерно на неделю поселиться в монастыре и вести жизнь простого монаха, но добиться этого достаточно сложно, так что приходится использовать косвенные источники – данные Internet, СМИ, а также специальную литературу по данному вопросу.

Механизмы политических манипуляций массовым сознанием

Бабушкина Е.С.

Удмуртский государственный университет

В распоряжении СМИ в демократическом обществе находится широкий арсенал манипулятивных средств воздействия на массовое сознание, которые подвержены нормативному и экономическому контролю.

Наиболее широкое применение в демократическом обществе манипуляции находят в избирательном процессе, в ходе предвыборной борьбы, превращая выбор граждан в формальный акт «гражданского повиновения». Конечной целью манипуляций с помощью СМИ является создание и поддержание определенной политической мифологии.

С психологической точки зрения политическое сознание масс представляет собой такую форму мышления, которая резко отличается от доминирующего в современной культуре логического мышления. Так называемая «психологическая толпа» - масса объединяемая не общим пространством, а посредством, например, средств массовой информации является объектом политических манипуляций, подразумевающих навязывание своей воли в форме скрытого воздействия. Исследователи отмечают, что «жествами манипуляций, как правило, не осознает самого факта оказанного на неё влияния. Такой эффект достигается благодаря воздействию на подсознание объекта манипуляций».[5]

СМИ имеют в наличии полный манипулятивный арсенал: преднамеренное искажение реального положения вещей путем замалчивания одних фактов и выделения других, публикация ложных сообщений, пробуждение у аудитории негативных эмоций с помощью визуальных средств или словесных образов.

Современные манипуляторы используют множество средств, способов и приемов манипуляции массовым поведением в политике. Механизмы политических манипуляций массовым сознанием изучались как западными, так и современными отечественными исследователями.

Используя самые крайние выражения, можно сказать, что за господство над человеком борются два типа власти: принуждение и манипуляция сознанием.

В России политическая и электоральная культура ещё только формируется, как и вся политическая система. В связи с этим нестабильная политическая система в современной России порождает чрезвычайно распространенные манипуляции массовым поведением.

1. Доценко Е.Л. Политические манипуляции. М., 1996
2. Иванов В.Н. Политическая психология. М., 1990
3. Ольшанский Д.В. Массовые настроения в политике. М., 1995
4. Пугачев В.П. Средства массовой информации в современном политическом процессе // Вестник МГУ серия 12, 1995, №5
5. Цуладзе А. Политические манипуляции и поколение толпы. М., 1999
6. Шестопап Е.Б. Психология политики. М., 1989
7. Шиллер Г. Манипуляторы сознанием. М., 1980

Политическая речь как способ конструирования политических действий

Бахтина И.А.

Удмуртский государственный университет

Политическая речь рассматривается как процесс коммуникации и как одна из разновидностей социального действия, а именно – политического. В политической коммуникации проявляется особая функция речевых актов, характеризующая взаимодействие между словом и действием как символическую, мифическую форму.

В этой связи политическую коммуникацию в ходе предвыборной агитации можно проанализировать с точки зрения теории символических форм Эрнста Кассирера. Под «символическими формами» он понимал мифологические конструкции, создаваемые человеческим мышлением, и рассматривал их как культурный универсум, в котором и существует человек. Миф здесь предстает формой мировосприятия, которое опосредованно лингвистическими структурами, а язык выполняет функцию связи человека с миром. Тогда «в форме мифического образования отражается не столько объективная форма вещей, сколько форма человеческих действий» [2]. Эрнст Кассирер в данном случае обращает внимание на слова, которым не существует аналога в природе таким, как свобода, равенство, справедливость. Связь между образом и понятием здесь предстает как ассоциативная связь, а «понятия» существуют в виде условных обозначений образов. Данный факт Эрнст Кассирер объясняет доминирование магической функции языка над семантической. В связи с этим конструирование политических мифов как политической реальности происходит методом подбора определенных слов, способных воспроизводить сильные «образы». Э.Кассирер приходит к мысли, что «современный образ мира должен быть понят, исходя из его мифологического прошлого» [1].

Вышеизложенная теория символических форм нашла свое непосредственное применение в ходе прошедшей в 2003 году выборной кампании в Государственную Думу Российской Федерации. Некоторые партии националистического толка, такие как «Народная партия РФ», «За Русь святую», «Аграрная партия России», «Объединенная Российская партия «Русь», взяли за основу построения своей агитации образ «Руси» как возврата к прошлому. Воссоздание в сознании электората мифа о «Великой Руси-Матушке» с ее духовностью и крепкими традициями было очень важно в период затянувшегося социального кризиса и неустойчивой жизни большинства населения. Актуализация проблемы национального самосознания происходила через призывы «Возрождение России», который и послужил лингвистической основой для создания символических форм.

Таким образом, речь как процесс коммуникации предстает в политике основным конструктом политического действия, создает символическую реальность, которая для человека не-политического является формой мировосприятия.

Кассирер Э., Техника современных политических мифов // Вестник МГУ, серия 7, №2, 1990г.

Кассирер Э., Язык и миф. К проблеме именования богов. // Кассирер Э. Опыт о человеке. М: 1998г.

Архетип границы*

Бахтызин А.М.

Омский государственный педагогический университет им. Горького

Человеческое бытие всегда особым образом расположено в своих границах. Так или иначе, мы непременно оказываемся в определенной ситуации и занимаем свое место под солнцем. Пока *я есть*, мое бытие всегда здесь и теперь, конкретно и определено, то есть, захватывая мой внутренний мир целиком, оно, тем не менее, имеет реальные пределы как в материальном, так и в идеальном измерении, что оно обусловлено массой факторов, в своей совокупности задающих стратегию его существования. Одним из этих факторов является граница, непосредственно дающая знать о себе лишь в редкие моменты серьезных затруднений, вызванных неустраняемыми антиномиями жизни. Скрытое же влияние на развитие и устройство человеческой судьбы граница оказывает в самом процессе изменения, становления его опыта, как в индивидуальном, так и в родовом плане, что приводит к мысли о некоей глубинной «встречности» ее в структуры психики.

Проблематика границы просматривается уже в самой динамике мифологического сознания, которую в общих чертах можно охарактеризовать как переход от хаоса к космосу. Ряд структурообразующих мотивов ранних космологических представлений, отмеченных И.Д.Рожанским [1], на наш взгляд, имеет архетипичное значение для всего древнего мировоззренческого комплекса и отражает исходные образы границы вообще. Поэтому следует развернуть их скрытое универсальное значение.

Представление о первичном состоянии вселенной, ассоциирующееся с безграничной водной бездной, несущей возможность определенного, упорядоченного мироусуществления, будучи еще бесформенной и бесконечной текучестью, образует доопытный уровень сознания, который характеризуется принципиальной недоопределенностью и выражающий латентное притяжение существования. Мотив же разделения едино слитного пространства на противоположности, представленный в мифах об образовании миров и отделения вод от суши и т.д., знаменует переход

* Исследование проведено при финансовой поддержке гранта А 03-1.1-296

из состояния неопределенной потенциальности мира в упорядоченный диакосмос: пределы очерчены, горизонт охвачен. Далее, идея эволюции в сторону большей упорядоченности и лучшего устройства мира путем иерархического усложнения и оживотворения сущего является завершением творения. Воцарением законопавителей в образах могущественных богов реализуется потребность в удержании и освящении достигнутых пределов. И, наконец, мотив периодической гибели и нового рождения мира выражает идею необходимости нарушения установленных ранее границ. Переход из одного состояния мира в другое выражал циклическую динамику мифологического сознания с установлением новых пределов и дальнейшим их изменением.

Выделенные мотивы в своем единстве выражают универсальную модель архетипа границы. Эта модель содержит в себе смыслообразы, запечатлевшие общие базисные структуры человеческого существования. В этом смысле можно говорить об архетипе границы как об априорной структуре человеческого сознания, вокруг которой организуется внешний и внутренний опыт. Однако потому, что граница как таковая не выделяется как особый фактор жизнеустройства, подвергаясь минимальной сознательной обработке и неизменно соединяясь с мифическими представлениями, она выступает, скорее, в качестве скрытого механизма организации человеческого бытия, его структурообразующим фактором. Универсальное содержание этой модели можно эксплицировать в антропологическом плане как ряд экзистенциальных стратегий, представляющих собой руководящие принципы и ориентиры, направляющие жизненную активность человека в определенное русло.

Первичная разделяющая сущность границы формирует *стратегию полагания*, установления строгой определенности и рамок, дающих возможность более организованного и осмысленного существования. На этом уровне определения рождаются принципы, нормы и законы. Достигнутое единство многообразия вносит регулярность в аномалию, придает целостность разнородным явлениям. *Стратегия удержания* достигнутого опыта в прежних пределах посредством традиций, устоев, привычек играет важную роль в дальнейшем усвоении и обогащении ее новыми нюансами. В *стратегии преодоления* выражена провокационная сущность границ, не отражающих реального положения дел и требующих преобразований. «Граница существует и должно переступить границу» [2].

Естественно предположить, что простота этой схемы не исключает возможности наложения стратегий друг на друга и их изменений, однако в экзистенциальном смысле их наличие очевидно, несмотря на сознательный или бессознательный источник их обнаружения. Архетип границы, таким образом, является решающим фактором формирования экзистенциальных стратегий.

1. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989, с. 9.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1999, с. 246.

УДК 7.01

Философско-антропологический потенциал герменевтической теории искусства

Бедаш Ю.А.

Европейский гуманитарный университет (Минск, Беларусь)

На протяжении всей истории западноевропейской философии феномен искусства долгое время оставался на периферии философских исследований. Данное положение дел стало меняться в первой половине 20-го века, с возникновением герменевтической феноменологии. В герменевтической феноменологии (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер) интерес к эстетическому феномену выходит за рамки традиционной постановки вопроса, которая имеет региональный характер и нацелена на экспликацию важнейших характеристик искусства, интерпретируемого в качестве специфической предметной области. В герменевтической феноменологии, напротив, речь идет об универсальном методологическом значении искусства. Важно отметить, что проблематика герменевтической философии тождественна сфере задач «первой философии», т.е. онтологии. Область эстетического рассматривается в герменевтической феноменологии как сфера онтологического опыта, опыта универсальной бытийной истины. Например, искусство позволяет Хайдеггеру выявить, чем бытие человека (экзистенция) отличается от бытия любого другого сущего. Экзистенция — это бытие особого сущего, понимающего *бытие вообще*. Так звучит генеральный тезис онтологической философии Хайдеггера. Искусство служит ему экзemplарной почвой для разъяснения и обоснования этого тезиса. Таким образом, рассуждения Хайдеггера о бытии, искусстве и истине приобретают антропологическую окраску.

Тем самым, феномен искусства обнаруживает свою релевантность важнейшим философским проблемам, одной из которых является проблема человека (что отличает человека от любого другого сущего?). Как раз опыт искусства (исключительно человеческий опыт!) позволяет ответить на этот вопрос.

Цель настоящего исследования — (1) прояснить специфику эстетического опыта, его универсальный характер как опыта бытийной истины, раскрывающейся в произведении искусства. Кроме того, (2) необходимо разъяснить само понятие истины, как оно понимается в герменевтической феноменологии, и (3) обосновать тезис об исключительной важности эстетического опыта для понимания нашего собственного (т.е. специфически человеческого) бытия. Соответственно, наши размышления выстраиваются в три тематические линии: (1) Прояснение истолковываемого (понимаемого) характера человеческого бытия; (2) раскрытие феноменальной связи истины и бытия: истина как разомкнутость; (3) интерпретация опыта искусства как события герменевтической истины (включающей в себя и самопознание человека).

Полученные результаты могут быть представлены в виде следующих тезисов:

1. Бытие человека (экзистенция) обладает приоритетом в онтологической проблематике, поскольку ее базовой характеристикой является понимание смысла бытия. Понимание смысла бытия составляет принципиальное условие возможности опыта, и в этом отношении оно рассматривается в контексте вопроса об изначальной (онтологической) истине.

2. Структуры человеческого бытия (а, следовательно, бытия вообще) доступны только в рамках до-теоретического подхода, избегающего объективации и овеществления. Из этого проистекает сложная методологическая проблема, связанная с необходимостью *тематизировать* экзистенцию, одновременно *исполняя* ее.

3. Решение этой проблемы предоставляет эстетический опыт, который и являет собой образец до-теоретического познания действительности в ее истине. Это познание включает в себя и онтологическое, т.е. изначальное, самопознание человека.

1. Grondin J. Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff H.-G. Gadamer's. Weinheim, 1994.

2. Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Gesamtausgabe, Bd. 63. Frankfurt/M., 1988.

3. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1999.

4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.

Священные числа в религиозных традициях

Бельденкова Ю.Ю.

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

Во многих религиозных учениях число наделяется сакральным смыслом. Причём понимание и интерпретация одного и того же числа разными религиями во многом сходно. Рассмотрим это коротко на примерах.

Единицу пифагореизм, Каббала и китайская традиция рассматривают как начало. Правда, трактовка Двойки носит не столь единодушный характер. В этом наиболее сходны между собой восточные религии и традиции – индуизм, буддизм, даосизм и китайская традиция. По их учению, Двойка – это двойственность, мужское и женское. Неявное сходство можно усмотреть в Двойке Каббалы и Двойке христианства. Каббалистическая Двойка символизирует мудрость и самосознание, а христианская – две природы Христа – божественную и человеческую. Можно предположить, что божественной природе соответствует мудрость, а человеческой – самосознание. В трактовке Тройки согласуются между собой пифагореизм и Каббала, христианство и индуизм, даосизм и китайская традиция. Согласно первой «пары» учений – пифагореизму и Каббале – Тройка есть полнота, гармония, понимание. В системах христианства и индуизма Тройка символизирует Божественную Троицу (Отец, Сын и Святой Дух) и Тримурти (Брахма, Вишну и Шива) соответственно, а также тройную организацию человека (тело, душа и дух) и три человеческие природы – гуны (саттва – упорядоченность, раджа – подвижность и тамас – инертность). Даосская и китайская Тройка – это земля, небо и человек. В случае с Четвёркой явное сходство прослеживается, пожалуй, только у пифагореизма и еврейской традиции – здесь это число гармоничной пропорции, меры, понимания, – а также у Каббалы и ислама, где исламской Четверице (принцип-творец, мировой дух, мировая душа и изначальная материя) соответствует четыре мира Каббалы. Смысл Пятёрки сходен в индуизме, буддизме и китайской традиции и означает четыре направления и центр. Кроме того, смысловое совпадение прослеживается в христианстве и исламе, где Пятёрка символизирует пять чувств. Шестёрка почти одинаково представляется в пифагореизме, иудаизме, Каббале и христианстве (шесть дней творения), а также в индуизме и в китайской традиции (шесть направлений в пространстве). С понятием Семёрки в иудаизме и христианстве соотносится оккультизм, мистицизм, а исламское совершенное число похоже на пифагорейское космическое. Одинаковое значение Восьмёрки наиболее ярко выражено в буддизме, даосизме и китайской традиции, где представляет собой совокупность всех возможностей. Трактовки Девятки похожи только в буддизме (высшая духовная сила, небесное число) и китайской традиции (небесная сила, самое благоприятное из всех чисел). Значения Десятки имеют сходство только в пифагореизме (возрождение ряда) и Каббале (мистическое возвращение к единству). И, наконец, ноль совпадает в пифагореизме (простор для всего) и Каббале (безграничность), а также в буддизме (пустота и безвещность) и даосизме (пустота и небытие).

Из рассмотренного выше можно сделать вывод, что рассмотрение символики чисел может помочь в выявлении общих черт разных религиозных традиций.

УДК 101.1:316

К вопросу об общечеловеческих ценностях

Бирюков Д.С.

Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск

Понятие "общечеловеческие ценности" стало одной из основ либерального мировоззрения. В самом термине уже заложено представление об универсальности и непреложности базирующихся на этой основе положений. Либеральные принципы действительно стали считаться общепринятыми в политической культуре самых различных стран мира, и с начала XX в. о либеральном мировоззрении можно говорить как о доминирующей идейной тенденции западного общества, а благодаря глобализации – и как о доминирующей идейной тенденции мирового сообщества в целом.

Таким образом, общечеловеческие ценности признаны таковыми на обыденном, часто на подсознательном, уровне, но четкого их определения в теоретических работах ни сторонников либерализма, ни его критиков мы не встречаем. Целью данного доклада и станет попытка обнаружения смысла понятия общечеловеческих ценностей. Для выполнения этой задачи мы рассмотрим основные постулаты либерализма, чтобы дедуктивным путем выявить их идейно-ценностную основу.

Один из крупнейших исследователей либерализма Э. Арбластер называет основными понятиями либерализма "свободу", "терпимость" и "приватность". Их рассмотрение и позволит нам в какой-то мере обнаружить общую основу соответствующих принципов. При всей неоднозначности этих терминов и противоречивости их интерпретации следует признать, что ход мысли либералов направлен на создание условий для мирного сосуществования индивидов, на поиск такого компромисса между ними, который позволял бы индивидам общаться, максимально соблюдая интересы друг друга, что отражено в теориях общественного договора.

Именно это и обусловило то, что теории общественного договора стали отправным пунктом развития либеральных идей, т.е. во главу угла была поставлена необходимость формирования коллектива при сохранении естественных прав индивида. Индивид предстает как более "реальный", чем общество и его институты и структуры. В теориях общественного договора индивид существует до общества, его права естественны, он отделяется и от общества, и от природы, и от других индивидов.

Но либеральный индивидуализм не следует рассматривать как эгоизм, направленный лишь на удовлетворение интересов одного индивида за счет других. Цель выделения индивида состоит в том, чтобы обозначить основной компонент, первичную единицу общественных структур, которые должны формироваться по правилам, признанным всеми участниками процесса формирования, т.е. по общечеловеческим правилам.

Из самого названия "общечеловеческие ценности" должно следовать то, что эти ценности не должны зависеть от национального менталитета, складывающегося под влиянием различных факторов (от политической истории того или иного народа до особенностей ландшафта, в котором этот народ проживает), не должны они зависеть и от вероисповедания признающего его субъекта, поскольку либерализм – светское мировоззрение.

Таким образом, нам бы хотелось провозгласить тезис о том, что либерализм не является доктриной, присущей лишь "западной" цивилизации, он мог зародиться и в рамках какой-либо иной культуры. В этом ключе следует подчеркнуть, что провозглашаемая либералами универсальность ценностей, их обязательность для любых национальных и религиозных сообществ отнюдь не должна противоречить принципу мультикультурности. Цель утверждения общечеловеческих ценностей как раз и состоит в том, чтобы позволить субъектам и сообществам с различными мировоззрениями выработать некоторые общие, стоящие над всеми остальными системами ценностей принципы общения.

Таким образом, наличие представлений об общечеловеческих ценностях опровергает суждения о либерализме как о чисто индивидуалистическом мировоззрении и как о мировоззрении, присущем лишь западной цивилизации. Основной целью либерализма становится выработка общих правил общения и мирного сосуществования индивидов и сообществ.

1. Arblaster A. The Rise and the Decline of Western Liberalism. Oxford, 1984.
2. Vergara F. Les fondements philosophiques du libéralisme. Paris: La Découverte, 2002.

Свобода и правовое принуждение в философии И. Канта

Блюхер А.Ф.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

И. Кант определяет право как практическое принуждение. Как сочетается такое понимание права, требование следовать ему, и в то же время постулат свободы личности как основного принципа философской и правовой концепции?

Необходимо рассмотреть понятие свободы в философии И. Канта. Для научной точки зрения характерно включение человека в причинно-следственный ряд. Кант, не отрицая причинности, принимает возможность свободы воли как необходимое условие морали. Свобода воли выступает в данном случае как независимость морального выбора от внешних причин.

В.В. Васильев «Неуловимая свобода: проблема оснований этической системы Канта» отмечает, что в «Критике чистого разума» упоминаются два вида свободы: трансцендентальная и практическая. В поздних работах упоминается только трансцендентальная свобода, человек не может ее достичь, но может к ней стремиться. Мораль и право - условия приближения к свободе.

Право –не принуждение, а скорее побуждение. Это - внешнее условие свободы: свободы индивида от правового наказания с одной стороны, и неприкосновенность свободы окружающих его людей- с другой.

Поступать в соответствии с правом - обязанность перед другими людьми, поступать в соответствии с моральным законом - обязанность перед самим собой. Это подтверждение твоей человечности. Закон не ограничивает свободу, ее ограничивает произвол, поскольку произвол всегда основан на животных склонностях, а закон - на следовании постулатам разума.

Преступник сам лишает себя свободы. Во-первых, он подчиняется склонности, то есть внешней причине; во-вторых включает себя в цепь закономерности, в которой вслед за преступлением неизбежно следует наказание.

Три типа рассуждения в свете проблемы прироста нового знания

Боброва А. С.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

В свете развития искусственного интеллекта актуальность изучения проблема процедуры прироста нового знания в наши дни возрастает, так как для более успешной работы компьютеров нам надо искать более точные схемы, отражающие процедуры нашего мышления. Выявление таких схем традиционно являлось логической задачей. В связи с этим целью нашей работы мы ставим рассмотрение традиционно выделяемых видов рассуждений (дедукции и индукции) с позиции их роли в процессе прироста нового знания, а также изучение правомерности включения в общую схему прироста нового знания такого рассуждения как абдукция, введенного Ч.Пирсом. Всё это выводит нас на проблему пересмотра предмета логики.

Логика соотносится традиционно с дедукцией, но правильное мышление ей явно не ограничивается, поэтому мы предлагаем трактовать её вслед за Есениным-Вольпиным как «универсальную науку о нормах правильности рассуждений» [4, 24] вообще. Правомерность такого понимание логики становится более очевидным при условии разведения понятий «рассуждение» и «вывод» (мы понимаем вывод как частный случай рассуждения).

Все рассуждения можно подразделить на два класса: экспликативные, то есть объяснительные, примером которых может служить дедукция, и ампликативные (разъяснительные) (кантовская терминология), к которым относится индукция и ряд других недедуктивных выводов. Эти выводы отличаются не только своими задачами, направленностью, но и своими логическими структурами.

Дедукция нацелена на обоснование имеющегося знания, однако качественно новую информацию она давать нам не может.

Индукция же даёт нам такую информацию, но она в наши дни понимается предельно широко, отождествляясь, порой, с термином «недедуктивные рассуждения». Одной из задач нашей работы является выяснение того, что же необходимо понимать под индукцией; какие рассуждения являются индуктивными, а какие мы бы к таковым не отнесли; как поступить с миллескими методами выявления причин.

Вследствие пересмотра понятия «индуктивное рассуждение» остро встаёт проблема возможности существования рассуждения, способного отражать схему появления новых гипотез. Мы предлагаем, на это вакантное место рассуждение, разрабатываемое Пирсом и называемое им «абдукцией». Оно существенно отличается от дедукции и индукции, во-первых, эпистемологической направленностью (задачи абдукции заключаются в выдвижении наилучшей гипотезы, объясняющей интересующее явление), а, во-вторых, логической схемой.

Правда, вопрос логического обоснования абдукции, в виду слабости этого рассуждения, до сих пор является неразрешённым: одни исследователи полностью отрицают существование такого логического рассуждения как абдукция [Хинтикка], другие, наоборот, не только признают её правомерность, но также строят свои теории, основываясь на её работе [В. Финн]. Общепринятой логической схемы абдукции нет, но наиболее явной полагаем схему В.Финна.

D – множество фактов,

H – множество выдвинутых гипотез,

H объясняет D.

Следовательно, гипотезы из H правдоподобны [1, 7].

Проблема изучения теории рассуждений является одной из важнейших проблем логической теории.

1. Finn V. The Use of Induction in Plausible Reasoning in Intelligent Systems. Pre-print.
2. Hintikka J. «What is Abduction? The Fundamental Problem of Contemporary Epistemology» // Transactions of the Charles S. Peirce Society, Summer, 1998, Vol. XXXIV, No. 3, P. 503 – 533.
3. Peirce C. S. «Three Types of Reasoning» // Collected Papers of Charles Sanders Peirce. Cambridge, Massachusetts: The Belknap press of Harvard University press, 1965. Volume V. Pragmatism and Pragmaticism, P.94-111.
4. Есенин-Вольпин А. С. «Об антитрадиционной (ультраинтуиционистской) программа оснований математики и естественнонаучном мышлении» //Семиотика и информатика, 1993, выпуск 33, С. 13–67.

Этос как смыслообразующее ядро социокультурной общности

Бойчук С. С.

Люблинский Католический Университет (Польша)

Этос является специфической формой фиксации знаний, определенным типом социальной памяти, обусловленной неповторимой социокультурной средой, т.е. таким комплексом информационных связей, который призван обеспечивать преемственность деятельности людей, включая их как автономных субъектов в единый исторический процесс. Благодаря социальной памяти в целом и этосу в частности происходит снятие дискретности (прерывности), свойственной пути человека и человечества, через привнесение элемента непрерывности в сохранении культурного опыта. При этом этос играет особую роль по причине того, что в отличие от механизмов социальной памяти, функционирующей в той или иной степени на протяжении всего периода существования вида *Homo Sapiens*, этос возникает только на стадии перехода в историю. Критерием подобного скачка в историческом существовании, согласно К. Ясперсу, может служить, прежде всего, изменения внутренней глубинной человеческой сущности, заключающиеся в освобождении самосознания.

Главное условие, обеспечивающее данное освобождение – формирование основы для трансценденции в становлении непрерывной всеобщей связи между прошлым и будущим посредством настоящего. Непрерывность преобразований и постоянная трансляция культурно-исторических традиций, выступающих в качестве основных характеристик исторического процесса, зависит от наличия смыслов бытия. Сочетание инновационного потенциала с преемственностью опирается на обеспечивающий общими смыслами этос. Вследствие этого именно становление этоса и непосредственно связанное с этим процессом возникновение социокультурной общности являются началом истории. В современной историографии утвердилось мнение о том, что отправным моментом исторического движения выступает переход от присваивающего хозяйства к производящему или образованию городов как центров “цивилизованной” жизни. Данный взгляд представляется несостоятельным по причине того, что неолитическая и т.н. городская революции не всегда сопровождалась формированием социокультурной модели интеграции и особой системы смыслов и ценностей, основная функция которых – привести в человеческую жизнь динамику и задать цель движения в хаосе происходящего. Бытие человека в истории не возможно вне особых мыслительных структур, обеспечивающих историчность человеческого существования.

Мышление – чрезвычайно сложный процесс, требующий от человека напряжения всех его интеллектуальных сил: “в мысли нужно держаться, ибо мысль есть движение и нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи” (Мамардашвили). Вследствие этого сознательное и историческое бытие человека предполагает постоянное развитие. Причина этого состоит в том, что существование человека как биологического, духовного, социального индивида, включенного в культуру, невозможно без постоянного воспроизводства им культурного опыта: только сохранения и приумножения составляют путь созидающего.

Условием, обеспечивающим возможность выхода за собственные рамки и расширенного духовного воспроизводства, является переход к цивилизации, т.е. возникновение социокультурной общности. Главное значение цивилизации – обеспечение “поддержек” мышления, создающих пространство и время для инноваций, свободных интерпретаций и собственных испытаний.

Возникновение этоса – основы цивилизации, причины и условия ее генезиса – связан с трансформацией в функционировании социальной памяти примитивного общества при переходе от статического состояния к динамической деятельности или, по словам А.Дж. Тойнби, от совершенного состояния Инь в стадию деятельности Ян, и представляет собой совокупность первопринципов существования социокультурной общности, ее фундаментальных основ и общих смыслов, выступающих символами универсальных категорий человеческого бытия, главное значение среди которых имеют движение, время, пространство.

На наш взгляд, основное значение этоса – не интеграция человеческой общности, а признание определенного смысла, мотивации и направленности человеческой деятельности на протяжении длительных исторических эпох, характерных только для данной социокультурной системы и отличающих ее от иных социокультурных систем. Вследствие того, что этос выступает смыслообразующим ядром социокультурной общности.

Истоки становления этоса – в необходимости упорядочивания стихийно накапливаемой социокультурной информации в некоторую структуру, облегчающую возможность передачи опыта.

Свободная философия и её враги

Болдырев И.А.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Речь ниже пойдет о том, каковы отношения философии и науки, как можно понимать эти отношения и насколько точно и безапелляционно об этом предмете можно судить.

1. Наука не нуждается во внешнем обобщении своих результатов. То же самое можно сказать и по поводу так называемой «общей картины мира». Разумеется, это не означает, что наука в принципе отчуждена от подобных размышлений. Просто вряд ли ей нужны реакции со стороны в виде философского синтеза. Необходимый, предметно обусловленный синтез осуществляется внутри самой науки с использованием её собственного категориального аппарата.

2. Тем не менее, мы полагаем, что философия теснейшим образом связана с наукой. Ведь объектом рефлексии может быть и сама наука. Как только в научном мире возникает дискуссия по вопросам *методологии*, учёные начинают философствовать. Разумеется, сегодня философ не имеет права рассуждать о науке, не ознакомившись подробно хотя бы с её основами и результатами.

3. Так называемые гуманитарные и общественные науки, то есть весь комплекс знаний, имеющий отношение к человеку и обществу, именно в силу этой своей специфики имеет совершенно иные критерии объективности, нежели физика, математика или биология. Социология как совокупность эмпирических методов анализа данных, психология как исследование психофизиологических закономерностей, экономика как набор моделей, сходных с моделями математической физики – не жалкое ли это зрелище?

4. Проблематизация научной рациональности, исследование воздействия науки на общество, связь науки с объектом исследования (особенно в тех случаях, когда объект является сложной системой), фетишизация научности в современном мире и её последствия, критический (в смысле Канта) анализ научного мышления и многое другое – это, безусловно, философские проблемы.

5. Но сводить философию в целом к методологии науки – большая ошибка. Наивно и безответственно утверждение, согласно которому всё позитивное содержание философии – это то, что может быть полезно науке. Разве может устроить каждого из нас научное познание? Разве может оно ответить на главные жизненные вопросы? Удовлетворить эстетические потребности? Дать человеку мировоззренческую ориентацию, целостное видение мира (которое не может

не быть противоречивым, потому что мир противоречив)? Скажем так: как минимум, не оно одно. А ведь философия всегда была на это способна.

6. Философия должна быть такой, какой она есть сейчас. А любые рассуждения, в которых по этому поводу мы видим слова «хорошо» или «плохо», - абстрактны и догматичны. Гегель называл подобные мысли рассудочными и показывал, что они фиксируют лишь фрагмент действительности, отвлекаясь от (данного нам) целого, а потому абстрактны.

7. Наука (а лучше: учёные) тоже нуждается в той философии, которая у нас есть. Достаточно бросить беглый взгляд на философские воззрения представителей научного сообщества (было бы любопытно провести соответствующее исследование), чтобы стало понятно: в науке господствует вполне естественный плюрализм, и не стоит менять эту ситуацию, «разоблачать» так называемую «лжефилософию» и пытаться установить одну (хотя бы и гибкую, эффективную) исследовательскую программу.

8. Философия – это необходимая часть достаточно развитой культуры. Никто и не отказывает научной философии в существовании, но мы против нетерпимости и ортодоксии, которые эту философию (в большинстве её вариантов) сопровождают.

9. Многое из сказанного можно адресовать и аналитической философии, тоже немало грешившей устранением инакомыслия и притязаниями на исключительное право называться философией *par excellence*. Стремление выражать только то, что может быть непротиворечиво выражено и конечная цель (окончательное прояснение языка и языковых контекстов) – скучны и тавтологичны.

10. Философию часто упрекают в неточности и расплывчатости. При этом эталоном точности считается научное мышление. Однако мы прекрасно знаем, что точность в науке и в искусстве различна. Почему философия должна обязательно следовать научным образцам? Ни одна из задач, стоявших перед наукой (и решённых ею до конца), не может считаться фундаментальной задачей философии.

11. Итак, мы призываем к терпимости. Не надо клеймить экзистенциализм, постмодернизм, марксизм, герменевтику и феноменологию. Такой подход широко практиковался в диалектико-материалистическую эпоху.

12. Подводя итоги, повторим ещё раз: не являясь сторонниками аналитической и эпистемологической традиций в философии, мы не сбрасываем их с корабля современности. Просто не следует забывать, что литературное или искусствоведческое эссе, политический памфлет, художественное произведение – могут (и всегда могли) нести в себе не менее богатое философское содержание и именно этим завоевать известность и всеобщее признание. Их выбраковывание унижительно для философии.

Катарсис и время: темпоральные характеристики художественного произведения как условие катарсического эффекта

Бугарчева Е.А.

Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина

Художественное произведение представляет собой смысловую целостность, в которой имеют место иные законы, чем в физическом мире. В частности, время представляет собой нечто отличное от физического, в котором события происходят линейно, необратимо, по законам причинно-следственной связи. То время в художественном произведении, которое может быть восстановлено в своей физической естественности, называется фабулой. В самом произведении события чаще всего даны в иной последовательности, и время в рассказе подвержено всевозможным авторским ускорениям или замедлениям. Та последовательность событий, которая открывается читателю по мере чтения художественного произведения, называется сюжетом. К примерам ускорения можно причислить бедное описание событий после детального рассказа о предшествующих, например: «Дни сменялись днями, месяцы – месяцами... Все оставалось по-прежнему». Автор также может замедлять действие, вставляя в текст исторические справки, логические выкладки, философские размышления.

Художественный текст представляет собой структуру с особым темпом развития. Способом выразить авторскую мысль становится особая организация ритма этого текста с помощью игр со временем.

Многие приемы текста могут быть рассмотрены с позиции художественного времени, в том числе такой, как известный своей загадочностью катарсический эффект. С точки зрения Аристотеля [1], катарсис является результатом узнаваний и перипетий, а для этого автор постепенно раскрывает истинное положение дел. Автор может воспользоваться и замедлением для отсрочивания «момента истины».

Катарсис будет наивысшей точкой напряжения и разрешения аффекта, который предвеляют и формируют эстетические приемы. Он может быть охарактеризован как сосредоточение и прорыв, поэтому читатель будет вырван из привычного повседневного времени и окажется где-то «не здесь».

Катарсис – это смыкание различных временных координат. Например, Выготский [2] замечает, что в рассказе «Легкое дыхание» Бунин заранее сообщает трагичные подробности и делает это легко, чтобы обратиться к тому, что в будничной жизни уйдет от внимания – на легкое дыхание.

Поэтическое время стремится преодолеть материал жизни и стать средством для катарсического эффекта.

1. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Поэтика. Риторика. М., 2001

2. Выготский Л.С. Психология искусства. М., 1987

Гарри Поттер и идеальное общество

Вавилова Е.Ю.

Ярославский государственный технический университет

Каким представляется нашему современнику идеальное общество? Скорее всего, в нем нет насилия, войн, преступности, оно гармонично сочетает свободу личности с устойчивостью социальной структуры, технический прогресс не нарушает связь человечества с природой, а многообразие национальных культур лишь усиливает его единство. Проекты описаний подобной эры всеобщего благоденствия не раз предпринимались на протяжении всей истории человеческой мысли – в жанрах пророчества, сказаний, утопий, научной фантастики. Одним из наиболее нашумевших проектов последнего времени можно считать историю о Гарри Поттере, юном волшебнике, изложенную в серии романов и снятых на их основе кинофильмов. В них предпринята попытка создать мир, отличный от объективно текущей реальности, представить существующей действительностью этот иной мир, основанный на законах волшебства и чародейства.

Однако, как ни прельщающе выглядит этот мир стороннему наблюдателю, не-волшебнику, лишенному того дара, который автоматически делает человека избранным, элитой, он полностью и последовательно воспроизводит все пороки

отвергаемых не-волшебников, «маглов». Обладание силой и знаниями чародейства не делает обитателей иного мира ни честнее, ни ответственнее, ни добрее, ни более гармоничными личностями. В их обществе сохраняются агрессия, зависть, лицемерие, интриги, стяжательство. Одинаковая с обществом не-волшебников система ценностей порождает одни и те же цели индивидов, одну и ту же структуру общества. Мы не находим в элитарном, обособленном обществе чародеев более высокого нравственного уровня ни индивидов, ни иной, более оптимальной структуры общества в целом. И тут, и там мы видим учреждения системы образования, органы юстиции, экономики, иерархически выстроенную вертикаль власти, завершаемую в мире чародеев самобытным главой – министром магии. Что же тогда отличает обитателей автономного мира волшебства от их собратьев из техногенной цивилизации? Если едины цели, даже цели познания себя и мира: «Каково мое предназначение, моя судьба?» – по сути, этот вопрос задает Гарри Поттер волшебной шляпе в кабинете ректора, «Что есть зло и откуда его сила?», и «Правомерно ли пренебрежение не-волшебниками?, т.е. все ли люди равны, одинаково ценны?», тогда эти миры не разделяет ничего, кроме методов достижения прогресса в эмпирически данной действительности. Методы, используемые в двух разных типах общества для достижения одних и тех же целей «в мире вещей» различны. Так, в нашей, техногенной цивилизации, чтобы быстро оказать помощь, допустим, в Австралии, нужно воспользоваться самолетом; а в мире чародеев для этого необходимо воспользоваться волшебной палочкой и знать определенное заклинание; для лечения перелома в одном случае понадобится наложить гипс и пройти ряд медицинских процедур, в другом – выпить зелье и опять-таки произнести заклинание и определенным образом взмахнуть волшебной палочкой.

Однако закономерности, по которым становится возможным волшебство, миру не-волшебников пока неизвестны. Совершение подобных чудес «для непосвященных», как ярко сказано у Ф.М.Достоевского, вызовет у людей лишь «рабские восторги невольника пред могуществом, раз и навсегда его ужаснувшим» [3, С. 90], чем закроют дорогу свободы и в любви, и в нравственном выборе, в самостоятельном постижении добра и зла.

Обособленность мира волшебников – не просто ли обычная попытка самозащиты, типичная для немногочисленной, обособленной организации, претендующей на избранность и уникальность? Примеры подобных организаций в истории человечества можно найти немало – пифагорейцы, масоны, старообрядцы в России, оккультные секты различного рода.

Другой поразительной особенностью является тот факт, что обитатели мира волшебства и чародейства – христиане. Они отмечают праздник Рождества, день святого Валентина, Хэллоуин. У самого Гарри Поттера есть и крестный отец – Сириус [5]. Здесь мы видим уже явное противоречие – ведь не может же человек, разделяющий доктрину христианства, стать волшебником, кроме как в случае сговора с дьяволом.

Мир чародеев настолько могущественен, что даже может позволить себе обернуть время вспять [5]. Казалось бы, подобная способность ведет к неограниченным возможностям общества. Но обратимость времени искушает любого человека вседозволенностью, а значит, безответственностью. Отчасти поэтому ни одна из религий мира не может позволить себе идею обратимости времени. Ведь тогда в принципе становится возможным даже обратимость бытия мира? Отсутствие одноактного выбора означает снятие проблемы выбора как таковой. «Я знаю таких, кто творил зло, что в грядущие века оборачивалось добром или когда-то было им во времена прошедшие... А если взглянуть на вещи таким образом, то все наши дела справедливы, но в то же время они – совершенно никакие. А значит, нет и критериев, ни нравственных, ни рациональных» [2, С. 268].

1. Бодлер Ш. Искусственный рай: Поэма гашиша. СПб., 1994, 320 с.

2. Борхес Х.Л. Бессмертный // Письмена Бога. М., 1992, 510 с.

3. Достоевский Ф.М. Легенда о Великом Инквизиторе // Антихрист. Антология. М., 1995, 415 с.

4. Лосский Н.О. Достоевский и его христианское миропонимание // Бог и мировое зло. М., 1994, 432 с.

5. Ролинг Дж. К. Гарри Поттер и узник Азкабана: Роман. М, 2002, 470 с.

УДК 101.1 :: 316 (045)

Виртуализация дискурса социальной реальности в концепции Ж.Бодрийяра

Васильева М.А.

Удмуртский государственный университет

Концепт «виртуализации» социальной реальности разрабатывается в работах французского философа Ж.Бодрийяра. В его исследованиях прослеживается трансцендентная позиция теоретизирования. Такая позиция предполагает существование некоторой «внеположенной» «точки зрения», которая является событием «самосотворения» и характеризуется концептуальной целостностью. «Точка зрения» обладает специфическим «видением мира» и описывает окружающий мир в соответствии со своими представлениями и «интересами». Создаваемая таким образом социальная реальность имеет дискурсивную природу, так как утверждение «точки зрения» происходит посредством производства текстов. Трансцендентность «точки зрения» предполагает ее становление как убеждающей, истинной для всех, то есть абсолютной по отношению к социальному пространству.

В качестве отличительной черты современности Бодрийяр указывает «конец социального». «Социальное существовало в полной мере (*bel et bien*), но оно больше не существует» [2]. Оно имело смысл только в пространстве перспективы, «ориентированном на некую идеальную точку схождения всех линий, которое является также и пространством производства» социального [2]. Это пространство служило условием существования социального, которое обладает реальностью только в силу своего расширения, поэтому в момент достижения «критической массы», «всеохватности», заполнения всего пространства начинается имплозия социального, оно «схлопывается» и превращается в анонимные массы [1].

Вместе с господством массовых процессов возникает явление «информационного совершенствования», связанное с приходом масс-медиа. В образующемся дискурсивными практиками масс-медиа коммуникационном пространстве разворачивается дискурс трансцендентной «точки зрения». Утверждение ее «видения мира» осуществляется посредством отбора интересующих событий и их интерпретаций, придания им какого-либо содержания. Используемая «информационная модель» здесь выступает средством отображения реальности и передачи смысла, скрывая главенствующую роль посредника. «События теперь больше не имеют значения по сравнению с их предвиденным смыслом, их программированием и их распространением» [3]; поток событий сужается до «вероятной сферы» причин и следствий, до сферы «актуальности» (*actualite*). Социальная реальность наполняется «знаками» социального, политического, уложенными в «тесную сеть моделей значимости» [5], события приобретают существование только в дискурсивном пространстве, погружается в гиперреальность [2]. То есть производящийся дискурс трансцендентной «точки зрения» структурирует, выстраивает социальную реальность других по моделям и образам, соответствующим своей реальности, наполняет их реальность «чужими» знаками. В социальной реальности возникает симуляция, где и обнаруживает себя отсутствие социального. Получается, социальное существует только в мыслительных конструктах трансцендентной «точки зрения», которая пытается «вписать» себя в окружающую действительность, но в то же время обращаясь только к себе. Данный процесс определяется Бодрийяром как «соблазн», «сворачивание», бесконечное производство и обмен знаками, которые ссылаются только на себя [4]. В этом обмене производится дискурс социальной реальности, содержание которого формируется созданными подобным образом конструктами виртуальности. Таким

образом, с изменением социальных и информационных процессов современности констатируется «виртуализация» социальной реальности.

1. Бодрийяр Ж., «Город и ненависть» // Логос, 1997. №7, с.107-117.
2. Бодрийяр Ж., В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000, с. 91-94
3. Baudrillard J., The Illusion of the End, or Events on Strike. Cambridge: Polity; Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1994, p.21
4. Бодрийяр Ж., О соблазне. М., 2000, с. 56-58
5. Бодрийяр Ж., «Реквием по масс-медиа» // Социо-логос, 1998. М., СПб., 1999, с. 193-226.

УДК 17.02

Парадоксы теории власти Мишеля Фуко (1926–1984)

Вишневский О.О.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Один из основных парадоксов политической теории Мишеля Фуко состоит в том, что его концепция власти практически вытесняет собой политику как пространство свободы и принуждения, сводя ее лишь к «феноменологии» власти. При этом парадокс удваивается: сама власть, интерпретированная как «отношение сил», лишенная волеполагающего субъекта и рассеянная повсюду, в то же время оказывается в состоянии проводить ультрарациональную политику, создающую дисциплинарное общество господства нормы. Таким образом, вопреки заявленному антисубстанциальному статусу, власть оказывается сверхсубстанцией — инстанцией планомерной рационализации социальной, политической, экономической и др. систем. Как и в случае с дискурсами, власти-отношения у Фуко должны логически оказаться в пространстве хаоса, т.е. предельно дерегулированного, «свободного» пространства, но странным образом его избегают и кристаллизуются в теоретических построениях 1960-ых гг. в дискурсивные формации и эпистемы, а в 1970-ые — в политику институциональной рационализации современных обществ: логика теории в обоих случаях оказывается в противоречии с ее фактологией. Если власть несубстанциальна и не интенциональна, то каким образом можно объяснить ее автоинституционализацию?

Власть, исключенная из сферы сознания, оказывается у Фуко инстанцией авторационализации, т.е. имплицитно подразумевает наличие сверхсознания, трансцендентного ей самой. Политика рационализуется стратегиями власти, в то же время политика оказывается предельно дерационализованной, поскольку утверждение перманентного столкновения «сил» (другое фукианское название для «власти» или «отношения») ставит под сомнение возможность хотя бы временной легитимной стабилизации политической системы. Фуко игнорирует категорию легитимности, недооценивая роль права как нормативного горизонта политики, сводя его к пустой манифестации властной нормы. Пространство ценностей и общего блага оказывается невозможным. Дефицит этического и нормативного не ускользает и от самого мыслителя: возможно, именно поэтому «поздний» Фуко конца 1970-х – нач. 1980-х гг. пытается радикально пересмотреть свой проект, введя в него этическую доминанту.

Субъективизм и разрушение пространства социальной коммуникации, лишенной у Фуко пространства «общих мест», выраженных в ценностях и нормах, социальных «регулятивах» в целом констатируется Люком Ферри и Аленом Рено: разрушение пространства «здорового смысла», понимаемого в терминах принуждения и репрессии, приводит к разрушению «всякой возможности подлинного диалога между сознаниями», что приводит к невозможности коммуникации между предельно атомизированными монадами, замкнутыми в своей радикальной автономии, исключающей понимание другого, основанного на наличии топки общих смыслов. Социальное пространство, всегда предполагающее наличие неких общеразделяемых условий-регулятивов, по которым должна осуществляться коммуникация между индивидами, необходимо предполагает и практики принуждения к их соблюдению. Любое же принуждение трактуется Фуко двояко и двусмысленно. С одной стороны, любая власть всегда позитивна, а не только и не столько негативна в своем воздействии на социальное или политическое пространства — она формирует, конституирует их, интенсифицирует их функционирование. Здесь Фуко не противоречит логике своей собственной теории, в которой власть выполняет конститутивную онтологическую и эпистемологическую функцию. С другой стороны, ее ценностное, аксиологическое измерение, намеренно нейтрализованное в археолого-генеалогических анализах 1970-х гг., и активизированное в начале 1980-х., приводит к нарушению логики его собственных рассуждений о власти: если власть позитивна и онтологически неизбежна, то почему ее принуждающие формы трактуются в ценностно негативном ключе? Какое право имеет «археолог» или «генеолог» трактовать именно данные формы как принудительные, т.е. если любая власть имеет принудительный аспект, то тогда что дает нам критерии для выделения лишь некоторых из ее форм как более или исключительно принудительных и принуждающих? На каком основании мы вообще можем выделять те или иные формы власти и имплицитно выстраивать их по шкале степени «принуждение — подчинение», а затем, что уже совсем противоречит претензии в нормативной нейтральности, критиковать и разоблачать их?

Таким образом, принудительный аспект власти, имманентный любой из ее форм, нормативно выделяется лишь у тех из них, которые связаны лишь с некоторыми из ее эффектов, выраженных в подавлении в основном миноритарных социальных групп. Из этого следует, что анализ Фуко распадается на две противоречащие друг другу логики: с одной стороны, антисубстанциалистскую и релятивистскую теорию власти, и, с другой, криptonормативистскую критику тех из ее форм, которые деформируют миноритарные существования социальных маргиналов.

1. Ferry L., Renaut A. La pensee 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain. Gallimard, 1985.
2. Foucault M. Surveiller et punir: Naissance de la prison. P., 1975.
3. Фуко М. Воля к знанию. История сексуальности. Том первый // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
4. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М., 2003.

Модернизация и глобализация: к вопросу об уточнении соотношения понятий

Гайнуллина А.А., Сулейманова Л.А.

Зеленодольский филиал Института экономики, управления и права

Идеи модернизации, сформулированные неолиберальными теоретиками в послевоенные годы и получившие разработку в целой системе теорий (прежде всего в концепциях индустриального и постиндустриального общества) являлись теориями общественного развития, раскрывающими процессы перехода от примитивных, менее организованных форм общества к более совершенным формам. Модернизация рассматривается современными учеными

как один из содержательных аспектов развития современной цивилизации, предполагающий осуществление комплекса инициатив, синхронная реализация которых предполагает осовременивание общества. Будучи универсальной характеристикой социума, интегративным показателем его развития, модернизация неразрывно связана с существенными сдвигами в самых различных сферах: экономической, социальной, политической.

Классические теории модернизации, адекватно описавшие исторический опыт развития запада, переосмысливаются в настоящее время с серьезных критических позиций. Пересмотру и переоценке названные теории подвергаются, прежде всего за излишний детерминизм и определенную заданность и предрешенность результатов развития, лишаящие общество возможностей выбора (девелопментализм). Отказ от плюрализма исторических возможностей развития, жесткая и однозначная ориентация на запад как идеал, норму, образец вызывают сомнения и неудовлетворенность в теоретическом и практически-политическом смыслах. Особому критическому переосмыслению подвергается опыт модернизации в России и других посткоммунистических странах. Российский вариант «догоняющей» модернизации признается неудачным, ибо главным способом проведения ее признается грандиозная имитация. Отмечается, что при такой модели модернизации создается лишь видимость полной вовлеченности социума в процессы реформ, всегда иницируемых сверху, в то время как общество в целом ни по своей структуре, ни по доминирующим настроениям не готово к навязываемым радикальным переменам. В итоге символический разрыв с прошлым зачастую оборачивается тем, что форма подменяет реальное содержание. Навязывание модернизации «сверху» приводит к ее неприятию со стороны основной части населения, пассивному сопротивлению новациям, медленному накоплению противоречий и потенциала недовольства, кризису самоидентификации.

Российский вариант модернизации подвинул социально-философскую, теоретическую мысль на уяснение условий преодоления несовпадения идеального типа с результатами применения теории, выснение духовно- нравственных предпосылок и оснований модернизации. Появилась целая группа подходов, которые не предполагают взаимной увязки всех параметров общества, меняющегося при переходе от традиционного типа к современному - постсовременности. К ним мы относим прежде всего теорию постмодернизма, которая пытается слить черты традиционного и современного общества; транзитологии, которая требует достижения только двух параметров: демократизации и маркетизации и, наконец, глобализации, которая отражает процессы трансформации, учитывающие необходимость слияния двух начал: модернизации на основе собственной национальной идентичности и вестернизации (С.Хантингтон).

Теория глобализации является ничем иным, как уточнением классических модернизационных теорий, их статуса и исходных оснований применительно к современным условиям. Эта теория учитывает новые исторические реалии, а именно информационную революцию, которая вызвала к жизни новый технологический уклад, бурную экспансию транснациональных корпораций, сделавших их более значительными агентами международных экономических и политических отношений; уход в прошлое биополярного мирового порядка, взаимопроникновение социокультурных парадигм.

Теория глобализации есть ни что иное, как попытка отразить новую политическую реальность: возникновение такой картины мира, в которой все части его взаимозависимы и взаимообусловлены. В этом контексте глобализация представляет собой процесс, в ходе которого стираются географические границы социальных и культурных систем и население все более осознает исчезновение этих границ. Конечно, не следует абсолютизировать значение представленной тенденции: интернационализация экономической, политической и культурной жизни отнюдь не снимает значения факторов национальной идентичности. Речь идет лишь о том, чтобы национально-специфическому, особенному, отдельному органически вписаться в глобальную систему, организованную на транснациональных принципах. Можно утверждать, что глобализация представляет собой теорию модернизации с учетом критериев некоторой «достаточности» прогресса, оптимизации развития с учетом новых тенденций. Не случайно в этой связи появление новых дискурсов, согласно которым глобализация есть ни что иное, как «порождение модерниги» или «распространение модернизации». В последнее время в литературе усилились сомнения в универсализме и всесторонности самой теории глобализации, поскольку государства, развивающиеся на постиндустриальной основе, все более явно образуют замкнутую и самодостаточную систему, в то время как индустриальные и доиндустриальные страны оказываются в положении все более глубокой зависимости от этой системы. А это означает, что социально – философская мысль должна двигаться дальше: к формулированию новых подходов, которые рассматривают процессы развития не как экспансию более развитых общественных форм в менее развитые, а как органический процесс выравнивания неравномерно развивающегося мира и увязывают прогресс и демократизацию запада с прогрессом и демократизацией всего остального мира.

УДК 316.277.4

Школа «Анналов» о концепции истории менталитета и повседневности

Гатаева Б.Т.

Санкт-Петербургский государственный университет

К концу XX века повседневность превратилась из бытового жанра в объект пристального внимания исследователей и одновременно в одну из ключевых категорий современного гуманитарного знания. Повседневность исследовалась историками школы «Анналов», социологами этнометодологического и феноменологического направлений и др. В разных научных школах она трактуется неоднозначно.

Конечно, повседневность всего лишь один ракурс рассмотрения общества, не способный дать решающей информации для понимания его исторической динамики, а лишь дополняющий, конкретизирующий научные подходы, вскрывающие его сущность. В повседневности доминирует описательность всего того, что было, а не аналитичность [1].

Важный этап развития проблематики повседневности связан и сменами ученых, в трудах которых начинает формироваться новая, культурологически ориентированная историческая наука. Это голландский историк Й.Хейзинга и основатели «Новой исторической науки» Л.Февр, и М.Блок.

Й.Хейзинга одним из первых начинает проникновение в менталитет зрелого и позднего европейского Средневековья, который представлен в его работе «Осень средневековья» (1919г.) [2] на трех уровнях: эмоций, образных представлений и мышления.

Изучение ментальностей, неких коренных установок и привычек сознания, мировидения дает возможность приблизиться к пониманию социального поведения людей. Каждое общество на определенной стадии развития людей имеет свои специфические условия структурирования индивидуального сознания, матрицу, в рамках которой формируется ментальность. Каждая выдающаяся личность может состояться лишь в границах заранее заданной ему языковой системы культурной традиции. Под ментальностью Л.Февр и М.Блок понимали «видение мира» и сопрягали это понятие с понятиями «психическая оснастка» и «умственная вооруженность». Ментальность, как способ видения мира, не идентична идеологии потому, что в отличие от придуманных систем идеологии, является неотрафелированной и логически не выявленной. По мнению Ж.Ле Гоффа, историк ментальностей работает с неосознанным, повседневным, с автоматизмами поведения, с внеличными аспектами индивидуального сознания. Ментальности пронизывают всю человеческую жизнь, присутствуют на всех уровнях сознания и изменяются очень

медленно. История ментальности позволила избавиться от механизма, игнорирующего человека, и наполнила конкретным содержанием тезис о том, что история есть история людей. Достижение «Новой исторической науки» в том, что она обратила внимание на необходимость исследования двух типов реальности: реальности как таковой и представлений о ней людей. Ж.Ле Гофф считает, что картина исторической действительности должна быть дополнена ее «субъективным образом» [3].

В рамках «Новой исторической науки» формируется история повседневности как одно из исследовательских направлений. Оно получает поддержку и широко распространяется во многих европейских странах, начиная с 60-х гг. и до настоящего времени. Это знаменует третий, современный этап изучения повседневности. Для него характерно: а) стремление связать повседневность как микроисторический уровень жизни с макроисторией (экономикой, политикой, уровнем развития техники, и т.д.), показать их взаимодействие; б) отказ от самоценного бытописательства, обращение к ментальному уровню повседневной жизни, к идеалам, стереотипам сознания, ценностным ориентациям, что, в свою очередь, открывает перспективу; в) раскрытия культурных смыслов бытовых вещей, одежды, форм и формул поведения, общения, т.е. перспективу семиотического, эстетического культурологического исследования повседневности [4].

Концепцию, близкую истории ментальности и повседневности школы «Анналов», разработал немецкий ученый Норберт Элиас, который занимался проблемами долговременных изменений и происхождения культурных отличий больших общественных групп и отдельных индивидов. Н.Элиас показал, что жизнь в фигурациях с момента рождения, т.е. второе социальное рождение, как определенные формы и фазы социализации взросления, принадлежит к естественным предпосылкам социально-психического развития человека. В процессе второго рождения общественные нормы поведения, мышления, чувствования становятся структурой, психическим обликом личности. Индивидуальный процесс цивилизации происходит внутри фигурации специфично данному слою, соответствуя типографически и исторически. Изменяющиеся в ходе исторических процессов фигурации ведут к разнообразным процессам социализации личности, а также к большому спектру жизненных и социальных форм.

В своих работах Н.Элиас показал, как форма человеческого поведения изменяется в ходе общественного развития. Спонтанные, аффективные поступки вытесняются регулируемым поведением, подчинением, прививаемым в ходе воспитания, самопринуждением [5]. Сверх-Я выступает как социализирующий аппарат самоконтроля. Дисциплина «эмоций» – один из главных проявлений процесса цивилизации, выражается в изменении предписаний поведения, регулирования аффектов и ментальности.

1. Утехин И.В. О смысле включенного наблюдения повседневности. История повседневности. Сборник научных работ. – СПб., 2003. Вып.3.с.16.
2. Хейзинга Й. Осень европейского средневековья. М., 1988.
3. Ле Гофф Ж. С небес на землю. (Перемены в системе ценностных ориентаций на Христианском Западе 12-13 вв.)//Одиссей. М.,1991.с.51.
4. Лелеко В.Д. Пространство повседневности в европейской культуре. СПб., 2002. С. 13-14.
5. Elias N. Uber den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd.1. Frankfurt am Main, 1978. S.329.

УДК 1(091)

Реализация свободы в философии М. А. Бакунина

Глазков П. В.

Тамбовский государственный университет им. Г. Р. Державина

Свобода в понимании Бакунина не являлась абстрактным, отвлеченным понятием. Решение проблем осуществлялось мыслителем на основе обусловленности, реальной необходимости, существования факта, процесса в «едином мире действительности». Проблема свободы у Бакунина рассматривалась не просто теоретически, обособленно, а в строгой подчиненности практической реализации вопроса. Для русского философа-анархиста "свобода всех" не является предлогом и ограничением свободы личности как у Штирнера. В концепции Бакунина личность свободна тогда, когда ее окружают такие же свободные личности, в которых признается человеческая сущность. Как мы можем заметить, философ критически подходил к оценке общества и личности, а также их взаимодействия. Для Бакунина общество личностей, общество человеческих индивидуальностей – есть идеальная совокупность людей и необходимое условие прогресса и осуществления свободы. Неотъемлемым требованием свободы является ее самосознание, которое заложено, если следовать русскому анархисту, в инстинктах человека. Бакунин не проводил ограничительную черту в человеческой свободе: она абсолютна, неделима, а также не имеет пределов. Ограничение свободы мыслитель видел в невозможности личности противостоять «социальным законам», то есть обществу «естественным законам», то есть природе.

В своей борьбе за свободу Бакунин не обошел вниманием и женщину: желание освободить ее, дать ей равные права с мужчиной было характерно для личности мыслителя и не менялось на протяжении всей жизни, несмотря ни на философские предпочтения, ни на жизненные ситуации. Философ идеализирует женщину в ее практической, «жизненности» чуждой абстрактности и отвлеченности, типичной для мужчин. Призвание женщины, по Бакунину, – быть свободной и освобождать других. Остановившись на программных документах, отметим, философ провозгласил безусловное уравнение политических и социальных прав мужчин и женщин, что было прогрессивным шагом в эмансипации женщины. Провозгласив свободу личности самоценностью, философ, вобрав в себя накопленные человечеством знания и опыт, подвергнув всестороннему анализу идеи, воззрения своих предшественников и современников, пришел к необходимости отрицания всякой власти, т.е. к анархизму. Естественно, что воплотить в жизнь бакунинский идеал будущего общества на федералистских началах полностью невозможно, но отдельные принципы и положения анархизма в русле развития демократии вполне могут и должны быть использованы. Думается, что, полагаясь на принцип федерализма Бакунина, возможен переход от централизованного режима административной опеки к контролю граждан за действиями государственных органов, а также утверждение участия территориальных образований в деятельности центральных органов власти. Бакунин в своей критике демократии основывался на выдвигании ее социальной формы на первый план. Таким образом, ставка должна быть сделана на социальные службы в местном самоуправлении. Но социальность демократии, по мнению Бакунина, несовершенна, а сама степень ее несовершенства определяется уровнем политизации современных обществ. Однако факт признания приоритета ценности человека над государственным интересом остается бесспорным для революционера-философа. Одним из ключевых моментов бакунинского принципа федерализма является его экономический фактор. Бакунин выступает как сторонник свободы промышленности и торговли. Осуществление этого положения на практике несет под собой положительные моменты: развитие местного производства, возможность реализации продукции без посредничества государства, пополнение местного бюджета и т. д. Право национальностей на самоопределение важно с той точки зрения, что без определенной доли свободы возникает социальная и политическая напряженность. Для России как

многонациональной страны это направление в развитии федеративных отношений не менее главное. Бакунин провозглашал абсолютное право полной автономии нации еще в XIX веке, но реализация его продолжается и ныне.

Подводя итоги, следует отметить, что, идеализируя человека в его стремлениях, потребностях, добродетелях, Бакунин был зачастую далек от действительности. Заслуга русского анархиста в том, что в попытке решить проблему свободы, он не создавал абстрактных идеалов, а искал их в народе, в его инстинктах, на которые полагался в своих построениях.

Проблема понимания в контексте взаимосвязи рационального и нерационального знания

Головин Э.В.

Томский политехнический университет

Понимание давно находится в поле зрения философов, богословов, исследователей культуры, социологов. В настоящее время её актуальность обусловлена современными представлениями о роли знания в разных его аспектах, путях его развития. Повышенный интерес к категории понимания можно объяснить также тем, что оно является важной предпосылкой любой деятельности и фундаментом человеческого общения, поскольку нарушение взаимопонимания в обществе ведёт к деструктивным последствиям. Усложнение процессов коммуникации между людьми, появление всё более сложных структур в условиях большой дифференциации ценностных ориентаций и усложнение социальной жизни способствует возникновению интереса к данной проблеме. Учитывая различный подход к пониманию и его процессам в среде рационального и нерационального знания представляется важным, с учётом этой специфики, исследовать этот процесс в его целостности и взаимосвязанности.

Подлинное понимание, охватывающее все уровни воспринимаемой системы и отражающееся на всех уровнях эмпирического субъекта понимания, не может быть выражено только и исключительно в понятии. Поэтому понятийное интеллектуальное понимание следует рассматривать как частный случай понимания, складывающегося из самых разных форм. Структура понимания немислима без учёта внелогических, т. е. психологических, социокультурных и лингвистических процедур. Для многих восточных культур характерно именно такое внелогическое понимание.

Понимание есть способ отношения к миру в целом, миру обладающих волей и разумом существ в первую очередь. Цель понимания - не движение в круге теоретико-прагматического знания и подчинения познанного, а выявление в любом ином (в том числе и в самом себе) оснований отношений открытости. Процесс понимания традиционно связан со следующей структурой: понять объект означает открыть для себя смысл этого объекта. Это означает постигнуть его так, что сознание получает полный ответ и нет и тени сомнения. Фиксация понимания продуцирует знание. Без понимания нет знания. Здесь присутствуют явно и неявно следующие элементы процесса понимания- человек, как носитель индивидуального Я (сознания), объект мира, другой человек и время, в течении которого возможно понимание, и ядро субъективности- неопределяемая часть человеческого сознания, присутствующее как феномен, но до сих пор остающееся скрытым под множеством понятий. В попытке осмыслить мир, где в слове "осмыслить" слышится уже неразделённая мысль и смысл, индивид вносит всего себя в процессы понимания и таким образом является центральным элементом познания, мыслью и смыслом.

Что же является основой понимания? Те смыслы которыми индивид наделяет объекты понимания он берёт из своего внутреннего мира. Этот мир образует сознание, вместе с включаемым туда неосознаваемым ядром субъективности. Формирование сознания идёт за счёт чувственных впечатлений, языка, включает в себя абстрактные наглядные образы, связи между ними, веру, знания, моральные нормы. В индивидуальном мире присутствуют как свои так и "приобретённые" образы мира искусств-художников, поэтов. И всё это реальное и объёмное, заполняющее всё внутреннее пространство человека, вращается вокруг единого центра- индивидуального Я, которое связано с каждым присутствующим элементом определённым оценочным отношением. Этот внутренний мир очень подвижен, постоянно пополняется извне новыми образами, идеями, впечатлениями. Таким образом, можно утвердительно сказать, что каждый человек обладает индивидуальной смысловой субъективностью, состоящей из смысловых элементов. Они вступают в ассоциацию с поступающими извне текстами, явлениями природы, языковыми выражениями, наделяя их смыслом. Исходя из наличия у каждого человека индивидуальной смысловой субъективности, возникает проблема взаимопонимания между людьми и, соответственно, создаваемыми ими знаниями. Всё изначально, отприродно разъединяет людей - человек рождается и уже отличается от себе подобных полом, весом, цветом, ростом и уже присутствующей субъективностью, она даёт о себе знать уже здесь в реальном мире и проявляется в индивидуальных реакциях на него. Эта индивидуальная смысловая субъективность выносит свои оценки в сознание, которое выполняет роль медиатора в отношениях между этим ядром и внешней действительностью. Примером разъединённости между сознанием и неосознаваемым ядром субъективности может служить результат психологического теста, полученного индивидом, и испытываемое им двойное чувство-знание - какое то глухое сомнение в истинности результата, который становится явным в мире. Он позиционирует нас в этом мире, а мы сопротивляемся чему-то в этом знании, как будто знаем что-то другое про себя.

В общем, процесс коммуницирования в значении взаимопонимания выглядит крайне сложным и может быть сведён к признанию факта абсолютного непонимания между отдельными ядрами субъективности. То, что непонято, не имеет для человека значения, а раз он сам для себя является загадкой, то он обречён искать ответ на вопрос: Кто я? Следовательно, познавать в кругах внешних по отношению к себе- в реальном мире с помощью научного познания- и в круге внутреннем- с помощью искусства и философии.

Таким образом, основой понимания, т. е. источником, снабжающим нас интерпретациями и смыслами является индивидуальная смысловая субъективность. Её формирование идёт за счёт личного опыта индивида, общественной компоненты и ядра субъективности- неосознаваемой части личности, нерасшифрованного кода (ДНК как подобие, но не аналог). Ядро, которое в свою очередь крайне восприимчиво к иному и не может без него состояться как явление.

Теоретическое рассмотрение отношений рационального знания и нерационального предполагает несколько путей их развития. Поиск объективного знания в итоге привёл к существующему различию рационального как абсолютно объективного знания, а нерационального с той же категоричностью как в высокой степени необъективного знания. Подобная бифуркация единого в своём начале процесса познания порождает тревожную ситуацию в настоящем и проблемы глобального характера в будущем. 1) Один путь развития отделяет две ветви познания друг от друга ; 2) Они идут параллельно- не отдаляясь, но и не имея тенденции к сближению; 3) Такая тенденция реализуется и человек снова возвращается к истоку, из которого произошла его потребность в познании. Для реализации третьего пути и необходима категория понимания - осмысление человеком себя, своей судьбы.

Видео-арт в контексте философской антропологии

Голубев П. С.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Как известно, видео возникло как альтернатива коммерческому телевидению и быстро стало одной из важнейших техник современного искусства. Собственно, видео-арт есть искусство, использующее возможности видеотехники.

Феномен видео-арта должен быть осмыслен с точки зрения философской антропологии. В первую очередь, это связано с тем, что видео-арт с момента своего возникновения (конец 60-х гг. XX в.) и до настоящего времени чрезвычайно ярко отражает динамику изменения природы человеческого восприятия.

Следует заметить: в современной цивилизации традиционные функции визуального искусства перехвачены медиа, рекламой и индустрией развлечений [2]. Но, так или иначе, всё, связанное с виртуальной реальностью – атака, своеобразное присвоение человеческого тела. Поскольку само восприятие стало мгновенным, «клиповым», фрагментированным, оно перестало быть синтезирующим. Воспринимают, чтобы тут же забыть, а не сохранить в памяти, не перевести в иную, более устойчивую форму хранения. Быстрота забывания и производит шокирующую совместимость нашего переживания с потоком событийности в мире [3]. Исходя из этого, современное искусство вводит в оборот иное время восприятия и, тем самым, вызывает к жизни весьма необычную форму репрезентации (т. е. видео-арт, который и есть наличная форма этого восприятия).

Некоторые работы в жанре видео-арта (например, фильм Билла Виолы «Пространство между зубами»/The Space between the Teeth», 1976) представляют собой попытку рефлексии над экзистенциальными методами актуального искусства. Учитывая своеобразие и, во многом, исключительность методов видео-арта, следует признать, что эти попытки безусловно ценны и для философской антропологии. Однако, в свою очередь, необходимо некое движение навстречу и со стороны последней.

1. Дебор Г. Общество спектакля. М., 2000, с. 23.
2. Осмоловский А. Визуальность и индустрия развлечений // Художественный журнал, № 40, с. 54.
3. Подорога В. Подведение итогов // Мастерская визуальной антропологии: 1993 – 1994. Документация проекта. Проект документации. М., 2000, с. 228 – 230.
4. Thomas Crow. «Unwritten Histories of Conceptual Art» in Conceptual Art: A Critical Anthology. Cambridge Mass., 1999, p. 567.

Теория политики в эпоху постмодерна

Гордеев И. В.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Современная эпоха с некоторыми оговорками может быть обозначена как эпоха постмодерна. Временной отрезок с начала 80-х годов до наших дней может быть рассмотрен как период, в который во всех областях человеческой деятельности на роль доминирующих претендуют ценности и тенденции, которые можно условно обозначить как постмодернистские. Особенного внимания заслуживает реализация этих тенденций в политике как деятельности направленной на реализацию власти. Дело в том, что политические практики в последние сто лет претерпели кардинальные изменения по сравнению со всей предшествующей историей. Потому для адекватного анализа сложившихся политических тенденций новейшая политология должна обратиться к постмодернизму и принять во внимание наиболее существенные из его аспектов.

Теоретической основой постмодернизма как своеобразной общекультурной парадигмы является постструктурализм как комплекс философско-семиотических концепций. Такие авторы, как Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез, Р. Барт и др. могут быть так или иначе рассмотрены как теоретики так называемой “постмодернистской чувствительности” - особого способа рефлексии окружающей действительности. Тексты же Ж.-Ф. Лиотара и Ж. Бодриера стоит обозначить в качестве теоретической основы непосредственно постмодернизма как культурной эпохи.

Говоря о постмодернизме, как парадигме и культурной эпохе, его следует иметь в виду, в первую очередь как достижение Запада – Европы и США. Постмодернизм является проводником современного общества тотального потребления и информационного доминирования. Именно для этой культуры ценности постмодернизма справедливы в наибольшей мере.

В самом общем виде постмодернизм может быть обозначен как теория недоверия, эпистемологического сомнения. В философии такая презумпция, берущая свое начало в учении Ф. Ницше, связана с отказом от всей предыдущей философской традиции как репрезентации репрессирующей метафизики. Философы-постструктуралисты, предлагают видеть мир как царство различия – бесконечной фрагментарности, где нет места ничему простому, целостному, линейному, и, что важно, поддающемуся хоть какому-то объяснению. Ни одно понятие не обладает истинным смыслом, ибо не способно адекватно отобразить какое-либо означаемое. Любое объяснение – это редукция. Любая модель мира или описательная стратегия в этой связи представляется как вариант тотализирующего дискурса, симуляции, текстуальной неправды, вводящей в заблуждение.

В культуре, и, соответственно в политике это реализуется как отказ от великих учений, и стратегий в пользу тактики и инструментализации. Политика в современную эпоху – это расцвет политически нейтральных технологий, реализующих “чистую” власть в режиме “здесь и сейчас”. Исходя из постмодернистского принципа господства различия и отсутствия какой бы то ни было целостности и центра, мир политический может быть представлен как своеобразная тактическая игра властных сил со строго не определенными правилами.

Онтология новейшей власти изменилась. По сравнению с предыдущей эпохой – эпохой политического модерна, которая имела своей основой власть как высшую силу, управляющую миром – современная власть подверглась деконструкции. Она высвободилась из своей настроенности и как означающее оторвалась от означаемого. Власть больше не является репрезентантом чьей либо воли (класса, нации, исторического разума) кроме своей собственной.

Теоретики постструктурализма проявляют повышенный интерес к бессознательному, к желанию и влечению. Это вытекает из их неведения в способности разума адекватно воспринимать реальность. Человек как субъект познания, как автор текста или политического выбора – изначально неадекватен, ибо его сознание – это набор архетипов, символов и знаков, характерных для данной эпистемы на данной территории. Разум загрязнен текстами, и апелляция к разуму – закабаляющая редукция. В такой ситуации приоритет отдается желанию и воле. Так, современная политика проявляет недоверие к рациональному политическому выбору индивида.

Постструктуралистские представления о политике ликвидируют также такую операцию как политическое прогнозирование. Будущее изначально неизвестно из-за того, что все его варианты возможны и все причины – равнозначны. Долгосрочный стратегический прогноз – это художественная история с метафорами, не прогнозирующая, а рассказывающая нарратив о возможном будущем. Это лишь одна из миллиона возможных историй, верить ей нельзя. Остается довольствоваться тактическими прогнозами.

Таким образом, вполне очевидно, что политика в новейшую эпоху претерпела определенные изменения в сравнении с предыдущими эпохами или идеальными моделями. Это, конечно, не значит, что сегодняшняя политика строится исключительно на постмодернистских принципах, многие ее институты, да и сама политика, продолжает сегодня функционировать с учетом всей предыдущей традиции, однако не без помощи презумпций, выработанных в новейшую эпоху.

1. Бодрийяр Ж., Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000.
2. Вельш В., "Постмодерн". Генеалогия и значение одного спорного понятия // Путь. 1992. №1
3. Деррида Ж., О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
4. Ильин И., Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М.: Интрада, 1996.
5. Лиотар Ж.-Ф., Состояние постмодерна. СПб.: Алетейя, 1998.
6. Панарин А.С., Политология. М.: Проспект, 2001.
7. Руднев В., Энциклопедический словарь культуры XX века. М.: Аграф, 2001.

Роль философии Канта в развитии эстетических взглядов Фридриха Шиллера

Гусева А.А.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Смертным человеком доселе не было сказано ничего более великого, чем кантовские слова, в которых заключается содержание его философии: "Определяйся сам собою", а в теоретической философии: "природа подчинена закону рассудка".

Огромное влияние Канта на мировую культуру и, прежде всего, на немецкую - бесспорно. Его идеи определили воззрения и Фридриха Шиллера - не только поэта, но и теоретика искусства, написавшего довольно много статей эстетического характера. Имеет смысл даже условно разделить творчество Шиллера на периоды: до и после философии Канта (более подробно поэт изучает Канта в 90-е годы 18 века). Шиллер либо сопровождает комментариями некоторые концепции Канта, либо берет их за основу для разработки собственных. Затрагивая эстетические проблемы, Шиллер часто ссылается на философа, комментирует понятия прекрасного и возвышенного. Конечно, огромное влияние на поэта оказала "Критика способности суждения", но не только она одна. В "Объяснении прекрасного по Канту" Шиллер подводит краткий итог концепции прекрасного, исключая любой интерес (как и Кант делает акцент на этом объяснении), прекрасного как априорной категории, общезначимой "без условий", символа "нравственно - хорошего". Шиллер не оспаривает при этом суждение о прекрасном как субъективном понятии (потом пытается критиковать это положение). Конечно, трактовка Шиллером понятия прекрасного у Канта довольно краткая и могла бы быть более развернутой, но тем не менее представляет определенный интерес.

В работах "Об объективных условиях красоты" и "Каллий, или о красоте" Шиллер не соглашается с представлением Канта о красоте как субъективном понятии, пытаясь доказать ее объективность.

В статье "О возвышенном" Шиллер "принимает" кантовское объяснение возвышенной природы, давая собственные комментарии, разделяя понятия созерцательно - возвышенного и патетически - возвышенного.

В целом, для Шиллера главное для эстетики - решение общественных и культурных задач, преодоление глобальных проблем. Это прослеживается в одной из главных теоретических работ Шиллера - "Письма об эстетическом воспитании человека". У Канта же это направление не так явно.

В итоге можно сказать, что идеи Канта "красной нитью" проходят через все творчество Фридриха Шиллера. О значимости кантовской философии нет необходимости говорить лишний раз. Это и так очевидно.

Проблема свободы слова в философии И.Г. Фихте

Данчуков В.В.

Оренбургский государственный университет

И. Г. Фихте рассматривал свободу информации, мысли и слова как основание для обеспечения социального, политического и морального прогресса общества. Философ считал, что свобода мысли и информации являются фундаментальными для просвещенного общества и эти свободы должны находиться под охраной государства. Общество, по мысли И.Г. Фихте, это своего рода братство свободных индивидов, которые вынуждены искать моральную стабильность. Обязанность граждан – эффективно балансировать между использованием свободы и ограничением свободы. Работы И.Г. Фихте, касающиеся свободного доступа к информации, свободе мысли и слова, делают его одним из наиболее значимых фигур для современного рассмотрения данных идей. Основной вклад И.Г. Фихте состоит в глубоком философском и практическом рассмотрении необходимых оснований гражданских свобод – доступ к информации и неограниченная рефлексия идей, полученных или рожденных разумом.

Помимо права на свободное высказывание И.Г. Фихте выделял еще несколько компонентов необходимых для процветания просвещенного государства, прежде всего, развитие способности критически мыслить и делать обдуманные суждения. Возможность высказываться И.Г. Фихте рассматривал даже скорее не как право, а как гражданскую обязанность. В частности, он утверждал, что людям необходимо с детства объяснять, что правосудие может свершиться только тогда, когда потерпевший обратится за помощью. Если он не сделает этого, он попросту скроет правду и не вправе рассчитывать на справедливость.

Концепция государства, обеспечивающего свободу слова реализуется лишь тогда, когда сила убеждения отдельных личностей или групп может быть использована на благо всего общества. И.Г. Фихте спрашивал, если мы зависим от закона, защищающего нашу свободу от других и свободу других от нашей, то каким образом закон приобретает такую силу? Его ответ совпадает с его общей философией уважения к чужой свободе: «Форма закона, его обязательная сила происходит из признания существования нескольких индивидуумов, которые объединяются таким образом в сообщество». Когда один человек отделяется, его воля становится только индивидуальной. В сообществе справедливая воля всегда сильнее несправедливой, так как если последняя есть индивидуальная воля, то первая – воля общества в целом. Народ имеет право восстать, если несправедливая воля руководит действиями правительства, не поддерживающего права и свободы граждан.

Согласно И.Г. Фихте, благороднейшая привилегия лидера – объединение народа и нахождение совместного решения с ним важнейших проблем и задач. Поэтому правительства, ограничивающие свободу слова, находятся в постоянной тревоге и страхе и удерживают власть лишь террором. В критические моменты народ должен иметь права сказать правителям, какие приказы ему отдавать. Впрочем, проповедуя едва ли не абсолютную свободу слова, И.Г. Фихте призвал людей к самодисциплине речи, объясняя свою позицию тем, что это не ограничивает свободу, а лишь развивает критическое мышление, что только идет на благо обществу.

С развитием свободного мышления у людей, развивается и сила, контролирующая действия государства. Она преследует две цели: во-первых, предупреждать государство о нецелесообразности его действий, нарушающих свободу, а во-вторых (если первая цель не может быть осуществлена), собирать народ вместе. Первая цель осуществима, пока в государстве присутствует свобода слова, и правители прислушиваются к предостережениям людей, поскольку не хотят остаться без поддержки населения. Однако если государство перестает прислуживаться к мнению народа, люди должны оказать сопротивление силе государства.

И. Г. Фихте, таким образом, был твердо уверен, что если власть не прислушивается к народу, народ должен объединиться против нее. В то же время истинной целью для такого объединения может быть только процветание и благополучие всей нации, что вполне согласуется с теорией И. Г. Фихте о национальном единстве. Французская революция рассматривалась И. Г. Фихте как пример такого объединения. Контрактная теория государства Фихте совпадает в определенной степени с идеями раннего Локка. Согласно контрактной теории, государство, не выполняющее условия сделки, становится причиной реализации права народа на восстание.

В обоснование правомочности и легальности революции Фихте выделяет в качестве определяющего момента превращение народа в особого рода организацию, если индивид, не имеющий поддержки народа, только призывает к ней, то революция абсолютно не правомочна. Таким образом, люди, призывающие к революции, должны апеллировать к народу, призывать к благополучию нации, таких людей, призывающих к политическим изменениям, Фихте называл «повстанцами». В то же время независимо от успехов или неудач, которыми могут закончиться попытки восстания, они одобряются философом. Несмотря на то, что повстанцы-неудачники, скорее всего, будут наказаны властью, но их действия приведут к положительным изменениям в системе. И поэтому необходимо одобрять их активность, которая способствует демократическим изменениям в обществе. Активность народа, согласно Фихте, прирастает активностью каждой индивидуальности.

Основные тенденции реформирования административно-государственного управления в России на рубеже XX-XXI вв.

Делов В.В.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

1. Переход от индустриального к постиндустриальному - информационному обществу - потребовал переориентации административно-государственного управления с развития промышленного производства на услуги и высокие технологии. Это привело к формированию новой концепции административно-государственного управления, ориентированной на качество обслуживания и информационные императивы.

2. Именно поэтому новым фактором с начала 90-х гг. стала ориентация государственных институтов и государственных служащих на «предоставление услуг населению». С этой точки зрения главное направление реформ административно-государственного управления заключается в четком разделении «стратегических функций» и оперативных «исполнительских функций». Последние должны заниматься не органы государственной власти, а государственные учреждения, работающие, как правило, на основе самоокупаемости. Такое разделение управленческих задач положено в основу современного государственного менеджмента.

3. Важной новой тенденцией в развитии административно-государственного управления стало отношение к информации как к стратегическому ресурсу. Информация, требующаяся госструктурам для принятия решений должна быть полной, актуальной и достоверной. Это предполагает особую ответственность за информационное обеспечение государственного управления. Для наиболее полного решения этой проблемы необходимо развитие реформационного процесса в сторону последовательного правового закрепления новой информационной функции административно-государственного управления

4. Реформирование административно-государственного управления в России на рубеже XX-XXI вв. прошло 4 основных этапа:

первый (подготовительный) этап 1991- 1993гг.: институирование системы федеральной государственной службы (Указ Президента РФ «Об утверждении положения о федеральной государственной службе» 1993 г.);

второй этап 1994 - 1999 гг.: организация и регулирование процесса прохождения федеральной государственной службы, установление статуса федеральных государственных служащих. (Федеральный закон «Об основах государственной службы Российской Федерации» 1995г.);

третий этап 2000 - 2002гг.: укрепление вертикали государственной власти и поиски новой концепции реформирования административно-государственного управления;

четвертый этап начался в 2003 г. с принятием Федеральной программы «Реформирование государственной службы Российской Федерации» (2003-2005 гг.). Основной целью Программы является повышение эффективности государственной службы, оптимизация затрат на государственных служащих и развитие ресурсного обеспечения государственной службы.

5. Анализ реформационного процесса позволил выделить две основные тенденции развития административно-государственного управления - корпоративистскую и демократическую. Корпоративистские устремления государственных служащих сохраняются благодаря определенной институализации корпоративизма через возрождение в усложненном виде «табеля о рангах», развитие гарантий и привилегий, связанных со статусом государственного служащего. Преодоление корпоративизма и развитие демократизации административно-государственного управления связано с укреплением правовой базы государственного администрирования, с развитием связей с гражданским обществом и совершенствование форм парламентского контроля за государственным управлением.

6. В качестве основных препятствий на пути реформирования административно-государственного управления в России выступают бюрократизм, засилье номенклатуры, некомпетентность, правовой нигилизм госслужащих, коррупция, подбор персонала по признаку личного доверия руководителя, ориентация не на объективно значимые результаты, а на формальные показатели, служение не закону и делу, а руководителю.

7. Во многом преодоление негативных тенденций связано с укреплением правовой базы административно-государственного управления, а в перспективе - с созданием особой административной юстиции, административных судов. Необходимо также усиление «внутреннего контроля» в системе административно-государственного управления, что предполагает укрепление строгих профессиональных стандартов в поведении госслужащих, демократизацию состава государственной службы, усиление «прозрачности» государственного управления, проведение открытой информационной политики, налаживание службы «паблик рилейшнз», совершенствование процедуры защиты прав и свобод граждан.

8. Новые позитивные тенденции в реформировании административно-государственного управления на современном этапе связаны с ориентацией на укрепление принципа единства государственной службы на федеральном, региональном и местном уровнях, стремлением сформировать новые правила служебного поведения (профессиональной этики) госслужащих, привести в соответствие социальное и правовое положение госслужащих, создать условия для открытости и подконтрольности в деятельности государственного аппарата. Однако сегодня эти тенденции только

намечались, они представляют собой позитивные ориентиры, для достижения которых потребуются серьезные усилия государства и общества.

Героизм и насилие

Дорохова О.А.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Мораль как одна из характеристик человеческих отношений конкретизируется через многие общественные отношения, в частности через отношение к насилию. Отношение к насилию можно назвать критической точкой человеческой моральности, так как именно оно в первую очередь задает морали ее предметность. Само насилие возникает только во взаимоотношениях между людьми; оно не является ни природным фактом, ни выражением свободной воли, а представляет собой соединение того и другого. «Насиловать – значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие». (Л. Толстой). В процессе насилия один индивид навязывает себя, свои цели, нормы другим. Это внешнее воздействие на личность или группу людей, преимущественно физическое, с целью подчинить волю или уничтожить ее. От других форм общественного принуждения насилие отличается тем, что оно доходит до жестокости, сопоставимой с природной жестокостью и даже превосходящей ее, и одновременно получить санкцию в качестве акта справедливости. Насилие является одним из способов разрешения конфликтных ситуаций при расхождении взглядов на такие ценностные понятия, как добро или зло. «Разделение людей на добрых и злых – такова конечная основа идеологии насилия». (А.А. Гусейнов).

Существует много аргументов в пользу насильственных действий: считается, что без них нельзя противостоять агрессивным формам зла, обосновывается тем самым насилие во благо по формуле «цель оправдывает средство». Ключевым в такого рода рассуждениях является следующий вопрос: если существует нравственное санкционирование насилия, то кто может быть его субъектом? кто имеет право на насилие?

Многие философы, социологи считают, что таким правом обладает героическая личность. Считается, что он обладает таким правом в силу следующих причин. 1. Герой – это тот, кто всю свою жизнь решительно и с полной самоотдачей вплоть до самопожертвования стремится к великим целям, справедливости, счастью для всех людей. Цель героической личности, поскольку они являются предельными, требуют также крайних предельных средств. 2. Герой сильно выделяется на фоне толпы своей неординарностью, силой духа. Он дистанцируется от толпы, что сопровождается чувством превосходства над ней. Герой обожествляется и в глазах окружающих и в своих собственных глазах. Сверхчеловеческий статус героя становится аргументом в пользу вседозволенности, включая использование насилия. 3. Героическая личность не способна оценить себя со стороны, не может встать выше себя (Гегель). Герой становится как бы последней инстанцией «истины». Он берет на себя функции пророка и вождя. Он разрушает старый мир, прокладывает путь в новый мир, создавая тем самым новую систему ценностей. Будучи источником ценностей, он не может быть скован, ограничен какими-либо нормами. Это противоречило бы определению героя.

Эти аргументы, в целом, нельзя признать убедительными. Рассмотренные в логическом плане, они представляют собой простую тавтологию: право героя на насилие обосновывается тем, что оно является существенным признаком самого определения героя. В содержательном плане насилие героической личности оправдывается масштабностью, историчностью его деяний. Но это означает, что о таком оправдании в лучшем случае можно говорить задним числом. Следовательно, оно не может получить нравственную санкцию в качестве учреждающего, индивидуально ответственного деяния.

Креативность и свобода как первейшие основания человеческого бытия

Дубцов М.В.

Волгоградский государственный университет

Бенджамин Франклин определял человека как животное, производящее орудия труда (*Homo faber*). Эта сущностная дефиниция человека базируется на том простом факте, что ни одно животное не умеет изготавливать, создавать, то есть *производить* орудия. В связи с этой четко определенной спецификой человека, особого внимания заслуживает точка зрения Х.Арендт, которая предпочитает выделять три основных вида человеческой деятельности: труд (работу), создание (изготовление) и действие (поступки)[1]. Так вот труд, по её мнению, - это вид деятельности, который отвечает биологическому процессу человеческого тела, и подчиняется основному условию, - самой жизни. То, что проявляется в создании, это противоприродное начало зависящего от природы существа. Проще говоря, - это производство, изготовление вещей, которое как деятельность подчинено другому условию, - зависимости человеческого существования от предметов и объектов. Действие же, по мнению Х.Арендт, это единственная деятельность разрываемая без посредничества материи, материалов и вещей, - прямо между людьми.

Правоммерно утверждать, что там, где обнаруживает себя противоприродное начало, там и появляется нечто человеческое, и по Х.Арендт, - это способность к созданию. Не вызывает сомнения, что производство орудий – прерогатива человека, но этот специфически человеческий (противоприродный) вид деятельности у Х. Арендт весьма удачно именуется *созданием*, которые есть не только способность к созданию орудий, (*Homo faber*), но и способность к *созданию*, (*Homo creans*), то есть творческой деятельности вообще. При подобном рассуждении, первое, что становится очевидным, - то, что такая деятельность невозможна без свободы, как её принципиальной предпосылки. Характер же второго следствия зависит от того, какую позицию занимать в отношении существования бога.

Жан-Поль Сартр, (как и все экзистенциалисты) видел принципиальный момент в том, что существование предшествует сущности. В таком случае человек сам устанавливает ценности, а значит, по мнению Сартра: «...он может желать лишь одного, а именно – свободы как основания всех ценностей»[2]. Поскольку человеческая сущность, по его мнению, не есть нечто предданное и неизменное, то он предпочитает говорить о «положении человека», которое одно остается неизменным: «Не изменяется лишь необходимость для него быть в мире, быть там за работой, быть там среди других и быть там смертным»[3]. Для экзистенциалистов вообще, самое главное, что есть неизменная ситуация человека, в которую он «помещен», там есть выбор, (а значит способность к свободе), осуществив который надо действовать (способность к творчеству): «...единственное, что позволяет человеку жить, - это действие»[4]. Даже человеческая мораль у Сартра второстепенна по отношению к более фундаментальному свойству человека, (которое целиком выводимо не из сущности, которая не существует до существования, а из особого положения человека), - способности **творить**: «Между искусством и моралью – то общее, что в обоих случаях мы имеем созидание и изобретение»[5].

Другую точку зрения, отстаивал Спиноза, который утверждал, что Бог, создав природу и окончив акт творения, выделил среди других результатов один, в который заложил более глубокую сущность (именно ту, которой располагал сам, когда творил). Согласно нидерландскому философу, Бог после сотворения им мира не имеет более надобности в

активной деятельности, и существует уже не в себе самом, а в другом. Поэтому цель человеческого создания заключается в том, чтобы выразить "... природу Бога известным и определенным образом"[6]. Эту старую мысль Спинозы развил далее Макс Шелер, который отрицал "предвидение" и план творения мира еще до действительного бытия мира: "... идеи существуют не до вещей, не в них и не после них, но вместе с ними и творятся лишь в акте постоянной реализации мира (creatio continua) в вечном духе"[7]. То есть, фактически, свободное творчество человека Шелер наделяет божественными атрибутами.

Как мы видим, и в эволюционном пантеизме Шелера и в атеистическом экзистенциализме Сартра нет большой разницы между *Homo faber* и *Homo creans*, зато, именно так понимаемая способность "производить", то есть *свободно создавать, творить*, указывает не только на деятельную специфику человека, но и на его духовность, - качество, не соотносимое с миром природы и никак не выводимое из него.

1. Арндт Х. *Vita actvia*, или О деятельной жизни. СПб., 2000, с.14
2. Сартр Ж.-П. Тошнота: Избр., произведения. М., 1994, с.454
3. Там же. с.451
4. Там же. с.449
5. Там же. с.453
6. Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М., 1957, Т1, с.365
7. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, с. 161

Взаимодействие эстетических и онтологических характеристик современных социальных коммуникативных практик

Евдокимчик Ю.И.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

В настоящем исследовании предлагается в совершенно новом ракурсе осмыслить онтологические основания коммуникации вообще и доминантных в ситуации современной культуры социальных коммуникативных практик (СМИ, кинематограф, современное искусство, экономические отношения). В этой ситуации – «ситуации постмодерна» - все возможные продукты материального и духовного производства (вещи) рассматриваются как проводники властных отношений, орудия принуждения, исполнители желаний и сами желания[1]. К этому определению вещи как опредмеченному желанию человека[2] можно прийти с совершенной логической ясностью, отрицая относительно неважные или ложные значения данной категории (вещь как вещь-в-себе, как представление, как единичное или часть, как вещество, как опредмеченная идея).

Отсюда предлагается вывести новую типологию вещей, основанную на типологии связывающих человека с вещами желаний (и шире – отношений). Но желания всегда прямо или косвенно связаны с их удовлетворением (не непосредственным, но вписанным в особую систему значений и смыслов – тема эстетического), хотя бы с потенциальной его возможностью или с обещанием осуществления. В подобном же контексте рассматривается взаимодействие онтологического и эстетического и понятие «открытого произведения» [3], которые выступают здесь основанием для объяснения сути ССКП. Модель открытого произведения говорит нам о характере того акта производства, который направлен на создание предмета с учетом будущего акта его потребления (не понимания, а именно потребления). Таким образом, только в открытом произведении разрешается возможность перевода нового видения мира не только на язык содержания, но и на язык коммуникативных структур.

Особенное внимание уделяется также анализу эстетики комментирования и роли комментатора в ССКП (ср. понятие интерпретации для открытого произведения). Ведь в логике данного подхода онтология каждой из перечисленных коммуникативных практик определяется, в первую очередь, общим для всех людей полем желаний и задаваемых вопросов, которые требуют удовлетворения, ответа, а в современных условиях постмодернистской (или даже постпостмодернистской) парадигмы – хотя бы или только комментария. Здесь-то и вступают в действие эстетические характеристики коммуникации, которые превращают «человека общающегося» в: а) коллективного или единоличного автора текстов, б) стремящегося к обретению иллюзии зрителя [4] и в) художественного комментатора [5] – одновременно.

Особенности этого процесса во многом связаны с изменением самой «культуры потребления» в постмодернизме. Новое отношение к потреблению определяется поиском социально-культурной идентичности. Потреблять – значит построить новое эмоциональное отношение между человеком и вещью, вернее, между человеком и желанием вещи, а значит – между человеком и человеком. Всё как в дискурсе современной рекламы или кино, направленном на овладение их героями идеалом Вещи. Дизайн = коммуникация = знак. Возрастают и символические составляющие в ценности вещи. Культурный знак товара (бренд) делает его незаменимым. Все «создатели» что-то нам хотят сказать своим «произведением». Но для того, чтобы понять послание, надо знать его язык. Или ещё проще и предпочтительнее – обладать комментарием.

Потребность в текстовой одежде, "нужда в комментарии", возникла в качестве реакции на непонимание, вызываемое искусством модернизма у широкой публики. Комментарий должен был компенсировать дефицит легитимности, который с тех пор тяжким бременем лежит на современном искусстве и шире – на современной коммуникации. Нужда в комментарии – вот след эстетического в онтологии, ведь желание не должно быть понятным, оно должно быть явленным и принципиально удовлетворяемым.

«Все вещи стремятся сегодня проявить себя. Технические, медиатические объекты, артефакты всех разновидностей хотят быть знаками, хотят быть увиденными. Прочитанными, зарегистрированными, сфотографированными»[4]. И можно продолжить этот ряд – хотят быть эстетически прокомментированными и желаемыми. Хотят стать залогом существования коммуникации и возможности ее исследования.

1. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999, с. 166-202.
2. Кожев А. «Введение в чтение Гегеля» // Новое литературное обозрение, 1995, № 13, с. 61.
3. Эко У. Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике. СПб., 2004, с. 8-15, 23, 172.
4. Бодрийяр Ж. «Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий» // Интернет-публикация (<http://elem2000.virtualave.net/9bodrial.htm>).
5. Гройс Б. «О современном положении художественного комментатора» // Художественный журнал, 2002, № 41.

Ерошенко Л.О.

Ростовский государственный университет

Расширившееся предметное поле неклассической эпистемологии включает в себя изучение реифицированных форм, являющееся результатом реализации креативной установки человечества. По П. Бергеру и Т. Лукману [1], реификация — это восприятие произведенных человеком феноменов в качестве вещей, т.е. объективированных сущностей, принадлежащих как бы «природному миру» с его законами, независимыми от человека. Созданный человеком и затем объективированный им же духовный, социальный мир перестает восприниматься как «человеческое предприятие», наделяется «чуждой фактичностью» и объективно-предписывающими функциями. Теоретические системы различных видов сложности также могут рассматриваться как реификации — и это утверждение в полной мере справедливо по отношению к традиционной эпистемологии, которая с ее идеями и метафорой отражения, а также субъектно-объектными отношениями давно онтологизирована в европейской философии и культуре. [2] Частичный гносеологический субъект, представленный в субъект-объектных отношениях — результат реификации собственно антропологических значений на реальность, осуществляемую в процессе конструирования мира.

Следует отметить ситуацию, когда без использования термина работал смысловой потенциал этого концепта. Так в русской философии "объективация" Н. Бердяева представляет собой один из элементов моментов процесса реификации. "Сознание объективирует мир, оно первоначально активно в этой объективации, а потом пассивно в своей зависимости от объективного мира", — считает Бердяев. [4] О реификации писал и Л. Фейербах, не употребляя этого термина, утверждая, что Бог — это отчужденная сущность человека. При реификации происходит отчуждение какой-либо из идей, свойств, сторон и т.п., которым впоследствии придается статус онтологической реальности. И если у Л. Фейербаха отчуждение от человека его собственной природы проецируется в сферу трансцендентного (вера в Бога), то К. Маркс расправил это явление на капиталистическую экономику и увидел в ней отчуждение человеческой природы рабочего, его трудовой активности, превращение ее в вещный мир экономики. На почве этого отчуждения образуются иллюзии сознания. И Л. Фейербах и К. Маркс хотели вернуть человеку полноту его отчужденной природы. К возвращению человеку его целостности как "воляще-чувствующему-представляющему существу" стремился и В. Дильтей. Его тоже не удовлетворяла чрезмерно абстрактная субъект-объектная модель, существующая в классической эпистемологии, и сама категория субъекта, из которой исключен сам человек. В. Дильтей критиковал сконструированный Локком, Юмом и Кантом субъект, в жилах которого течет "разжиженный сок разума как голый мыслительной деятельности". Он считал, что "познание не является первичным способом конструирования реальности, осмысленной в актах жизнеосуществления" т.к. логическая последовательность умозаключений всегда вторична по отношению к "целостному человеку", и вернуть в науки о духе и в теорию познания целостного человека можно только через обращение к жизни, данной во внутреннем опыте как нечто целостное. [4] Э. Кассирер, тоже ищет путь примирения человеческой индивидуальности и теоретических конструкций, отмечая при этом, что каждый человек, *animal symbolicum*, обнаруживает возможность высвобождения из рамок органического мира и творения многообразных миров культуры. Он подчеркивал, что вся культура выражается в творении определенных символических форм, определенных идеальных образных миров и цель философии "в том, чтобы понять и осознать их в их фундаментальном формообразующем принципе...из самого творческого процесса, как бы различны и несхожи ни были созданные в нем формы, можно все-таки извлечь определенно общие и типичные характеристики самого процесса *формообразования*". [5] В основе процесса формообразования лежит априорная креативная установка, в результате реификации образов которой, происходит объективация символических форм. Реификация символических форм является механизмом придания онтологического статуса отчужденным и объективированным идеальным формам, идеальному. Идеальное в этом случае может представлять не только процесс отчуждения человеком собственных идеальных образов и наделение их действительным собственным бытием (архитектура, картины, книги и т.д.), но и реификацию теоретических конструкций (в случае неклассической эпистемологии — субъект-объектная оппозиция), т.е. придание им статуса онтологически укорененной реальности. Т.е. реификация представляет собой тот механизм, который идеально, как отождествимое с субъективной реальностью превращает в объективированную мыслительную форму. Результатом является то, что названо Поппером "третьим миром". Однако реификация П. Бергера и Т. Лукмана скорее предполагает объективацию символических форм "второго мира", его уровней и фрагментов, результатом которой и будет "третий мир" Поппера К.

Таким образом, может быть выявлен механизм онтологизации символических форм. Антропологическая потребность, в удвоении мира базируясь на априорной креативной установке производит идеальные формы, которые, отчуждаясь, объективируются и реифицируются онтологически укореняя символические формы.

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. с.146-148.
2. Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. М., 2002. с. 44.
3. Бердяев Н. Дух и реальность. М., с. 271.
4. Дильтей В. Введение в науки о духе. // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. М., 1987. с. 111-118.
5. Кассирер Э. Философия символических форм: введение и постановка проблемы // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. с.209-210.

Жданова Т.В.

Белгородский государственный университет

Существует множество логических форм мыслительной деятельности, таких как операция образования понятий, операция обобщения и ограничения понятий, операция деления и классификации понятий, операция эквивалентного преобразования суждений и т.д. Важнейшей среди них обычно считают умозаключение, и утвердилось мнение, что умозаключения дают возможность выявить то, что недоступно непосредственно нашим органам чувств. Однако, роль умозаключений в процессе познания, на наш взгляд, не самодостаточна. Сами по себе они не дают нового знания, поскольку не решают никаких задач, а служат лишь инструментом для более фундаментального и сложного мыслеобразования, каким является рассуждение. В логической литературе термин «рассуждение» употребляется как синоним терминов «умозаключение» или «вывод», а в словарях и энциклопедиях вообще отсутствуют статьи под названием «рассуждение». Исключения составляют работы представителей польской школы логики (Я. Лукасевича, Т. Чезовского, К. Айдукевича), в которых категория рассуждения получила самостоятельное логическое

«гражданство». В нашей стране до появления работ в области искусственного интеллекта тематика рассуждений пребывала в статусе terra incognita. Под рассуждением мы понимаем целенаправленную и осознанную мыслительную деятельность, состоящую в решении задачи или поиске ответа на вопрос посредством одного или нескольких умозаключений, посылки либо заключение которого выделяются субъектом рассуждения из имеющихся знаний о предмете рассуждения или конструируются им с учетом определенных условий.

Всякое рассуждение имеет цель. Научные рассуждения направлены, как правило, на объяснение каких-либо явлений и процессов, на обоснование определенных положений вещей, на предсказание поведения какого-либо объекта или прогнозирование результата некоторого процесса. В соответствии и названными целями можно выделить специальные виды рассуждений: объясняющее рассуждение, обосновывающее и прогностическое.

Различие целей каждого из данных видов рассуждений обуславливает различные виды деятельности подбора посылок, типов эпистемологических оценок этих посылок, а также определяет характер умозаключений, входящих в состав рассуждения.

Трактовка объяснения, обоснования и прогнозирования как отдельных видов научных рассуждений позволяет провести четкую границу между названными процессами и исключает возможность их редуцирования друг к другу. Учет структуры и функций данных познавательных процессов является, на наш взгляд, одним из критериев оценки преобладания того или иного вида рассуждения в специализированных областях знаний. Создание основ междисциплинарной теории рассуждений и методологии их полипарадигмального анализа будет способствовать повышению эффективности исследования научного мышления и способов научного познания.

Всеобщее и единичное «Я» в философии Гегеля

Журавлева Ю. В.

Пермский государственный университет

В философии Гегеля можно выделить два субъекта, два рефлексиирующих «Я»: один всеобщий – идея, дух, другой единичный – человек, индивид. Наиболее общие определения «Я», которые дает Гегель, – это «субъект мышления», «мыслящее существо», «ближайший пример для-себя-бытия» и проч.

В основе мира, по Гегелю, лежит духовное начало или идея. Вся действительность порождена абсолютной идеей. Идея (а, следовательно, и весь мир) развивается по логическим законам или законам мышления, поэтому философию Гегеля часто называют *панлогизмом*. Процесс развития прослеживается не в материальном мире («не от вещи к вещи»), а в идеальном («от понятия к понятию»), понятие составляет сущность вещи – отсюда один из основных принципов философии Гегеля тождество мышления и бытия.

Субстанция у Гегеля представляет собой и субъект, и объект одновременно. «...Субстанция сама по себе есть субъект, всякое содержание есть его собственная рефлексия в себя» [1]. Действительным объектом для субъекта-субстанции может выступать лишь она сама. Для этого идея отчуждает от себя иное, опредмечивает себя. Для Гегеля объект – лишь отчужденный субъект. Отчуждение сопровождает каждую триаду в развитии идеи. Можно провести параллель между гегелевскими триадами, процессом отчуждения и актом рефлексии «Я». Сначала тезис – простое обнаружение собственной мыслительной активности, фактов сознания, затем антитезис, сопровождающийся отчуждением – выделение себя в качестве объекта, отрицание непосредственности собственного «Я», а потом и синтез – через процедуру снятия противоположностей переход к более высокой ступени развития, а в индивидуальном опыте – получение нового знания о себе путем познания себя как объекта. В конце своего пути гегелевская идея приходит к знанию о себе через преодоление своей «противоположности» – природы. Предметность снимается, остается лишь абсолютное знание абсолютной идеи самой себя. Таким образом мы можем заключить, что абсолютная идея это и есть абсолютное «Я», всеобщий субъект мышления.

Однако встает вопрос: если идея есть субъект и прежде всего субъект, то не субъективна ли она? Гарантом «не-субъективности», объективного характера системы Гегеля служит всеобщность и необходимость логических законов, по которым развивается его идея. Абсолютное «Я» не содержит в себе никаких признаков личности, это лишь чистое мышление, чистая логика.

Но индивидуальное «Я» с необходимостью оказывается субъективным. Хотя в ходе развития идеи и субъективность должна быть преодолена. На ступени самосознания («Феноменология духа», третья часть «Философии духа») субъективность уступает место объективности посредством уничтожения предметности как мнимости, видимости. Если в сознании пропасть между «Я» и многообразием мира велика, то на ступени самосознания в акте рефлексии сфера «Я» расширяется до всего реального. Этот процесс осуществляется в трех ступенях развития самосознания: вожделении, признающем самосознании, всеобщем самосознании.

На ступени самосознания снимается и единичность субъекта в результате борьбы за признание между господином и рабом. Это важный шаг в развитии всеобщего субъекта, поскольку хотя «Я» и является абсолютным моментом духа, единичность «Я» ограничивает его абсолютность и всеобщность: «считать «я» в его изолированном существовании самым возвышенным – значит считать возвышенным отрицательную пустоту, которая не есть дух. «Я», правда, составляет абсолютный момент духа, но составляет его в той мере, в какой «я» не изолирует себя» [2].

В философии Гегеля открывается *сложная диалектика между единичным и всеобщим «Я»*. С одной стороны, единичное «Я» выводится из мирового процесса («Энциклопедия философских наук»), человек порождает себя («Феноменология духа»). С другой же стороны, «индивид есть несовершенный дух», человек поглощается всеобщим «Я», он лишь повторяет путь, проложенный всеобщим субъектом, усваивает плоды его развития: «отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути уже разработанного и выровненного» [3].

1. Г. В. Ф. Гегель «Феноменология духа», СПб., 1994, стр. 29

2. Г. В. Ф. Гегель «Энциклопедия философских наук», ч. 2, М. 1977 г., стр. 144

3. Г. В. Ф. Гегель «Феноменология духа», СПб., 1994, стр. 15

УДК 130.2

Журнал «Аполлон» и проблема «переходности» культуры в концепции С.К.Маковского

Забелина Е.Н.

Гродненский государственный университет им. Я.Купалы

Журнал «Аполлон», осуществляя культурологическую рефлексию эпохи, запечатлел один из важнейших этапов в мировой истории, отразил особенности культуры и философской мысли предреволюционного периода в России, модификации самосознания культуры на протяжении 1909 – 1917 годов.

Проблема «переходности», «рубежности» культуры, очевидцем и действующим лицом которой являлся петербургский «Аполлон» стояла наиболее остро, в связи с чем, как нам представляется, она стала одной из системообразующих в эстетической концепции главного редактора журнала – Сергея Маковского. Однако специальному анализу данная проблема ранее не подвергалась, несмотря на обострившийся интерес современных исследователей к вопросам «переходности» культуры с одной стороны и активизирующемуся вниманию специалистов различных областей гуманитарного знания к исследованию творчества представителей «Серебряного века» – с другой.

Русская культура в силу исторических и географических обстоятельств находится на пересечении традиций Запада и Востока; она впитывает, синтезирует и перерабатывает зачастую противоположные идеи. «Серебряный век» – это еще один рубеж, на сей раз временной. Уходит в прошлое старая патриархальная Россия, складывается новая индустриальная. Культурологическая концепция журнала «Аполлон» иллюстрирует великий рубеж, своеобразный прыжок из критически осмысленного прошлого в неведомое будущее, олицетворяет собой попытку приспособления модернизма к устоявшимся традициям, формирование культурной связи старого и нового.

С. Маковскому удалось очень метко охарактеризовать обстановку, сложившуюся в культуре и изобразительном искусстве того времени: всеобщее «мучительное шатание», предчувствие хаоса, отсутствие авторитетов, «невероятная путаница» эстетических критериев, обострившиеся внутренние противоречия искусства. Так, в изобразительном искусстве заканчивается этап, связанный с деятельностью передвижников, наступает новая «варварская» культура. Постепенно вместе с омертвевшими способами изображения, культивируемыми Академией, вслед за критическим реализмом и бытописанием уходит и мирискусническая ретроспективистская манера. «Аполлон» указывает на утрату прежнего «огня», «запала» мирискусниками как движением. В то же время зародилась новая проблема, связанная с деятельностью «лже-новаторов», слепо воспринимающих художественные достижения западной культуры и искусственно внедряющих их в русскую почву. «Нужно учиться у Запада, а не чураться его. Учиться не значит подражать», – писал редактор «Аполлона».

Прогностическое ощущение приближающегося хаоса и недостижимость гармонии объединяет мировосприятие Маковского с другими аполлоновцами. Однако здесь обнаруживается парадокс. Во-первых, с будущим связываются надежды на Возрождение русской культуры, во-вторых, будущее ассоциируется с мрачным Тартаром, способным поглотить художественные достижения и духовные ценности предшествующих эпох. Так обостряется проблема перехода: от известного, традиционалистского рефлексированного «Аполлоном» настоящего культуры в вариативное будущее. Сгладить этот переход, выбрать единственно правильное направление, стать поводом в постоянно меняющемся мире пытается журнал «Аполлон», предлагая «широкий путь аполлонизма».

Основываясь на традициях русской культуры, принимая во внимание западноевропейские и восточные достижения, «Аполлон» пропагандирует вневременные, непреходящие ценности, стремление к «закономерному мастерству», «стилю», «прекрасной форме», «животворящей мечте». Отказ от традиций предшествующих эпох, следование лозунгам, предвещающим приход машинной цивилизации и новой «варварской» культуры, по мнению аполлоновцев, закономерно приведет к краху.

Таким образом, «верховный жрец Аполлона» – С.Маковский, осмысливая современное состояние культуры, констатировал ее «переходность» и призывал к максимальной бдительности при выборе дальнейшего пути развития русской культуры. Пророческие идеи сотрудников «Аполлона» нашли подтверждение в реалиях российской истории.

Виртуализация реальности

Зверев Н.В.

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого

Современный человек находится под постоянным давлением, так называемой «Фабрики грёз». Все мы ежедневно поглощаем огромное количество телесериалов, песен, книг, фильмов и мультфильмов, а также компьютерных игр. Что в них опасного? Опасно в них то, что кроме весьма сомнительного «отдыха» и «расслабления» они несут огромное количество эвристик, которые по причине своей простоты и однозначности без труда поглощаются человеком и принимаются им за неоспоримые истины.

Под термином эвристика я буду понимать простое и часто лишь весьма приблизительное правило или стратегию для решения той или иной проблемы.

Эвристики не требуют долгих размышлений – достаточно выбрать подходящее правило (оно может оказаться неверным для данного случая) и напрямую применить его к рассматриваемой проблеме» [1]. Например: «Если некий продукт питания продаётся в сети специальных магазинов «Здоровая пища», это значит, что он полезен для вас».

Данный пример является относительно безобидным и на первый взгляд, ни чуть не пугающим, но куда более опасно, когда фильмы типа «Американский пирог» и «Секс в большом городе» используются как учебники для жизни и отношений с представителями противоположного пола; «Бригада» и «Бумер» как учебники по достижению финансового и социального успеха, а цели в жизни выбираются людьми на основе многочисленных мыльных опер.

Эвристики, предлагаемые подобной продукцией, очень просты, однозначны и, следовательно, «заведомо обречены на успех». Ребёнок (а порой совсем уже и не ребёнок), находящийся на этапе социализации, обращается к ним в сложных ситуациях, так как подсознательно верит, что если подобное поведение привело к успеху киногероя, то поможет и ему.

Но это может быть ещё и полбеда. Сам мир становится ирреальным и появление фильмов типа «Матрица», «Город тьмы», «Тринадцатый этаж» - лишнее тому подтверждение. Они есть лишь поверхностное выражение того скрытого психоза, что подчинил себе умы миллионов людей. Если Ф.Арьес заявлял о том, что смерть в современной культуре является более реальной, чем жизнь [2], то сейчас можно заявить о том, что жизнь в принципе перестаёт быть реальной. Искусство утрачивает свою отчужденность и само становится реальностью, вытесняя настоящую реальность.

Маркузе пишет, что «в настоящее время этот существенный зазор между искусствами и повседневной рутинной, поддерживаемый художественным отчуждением, все более смыкается под натиском развивающегося технологического общества» [3].

По его мнению, искусство, потеряв свою отдалённость, потеряло и свою обличающую силу. Он без сомнения прав, но искусство вообще исчезло, превратившись из ирреального сверхбытия в жизнь, заняв её место.

Хоркхаймер и Адорно, критикуя институт культурииндустрии, отмечают, что «весь мир становится пропущенным через фильтр культурииндустрии. 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 производственного процесса. Чем более плотным и сплошным оказывается осуществляемое его техниками удвоение эмпирической предметности, чем легче удаётся утвердиться иллюзии, что внешний мир является всего лишь непосредственным продолжением того, с которым сводят знакомства в кинотеатре» [4].

Жизнь воспринимается людьми как фильм или видеоигра, а, следовательно, нечего о ней и переживать, ведь мы приучены к «хэппи эндю». Возможно, именно этим можно отчасти объяснить ту глобальную безответственность, которая господствует среди людей всех страт, уровней жизни и эшелонов власти.

Мира не осталось, он исчез, исчезли люди, животные, леса, поля – осталось лишь огромная доска для игры в Монополию с разложенными на неё карточками и фишками. Парадокс лишь в том, что начинают исчезать и сами играющие.

1. Аронсон Э. Общественное животное. Введение в социальную психологию – М.: Аспект Пресс, 1998, с.151-152.
2. См.: Арьес Ф. Человек перед лицом смерти – М.: «Прогресс» - «Прогресс - Академия», 1992, с. 463.
3. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003, с. 326-327.
4. Хоркхаймер М., Адорно Т.В. Диалектика просвещения. Философские фрагменты – М.- СПб.: Медиум, Ювента, 1997, с.157.

Разработка стратегии административной реформы в современной России

Зиноватный П.С.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Проводимую сегодня в России административную реформу необходимо рассмотреть с точки зрения *стратегического выбора* – долгосрочных целей реформы, касающихся будущей модели взаимоотношений общества и государства – самих основ бытия российской государственности. В данном случае административная реформа понимается в широком смысле: 1) сокращение функций и изменение структуры федеральной исполнительной власти, 2) перераспределение полномочий между федерацией и субъектами, 3) реформа института государственной службы. Методологическое условие анализа стратегии реформы: институциональный подход должен быть дополнен социокультурным (ценностным), т.е. необходимо выявить ценностные, мировоззренческие установки нынешних российских реформаторов (скрытый подтекст реформы) и сопоставить его с отечественной политико-культурной традицией.

Авторы административной реформы – ее цель обозначена президентом РФ предельно четко: «радикальное сокращение функций госорганов» - испытывают на себе давление двух культурных традиций: западной и отечественной. Очевидно, что в последнее десятилетие культурные импульсы, идущие от западной традиции, оказывали на правящих реформаторов России наибольшее влияние.

Сегодня Запад в разных формах переживает своеобразный ренессанс либерального «государства-минимум». Этот процесс обоснован и экономически, и философски (мировоззренчески): с одной стороны, доказаны решающие преимущества рыночной экономики перед государственным планированием, с другой, произошел отказ от ценностей европейского модерна (от «модерна» к «постмодерну») – от веры в возможности человеческого разума, от веры в возможность построения при помощи человеческого разума справедливого, благоденствующего, «рационально управляемого» общества. Кроме того, современные западные теоретики обосновывают мысль о низкой эффективности «социального государства». Именно эти политико-культурные доминанты современного Запада заимствована правящими реформаторами России.

Однако российский исторический опыт государственного строительства учит: ослабление государства («сокращение выполняемых им функций») отнюдь не ведет автоматически к всплеску экономической активности, созидательного социального творчества. Чаще всего это ведет к социальному хаосу, к господству «сильных» и наглых над «слабыми», проявлениям всякого рода сепаратизмов. Эта дилемма «социальный порядок или социальный хаос» у нас особенно актуальна. Поэтому главный вопрос стратегического анализа административной реформы стоит так: не ведет ли сокращение функций госаппарата, механизмов госконтроля к *ликвидации или выхолащиванию принципа «социального государства»*? Не грозит ли это потерей *управляемости* обществом и *разрушением единства страны*? И еще. В реформе института госслужбы, призванной повысить эффективность работы госаппарата, возобладали формально-институциональное начало – убеждение, что новые законы и структуры заставят чиновника работать лучше, не брать взятки и т.п. Отечественная история также учит, что пафос институциональных реформ проходит очень быстро и все стает на прежние места (советское чиновничество мало чем отличалось от царского). Вот почему без изменения системы ценностей, мировоззрения госслужащих административная реформа не решит главных проблем государственного управления в современной России. Утверждение в умах чиновников принципов «этики служения» общественному благу, а не «этики личного обогащения», - вот необходимая составляющая культурной политики государства, без которой долгосрочного, стратегического эффекта от нынешней административной реформы не добиться.

1. Бауман З. «Спор о постмодернизме» // Социологический журнал, 1994, № 4.
2. Крозье М. «Основные тенденции современных обществ» // Социально-политический журнал. 1992. № 6-7.
3. Друкер П. Новые реальности: В правительстве и политике, в экономике и бизнесе, в обществе и мировоззрении. М., 1994.
4. Дарендорф Р. «От социального государства к цивилизованному сообществу» // Политические исследования. 1993. № 5.
5. Инглхарт Р. «Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества» // Полис. 1997. № 4.
6. Солоневич И.Л. Народная монархия. М., 2003.
7. Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М., 1999.

Ушу: проблема философских оснований

Казючиц М.Ф.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Военно-прикладные искусства Китая традиционно обозначаются как *ушу* (военные искусства), *цюаньшу* (кулачные искусства), также *гунфу* (внутреннее делание). Они представляют собой комплексное явление и вписаны в матрицу китайской культуры сложным и противоречивым образом.

Западное мировоззрение обращается к данному феномену чрезвычайно поздно. Более того, к тому моменту, когда ушу становятся объектом научного внимания, в западной массовой культуре и общественном сознании они обретают поверхностный образ. Зачастую современная наука, под влиянием укореившейся традиции, уделяет изучению военно-прикладных искусств недостаточное внимание.

На сегодняшний день китаистика располагает определенным стереотипом исторического происхождения и развития ушу. Монастырь «Шаолиньсы», «бородатый варвар» Дамо etc. В даосском прежде монастыре эмигрант из Индии, распространяя по стране буддизм, основывает школу боевых искусств. Это, «шаолиньское», направление традиционно именуется «внешней школой» (вэй цзя). Направления «внутренней школы» (нэй цзя) в своем генезисе в любом случае связаны и зависимы от «внешних». «Внутренние школы» — это, главным образом, направления *Тайцзицюань*, *Багуачжан* и *Синьцзюань*. Приближительное время возникновения — 17-19 вв.

Доступные исторические данные говорят о совершенно случайном возникновении «внутренних школ». Последняя из трех основана боевым генералом на основе некоторых военных техник. Первая возникает в китайской провинции как «низкое» занятие уличных бойцов и т. д. Независимо от проблемы «внешнего» и «внутреннего», ситуация остается прежней: доступная науке традиция военно-прикладных искусств является импортированной в Китай, по крайней мере вместе с чань-буддизмом.

Нет необходимости обвинять в некорректности сведения источников о столь позднем происхождении «нэй цзя», стремясь доказать, например, многовековое скрытое их существование в качестве особой «субкультуры», которая проявилась только в 17 веке. Для этого нет фактических данных, и только.

Однако очевидно, что происхождение цюаньшу через Дамо и пр., оказывается наиболее противоречивым моментом. Ситуация значительно осложняется, если принять во внимание древние даосские источники, например «Чжуанцзы», в которых очевидно содержатся сведения о развитой психотехнической традиции.

Необходимо добавить, что военно-прикладные искусства напрямую связаны с обширным комплексом традиционных психотехнических практик: так называемая «даосская йога», *цигун*, акупунктура и пр. Это часть единой традиции, которую чрезвычайно сложно подвергать дихотомии.

«Нэй цзя» являются чрезвычайно интересными именно благодаря не столь отдаленному во времени происхождению. Непосредственные носители традиции, идущей от Шаолиньсы (или более древней), в любом случае тесно связанные с ней, в 17-19 вв. создают некое «новое», выделенное направление — «внутреннее». В употреблении мастеров «нэй цзя» имеется собственное устное, а позже письменно зафиксированное учение.

Хотелось бы обратить внимание, что сравнительный философский анализ текстов древнего даосизма и трактатов учителей «нэй цзя» оказывается чрезвычайно интересной задачей. Что было отобрано китайскими учителями из древнего наследия? Как и какие именно категории древнедаосских памятников были отобраны потомками? Какие трансформации претерпело учение даосизма в рамках «внутренних школ»? Перед нами вопросы, требующие научного рассмотрения.

Важным оказывается то, что традиционно классические даосские трактаты, наподобие «Даодэзин», «Чжуанцзы», «Лецзы» и др., в европейской традиции рассматриваются как плоды интеллектуальной рефлексии, что автоматически квалифицируется как явление тождественное европейской философии. Однако непосредственные представители китайской культуры — к примеру, адепты «внутренних школ» — рассматривают традиционные категории даосизма не как абстрактные понятия, а как элементы чрезвычайно практически ориентированного алгоритма. Абстрактные категории даосских памятников используются для непосредственных трансформаций человеческого тела и сознания. Для носителей китайской культуры учение древнего даосизма, по-видимому, является описанием конкретных и определенных преобразований психосоматических структур человека.

Это совершенно не исключает того, что в корпусе древнедаосской литературы существовала интеллектуальная деятельность и любовь к мудрости. Присутствие данных аспектов бесспорно. Но для достижения объективной научной истины важно установить, насколько это возможно, сущность явления в целом. В XXI веке абсурдно игнорировать то обстоятельство, что непосредственные носители культуры интересуются в древнем даосизме отнюдь не философским и рефлексивным аспектами. Поэтому вполне оправдан вопрос, что в действительности представляют собой *ушу*? И соответственно, что такое даосская «философия»?

УДК 329

Языковое конструирование политических режимов

Кильдюшева В.О.

Удмуртский государственный университет

Политический язык представляет собой особую знаковую систему, предназначенную именно для политической коммуникации [1]. Следовательно, язык политики формируется в зависимости от идей, которые он должен выражать. Политические идеологии, имеющие своей целью воздействие на массовое сознание, используют те или иные языковые средства. В свою очередь эти языковые средства разнятся по отношению друг к другу. Каждая идеологическая доктрина применяет только те элементы языка, которые отвечают ее задачам. Иначе, проблема политической коммуникации состоит в языке. Таким образом, мы можем провести классификацию политических режимов на основе их языковых конструкций. Так прогрессивные и консервативные идеологии представляются наиболее интересными для проведения сравнительного анализа политического языка.

Действительно, прогрессивные идеологии, а именно национал-социализм (в данном случае — Германии) и коммунизм (СССР), призывавшие к борьбе за светлое будущее, производили посредством государственного аппарата насильственное изменение структуры языка. В свое время как в Германии, так и в Советском Союзе появилось огромное количество неологизмов, то есть слов доселе не присутствовавших в языке. В СССР неологизация языкового пространства проявилась в возникновении невероятных сокращений от комбедов до главкомов. Также в пику времени и идеи возникали такие невероятные языковые комбинации как “экспроприация экспроприаторов”, в наш языковой обиход и сознание прочно вошли такие понятия как коллективизация, индустриализация, марксизм, ленинизм и т.д. Подобная же ситуация наблюдалась и в гитлеровской Германии, где специалисты по семантическому анализу отмечают разрыв слов (красивых, высокопарных) с действительным положением вещей. В частности тщательно изучил и изложил это явление Виктор Клемперер. Он отмечал, что язык нацизма такое понятие, как “героический” и соответствующий набор слов использовал применительно только к воинской доблести, к смерти в боевой схватке, ограничивая его этой областью [3]. Это лишь один из миллиона примеров искажения языка, смещения семантической структуры слов.

В отношении идеологий консервативной направленности, то необходимо отметить, что они, прежде всего направлены на настоящее. Иными словами, основной их целью является поддержание стабильности, равновесия. Для достижения своих целей консерваторы также создают новый узус, пуская в обращение термины типа “народный капитализм”, “великое общество”, “индустриальное общество”, “постиндустриальное общество” и многие другие [2]. Особенно часто играют со словом демократия, находя третьи смыслы этого, в общем, достаточно однозначного понятия (демократия — растение (ствол, ростки); демократия — болезнь (зараза, рассадники заразы)). Несомненно, что в определенные моменты происходит возвращение к забытым языковым постулатам, реанимация старых понятий: самодержавие, православие, народность. Безусловно, что сильнейшее воздействие как прогрессивные, так и консервативные идеологии оказывают с помощью отдельных словечек, оборотов речи, конструкций предложений, которые вдалбливаются в толпу миллионными повторениями и которые поглащаются ею механически и

бессознательно. Все это превращает язык политики в инструмент, который в умелых руках может стать страшным оружием [4]. Несомненно, язык не только творит и мыслит за человека, он управляет также его чувствами, он руководит всей его душевной субстанцией, и тем сильнее, чем покорнее и бессознательнее человек ему отдается.

В целом, политический язык является искусственным формированием. Он создается на нужды политиков, в целях, которые преследуются на определенном этапе истории. Поэтому политический язык явление также и временное. Однако с течением времени всегда существует вероятность воскрешения тех или иных речевых моделей.

1. Баранов А.Н. Казакевич Е.Г. Парламентские дебаты: традиции и новации. – М.: Знание, 1991. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Сер. “Наука убеждать: риторика”; № 10).

2. Ермоленко Д.В. Пропаганда и семантика // Проблемы социальной психологии и пропаганды. – М.: Политиздат, 1971. – С. 43-58

3. Клемперер В. ЛТЯ. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – 384 с.

4. Маркузе Г. Одномерный человек. – М.: REFL-book, 1994. – 340 с.

Анализ мифа о смерти Идзанами в мифологических сводах «Кодзики», «Нихонсёки» и норито

Колкунова К.А.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Космогонические мифы синтоизма содержатся в мифологических сводах «Кодзики» (712 г.) и «Нихонсёки» (720 г.), а также в молитвословиях *норито*. В их число входит и миф о смерти Идзанами, который является мифом об установлении отношений между подземным и наземным царствами. В нем сохраняются и пережитки родоплеменного строя; так, подземное царство сохраняет облик усыпальницы – *могари*, хотя и утратившей конкретные черты.

Формирование японской государственности отразилось на мифе в виде, в частности, прообраза посмертного суда над душами (собрания богов, обсуждающего загробное будущее Идзанами). Таким образом, задается иерархия обитателей подземного царства, персонализирующих эпидемии, уродства, войны и другие бедствия.

В этом же мифе впервые упоминаются люди, и обустроивается их существование посредством взаимной клятвы Идзанами и Идзанаги («Я поросль людскую в твоей стране по тысяче в день душить стану» - «Я по тысяче пятьсот домиков для рожениц возводить стану», [1], с. 75)

В мифе также нашли отражение табу и запреты, связанные со смертью, а именно, табу на принятие пищи (так как смерть оскверняет очаги во всем селении) и запрет смотреть на умерших, который сменил обычай проверять, не ожил ли еще не похороненный покойник.

Эти обычаи напрямую связаны с поведением Идзанаги в подземном царстве; каждый его поступок находит отражение в обычаях японцев и других народов Дальнего Востока. Так, чтобы спастись от подземного войска, Идзанаги бросает различные предметы через плечо, тем самым создавая препятствия (подобные сюжеты исследователи называют «магическое бегство»)

Таким образом, Идзанаги создает границы между мирами. Кроме того, он кладет на землю посох (или ветку персика), что также является магическим барьером между мирами живых и мертвых. Одновременно с этим посох воплощает власть Идзанаги, точнее, отделяет сферу его власти от мира Идзанами, отныне являющейся верховной богиней подземной страны.

В японских мифах есть также и река, один из самых распространенных видов границы или входа в подземное царство.

Таким образом, очевидно, что в мифе о смерти Идзанами отражен процесс развития древнеяпонского общества. На пути развития Японии проходила те же этапы, что и другие древние общества, что подтверждается многочисленными параллелями.

1. *Кодзики* – СПб.: «Кристалл», 2000

2. *Нихон Сёки – Анналы Японии*: в 2 т. СПб.: Гиперион, 1997

3. *Норито*. Сэммё – М.: 1991

4. Ермакова Л.М., *Речи богов и песни людей (Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики)* – М.: 1995

5. Мещеряков А.Н., *Книга японских символов. Книга японских обыкновений* – М.: Наталис, 2003

6. Пропп В.Я., *Исторические корни волшебной сказки* – М., 1998

Влияние экуменизма на борьбу женщин за права в Церкви

Колосова И.А.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Проблема участия женщин в жизни Церкви и особенно в различных видах церковного служения была поставлена уже в самом начале экуменического движения на учредительном конгрессе Всемирного Совета Церквей в Амстердаме в 1948 году, где возникли серьезные разногласия по этому поводу. Этот вопрос обсуждался в секции ВСЦ «Сотрудничество мужчин и женщин в семье, обществе и церкви» теоретически. А уже резолюция ассамблеи ВСЦ 1968 года рекомендует изучение проблемы с учётом «опыта всевозрастающего числа церквей, которые допускают пастырство женщин».

К концу 20-го века оформляется противостояние внутри ВСЦ в вопросе женской ординации между протестантами и православными. Крещение, евхаристия, ординация женщин рассматриваются в ВСЦ комиссией «Веры и Церковного устройства». Православные считают себя выразителями Вселенского Предания, поэтому женское или гомосексуальное рукоположение, интеркоммунион - всё это вопросы, где православные отказываются разделять точку зрения большинства, и невозможность не участвовать в решении этих вопросов ставит их на грань выхода из состава действующих членов ВСЦ. Стремления к священству часто удивляют православных. Это признак клерикализма и непонимания универсального священства, считают они, которое состоит в духовном приношении своих помыслов и деятельности Отцу через участие в Жертве, которую принёс Ему Сын. Возможно поэтому проблема рукоположения женщин в православной церкви не столь актуальна. Более актуальным является вопрос о восстановлении женского диакона, который существовал в первых веках христианства. Существуют чины рукоположения в диакониссы. Например, в Сирии в 3 веке, как об этом повествуют Апостольские наставления. В эпоху расцвета женского диакона (4-5 век) рукоположение включало в себя и благословение (*cheirothesis*, хиротесия), и ординацию (*cheirotomia*, хиротония). Феминистские богословы ортодоксальной церкви разрознены и больше участвуют в экуменическом международном движении, нежели отстаивают свои позиции внутри церкви.

Римско-католическая церковь, являясь наблюдателем в ВСЦ, фактически присоединяется в своей позиции к противникам женской ординации. Но внутри самой католической церкви формируется и зреет активное феминистское движение, которое активно поддерживает интеррелигиозный диалог, создаёт новые виды женской литургии, Женской церкви, феминистской эзегезы Библии. Католические женщины-теологи имеют возможность проводить свои взгляды в академических кругах, феминистская теология преподаётся в католических, протестантских высших учебных заведениях. Существует более 20 свидетельств рукоположения женщин-католичек по всему миру как в сан священника, так и в сан епископа. Наиболее известный случай за последнее время - в Австрии в июне 2002 года, после чего последовал изданный Конгрегацией Доктрины Веры декрет об отлучении от церкви участвующих.

У протестантов экуменические тезисы о равных правах женщин и мужчин в Церкви исследуются в контексте поиска единства человечества. Протестантами подчёркивается равенство социальных отношений во Христе, преодоление ограниченных культурных ролей и религиозных законов как следствие бытия в теле Христа. В обращении к Богу мужчины и женщины – равные партнёры. Женщины и мужчины одинаково духовно одарены. Равенство в различиях. Язык о Боге являет напряжённость между божественным и человеческим выражением. Поэтому возможно сосуществование традиционных направлений теологии, теологии, вуманистской теологии, экотеологии, теологии тела и т.д.

В развитых индустриальных странах продолжает увеличиваться количество женщин – священников и во многих странах официально одобрен женский епископат. Всемирный Совет Церквей в своём протестантском большинстве одобряет и поддерживает борьбу женщин за права в Церкви.

1. Элизабет Бер-Сижель. Служение женщины в церкви. М.; 2002.
2. Православие и экуменизм. М.; 1998.
3. John Wijngaards. The ordination of women in the Catholic Church. London, 2001
4. Anne M. Clifford. Introducing feminist theology. New York, 2001
5. The modern theologians. Ed. by David F. Ford. Cambridge, 2000.
6. Orthodox women speak. Ed. by Kyriaki Karidoyanes FitzGerald. Geneva, 1999.
7. Raiser Konrad. Ecumenism in transition. A paradigm shift in the ecumenical movement? Geneva, 1991.

Некоммутативные многозначные функции

Комендантская Е. Ю.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

В данной статье рассмотрены некоторые свойства некоммутативных трехзначных и четырехзначных функций. Некоммутативные функции могут быть использованы в тех искусственных языках, в которых учитываются не только значения пропозициональных переменных, но и их расположение внутри сложных выражений языка.

Определение 1. Таблица истинности для функции, являющейся многозначным аналогом одной из классических пропозициональных связок называется нормальной, если значения таблицы на классических истинностных значениях $\{t, f\}$ полностью совпадают со значениями в классической логике. [5]

Мы будем рассматривать четыре значения: t и f , соответствующие классическим истине и лжи, \perp - значение отсутствует или не определено, T – значения избыточны или противоречивы. Рассмотрим трехзначные функции, определенные на множестве $\{t, f, \perp\}$, и четырехзначные функции, определенные на множестве $\{t, f, \perp, T\}$.

Определение 2. Пусть F - функция, $\{t, f, \perp, T\}^n \rightarrow \{t, f, \perp, T\}$, где $n=1$ или $n=2$ и $\{t, f, \perp, T\}^n$ – n -ая декартова степень множества $\{t, f, \perp, T\}$. Функция F называется четырехзначной одно- или двухместной монотонной относительно данного частичного порядка \leq на множестве $\{t, f, \perp, T\}^n$, если и только если для каждого d_i, d_j из $\{t, f, \perp, T\}^n$, верно следующее: если $d_i \leq d_j$ то $F(d_i) \leq F(d_j)$.

Определение 3. Двухместная функция F называется некоммутативной, если для любых двух аргументов P и Q не выполняется закон коммутативности: $(P F Q) \neq (Q F P)$.

М.Гинзбергом [2] был предложен следующий способ установления отношения частичного порядка на 3 и 4 значениях. Устанавливается порядок $k: \perp \leq^k f \leq^k T, \perp \leq^k t \leq^k T$ и порядок $t: f \leq^t \perp \leq^t t, f \leq^t T \leq^t t$. Если совместить оба отношения частичного порядка, то можно установить, что четыре значения образуют две полных решетки на k -и t -порядке, а три значения образуют решетку на порядке t , и полурешетку на порядке k .

Мы рассмотрим функции сильной логики Клини $\{\wedge, \sim\}$ и функции некоммутативной логики Lisp [1] $\{\wedge^{\sim}, \sim\}$. $P \wedge Q = \min(P, Q)$ на порядке t . Определим также негацию: $\sim t = f, \sim f = t, \sim \perp = \perp, \sim T = T$. $(P \wedge^{\sim} Q) = P$, если P принимает значения f или \perp ; и $(P \wedge^{\sim} Q) = \min(P, Q)$ на порядке t , если P принимает значения t или T .

В [4] было доказано, что трехзначная логика Lisp является промежуточной между сильной и слабой трехзначными логиками Клини. Иначе говоря, ее функции $\{\wedge^{\sim}, \sim\}$ выразимы через функции сильной логики Клини $\{\wedge, \sim\}$, и через функции Lisp выразимы функции слабой логики Клини. Так, например, $(P \wedge^{\sim} Q) = (\sim(P \wedge \sim Q) \wedge P)$. Было также показано, что функции обеих логик нормальны и монотонны, функции сильной логики Клини коммутативны, а функции Lisp некоммутативны.

Однако в четырехзначном случае логика Lisp уже не выразима посредством суперпозиции четырехзначных функций логики Клини. Покажем это для систем связок $\{\wedge, \sim\}$ и $\{\wedge^{\sim}, \sim\}$.

Для доказательства определим некоммутативные «охраняющую связку» (Guard connective) по М.Фиттингу [1]. Мы будем ее называть MF-guard. MF-guard действует следующим образом: $(P:Q) = \perp$, если P принимает значение f или \perp ; и $(P:Q) = Q$, если P принимает значение t или T . М.Фиттингом было установлено, что с помощью охраняющей связки возможно выразить связки логики Lisp: $(P \wedge^{\sim} Q) = (P \wedge (P : Q))$. (Дизъюнкция определяется двойственным образом.)

Предложение 1. Четырехзначная функция MF-guard не выразима через четырехзначные функции сильной логики Клини $\{\wedge, \sim\}$ или некоммутативной логики Lisp $\{\wedge^{\sim}, \sim\}$.

Доказательство. Все функции сильной логики Клини и логики Lisp нормальны и сохраняют t и f . Это свойство наследуется относительно операции суперпозиции [6]. Но MF-guard не является нормальной функцией, сохраняющей t и f .

Факт 1. Простым перебором комбинаций значений, можно найти 262144 связок (\cdot) , удовлетворяющих условию $(P \wedge^{\sim} Q) = (P \wedge (P : Q))$, большое число из которых или k -немонотонна, или не сохраняет f . Не более 132 таких связок k -монотонны и нормальны, и каждая из них должна быть рассмотрена на предмет ее возможной выводимости из функций сильной логики Клини. Если это невыводимость будет показана, то будет доказано, что ни одна из этих связок не может быть выражена через суперпозицию k -монотонных, сохраняющих f , функций логики Клини $\{\wedge, \sim\}$ или логики Lisp $\{\wedge^{\sim}, \sim\}$. И, напротив, если хотя бы для одной из них будет найдена эквивалентная суперпозиция функций Клини, то будет опровергнуто следующее предложение.

Предложение 2. Четырехзначные некоммутативная конъюнкция Lisp $\{\wedge^{\sim}\}$ не может быть получена с помощью суперпозиции четырехзначных функций логики Клини: $\{\wedge, \sim\}$.

Итак, классическая конъюнкция имеет несколько возможных обобщений на трехзначный и четырехзначные случаи. Существует три монотонных и нормальных трехзначных конъюнкции [4], причем некоммутативная конъюнкция *Lisp* выразима через коммутативную конъюнкцию Клини без использования MF-guard. Мы предположили, что в четырехзначном случае некоммутативные связки *Lisp* не выразимы через сильные функции Клини. То есть при обобщении функций на четыре значения, мы впервые получаем некоммутативную монотонную логику, функционально независимую от сильной логики Клини. Были указаны возможные пути опровержения и доказательства этого предположения.

1. M.Fitting, Kleene's Three Valued Logics and Their Children// *Fundamenta Informaticae*, 20:113-131, 1994. или <http://comet.lehman.cuny.edu/fitting/>
2. M.L.Ginsberg, Multivalued logics: A uniform approach to Inference in Artificial Intelligence// *Computational Intelligence*, vol. 4, no.3.
3. S.C.Kleene, Introduction to mathamathematics. North-Holland, Amsterdam, 1952
4. K.Lukyjanovskaya Intermediate regular Kleene's three-valued logics.// Smirnov's readings. 4th International Conference. Moscow: IPhRAS, 2003. p. 80-82.
5. N. Rescher Many-valued logics. N.Y., 1969
6. С.Г. Гиндикин Алгебра логики в задачах. М.: Наука, 1972

Сообщество: проблема сосуществования с Другим

Коновалова О.С.

Уральский государственный университет им. А.М. Горького

Сообщество необходимо и неизбежно. Рождаясь в этот мир, в эту жизнь, мы все необходимо попадаем в сообщество. Сообщество необходимо, ибо чтобы Я могло существовать, Я необходимо самопознание, то есть обретение для-себя-бытия, что возможно только через Другого. Я не существует без Другого, в этом суть гетерогенности нашего существования. В этом суть принципа недостаточности человека Ж.Батай. Чтобы быть Я, быть самим собой, человеку всегда необходим Другой, какой-то Ты, неустанно оспаривающий, сомневающийся в существовании Я. Именно поэтому человек – это "задействованная в непостоянных и сплетающихся совокупностях частичка" [1]. Частичка, постоянно со-вокупающаяся, со-общающаяся со множеством Других, дарующих своим сомнением, оспариванием (о-спариванием) и отрицанием этой частичке, этому Я его для-себя-бытие.

Таким образом, нас необходимо "бросает" к Другому, с которым мы, как говорит Ж.-Л. Нанси в статье "О бытии", "существуем со-обща, со-вместно" [2]. Со-вместно. Мы вместе в каком-то месте. Я существует тогда и только тогда, когда может сказать "Мы". Более того, Я существует только как эта связь, это отношение между Я и Другим, это соприкосновение друг с другом. Именно здесь, в этой точке, то есть в не существующем субстанциально отношении, грани, пределе, разделяющем нас, Я и Другого, и одновременно соединяющего, аккумулируется все существование. Мы есть, мы бытийствуем только в этой связи, в этом "со-". То есть, эта связка "со-" присутствует изначально, еще до какой-либо коммуникации, изначально мы обращены к Другому, выставлены напоказ. Даже наши собственные "места", о которых говорит Ж.-Л. Нанси (интимность, тождество, индивидуальность, имя), наше "бытие-в-себе", аккумулируются на этой грани, этом пределе, ведь все они, вплоть до имени, - производная со-бытия с Другими. Именно в этом состоит необходимость Другого или Других – чтобы эта обращенность давала результат, то есть бытие-для-себя, самоданность. Именно из-за этой обращенности и возникает сообщество.

Вот почему так необходимо сообщество *возвышенное*, ибо только в таком сообществе мы обретаем себя. Такое сообщество М.Бланшо называет "сообществом любовников". Именно поэтому так важна *взаимность*, чтобы получить из этой связи себя, ответить себе на вопрос "Кто я такой?". В этом и состоит трагедия человеческого существования: каким образом я могу быть уверен, что есть этот Другой, который подарит мне меня, мое для-себя-бытие? Как я могу быть уверен, что моя "обращенность к...", мое выставление напоказ, экспозиционирование-позиционирование могут встретить ответ, обращенность ко мне?. Здесь остается только надежда, а точнее вера в то, что это возможно, что в хаосе случайных со-бытий, в хаосе "непостоянных и случайных совокупностей", я встречу это сообщество. Трагедия еще и в том, что даже получая на этом пределе ответ, то есть себя, со-бытие происходит одновременно: ""Я" и "Другой" не могут жить в одно и то же время, неспособны быть вместе (в синхронности), являться современниками, даже составляя пару, они отъединены один от другого формулами "еще нет" и "уже нет"[3]. Мы ускользаем друг от друга, соскальзываем с нашего бытия вместе, таким образом теряя себя, возвращаясь к несуществованию, к пустоте, возвращая к несуществованию Другого. Именно из-за этого ускользания друг от друга, *скольжения*, возникает ответственность за эту связь, это отношение, влекущее нас к существованию, для того, чтобы мы могли существовать.

Слияние, единение в полной мере невозможны. "Вбирающая тебя преграда должна как-то отрицать самое себя, хотеть саморазрушения – ведь она часть рвущих ее на части сил. Это возможно только при одном условии: разорванность не должна быть помехой сознанию, что предполагает некое отражающее скольжение (когда разорванность лишь отражается, оставляя нетронутым зеркало)" [4]. В этом принцип и закон со-общения, мы скользим по этой грани, этому пределу, пусть не одновременно, ускользая друг от друга, но только благодаря этому мы со-общаемся, а, значит, существуем ("Существование есть не что иное как сообщение" [5]).

Что же тогда такое возвышенное сообщество? Именно это сообщество любовников, где пара – это не только сообщество двух индивидов. Возвышенное сообщество – то сообщество, что дает состояние "экстаза, восхищения, по меньшей мере, мысленного волнения" [6]. Возвышенное сообщество может быть и с определенным Другим, то есть, книгой, картиной и т.д., где выход за пределы себя сопровождается этими явлениями. Другой может быть всем, чем угодно, любой данностью, являясь для нас в момент со-общения Богом, творящим нас, несущим со-общение нашего существования.

1. Батай, Ж. Внутренний опыт. Спб., 1997. с. 160.
2. Нанси, Ж.-Л. О Событии. Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. с.96.
3. Бланшо, М. Неопишемое сообщество. М., 1998. с.60.
4. Батай, Ж. Там же, с. 182.
5. Батай, Ж. Там же, с. 186.
6. Батай, Ж. Там же, с. 20.

Теоретические предпосылки построения сценариев будущего

Костенко М.В.

Киевский Национальный университет имени Тараса Шевченко

Анализ фундаментальных изменений современного мира, в частности социальных преобразований, рассматриваемых как в планетарном масштабе, так и в контексте развития отдельно взятых единиц анализа, может быть осуществлен в рамках двух основных парадигм: линейной [Ф.Фукуяма] и культурно-цивилизационной [С.Хантингтон]. Соответственно, осмысление социальных преобразований происходит неоднозначно. Характер трансформаций в современном обществе (глобализационные процессы, полилинейность развития современных обществ, переосмысление фундаментальных основ существования личности в рамках современного «информационного общества») требует глубокого осмысления настоящего, а также ставит вопрос о потенциальных вариантах будущего. Прогнозирование грядущего, построение моделей, проектов, сценариев будущего человечества является одной из важнейших проблем современной социальной теории. Целью нашего исследования является выявление способов полагания будущего в рамках двух основных философских парадигм, а также определение вероятных социальных перспектив.

В рамках заявленной для доклада проблематики наиболее существенными являются следующие положения. Социальные трансформации определяются как основополагающие тенденции, которые находятся в тесной взаимообуславливающей связи: экономический рост влияет на протекание процессов в социальной, культурной и др. сферах и, наоборот, уровень интеллектуальных и творческих способностей человека оказывает безусловное влияние на преобразования в сфере экономики и высоких технологий. Неизбежность глобализационных процессов, доказывающая невозможность обращения вспять развития человечества, определяет направления теоретических исканий в сферу не только анализа настоящего, но также и построения теоретических конструкций касательно грядущего. [1]. Будущее человечества представляется совокупностью проектов [3], основывающихся на условиях настоящего. В этой связи культурные идентичности, как составляющие методологического основания культурно-цивилизационной парадигмы, обуславливают понимание исторической перспективы как совокупности изменяющихся цивилизаций; вопрос о будущем западной цивилизации возникает в смысле дальнейшей ее трансформации, но не в смысле сомнительности ее будущего. Представляется важным переосмысление основных положений линейной парадигмы: классический линейный подход не охватывает всю множественность социальных изменений; проект будущего, прежде всего, обуславливается множественностью культурных различий в масштабах общества. Следовательно, циклический характер истории в социальной и моральной сферах [5], применительно к анализу социальных преобразований, в рамках стадийной парадигмы, нужно соотносить с восходящим вектором экономических и технологических изменений.

Полагание возможных вариантов будущего человечества представляется наиболее осмысленным при условии отхода от сугубо линейного восприятия исторической перспективы. Построение сценариев будущего человечества в рамках вышеупомянутых философских парадигм осуществляются с помощью различных методологических приемов, имеют разные методологические основы. Соответственно, полагаются различные исторические перспективы. [4]

1. Васильев Н.В. «Наука и общество в XXI веке» // Тунгусский вестник, 2001, №14, С.28.
2. Матвиенко В.Я. Прогностика. К., 2000.
3. Переслегин С., Ютанов Н. «Будущее как проект: кризис футурологии» // Огонек, 2000, №12 (4639).С.11
4. Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния // Новая постиндустриальная волна на Западе. М., 1999.
5. Фукуяма Ф. Великий разрыв. М., 2003, С.384
6. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003, С.499.

Семиотические основания феноменологической герменевтики

Кребель И.А.

Омский государственный университет

Наиболее популярным в философских кругах на сегодня является обращение к проблемам понимания. Вопросы понимания рассматриваются как в социально-философском, так и в онтологическом ключе, пересекаясь с проблемами коммуникации и языка. Более подробное исследование феномена понимания принадлежит герменевтическим дискурсам, пересекающимся с феноменологией. Такая традиция на Западе принадлежит М. Хайдеггеру, в России в данном ключе, на наш взгляд, выполнены работы А.Ф. Лосева. Феноменология и герменевтика отождествляются и проблема заключается в выработке конструктивной рабочей методики, обеспечивающей адекватность понимания.

Волнующим, первоначальным, определяющим любую деятельность человека, его понимание мира есть вопрос бытия и смыслов бытия. Понимание бытия, согласно М. Хайдеггеру, может быть раскрыто в пространстве языка, но не предметного языка коммуникативных практик повседневности, скрывающего и собственные бытийственные основания, и мира в целом, но – языка поэзии, языка как пространства творческой самореализации человека. К сожалению, Хайдеггер не артикулирует категорию бытия, давая его характеристику опосредственно через характеристику феномена, а также производя деструктивные практики в поиске воссоздания первоначальных значений слова, скрытых под этимологическими пластами. На наш взгляд, деструктивный способ также не совсем корректен в прояснении бытийственных структур языка, поскольку каждый синхронный срез языкового целого в семантическом отношении связан с реальностью, понимаемой, в качестве поля функционирования языка, т. е. с миром, с пониманием мира, а потому нет смысла искать доподлинные, бытийственные аспекты языкового целого в исторических корнях слова. Кроме того, такой поиск обособывается допущением так называемого “золотого века”, когда человек получил язык от Бога, а каждое слово было выражением абсолютного смысла. Этот вопрос, с одной стороны, решается в несколько ином контексте, скорее в теологическом, нежели в собственно философском; но, с другой стороны, занимаясь раскрытием характеристик бытия, пребывая в собственно онтологическом дискурсе, философия граничит с такими формами знания как эстетика, этика, религия, мифология, и наиболее актуальной проблемой онтологии выступает проблема понимания бытия и выражения понятого. Так, проблема бытия, вернее метафизического аспекта бытия, тематизация которого и осуществляется в мысли Хайдеггера, – конститутивна, а решая положительно данную проблему философия выполняет собственные функции – методологическую, мировоззренческую, аксиологическую и др., конституирующие человеческое в человеке, раскрывая его метафизические характеристики, указывая перспективы будущего.

На наш взгляд, М. Хайдеггером не указываются пути экспликации бытийственных оснований человеческого, а его деструкция как поиск архаических структур языка не вполне оправдывает себя, потому считаем, что феноменологическая герменевтика, как методика, последовательно осуществляемая в ключе текстов М. Хайдеггера,

требует семиотического дополнения, поскольку включая в такой онтологический дискурс категорий символа, мифа мы получаем больше возможностей для решения проблемы выражения смыслов бытия. При дополнении герменевтической феноменологии элементами семиотики расширяются понимаемые и интерпретационные горизонты, а вопрошающий о смыслах бытия и понимающий его в определенных состояниях (как указывает Хайдеггер) имеет больше возможностей для артикуляции понятого, конструируя реальность и делая ее миром, т.е. – понятной и тем самым адаптивной. Такая возможность появляется из собственных характеристик символа, раскрываемых семиотикой – широта семантического поля, смысловая незавершенность, возможность образного, графического выражения, толерантность к различному прочтению. Как утверждают семиотики (Ю.М. Лотман, В. В. Иванов), символ выступает способом трансляции смыслов из сферы профанной в сферу сакральную и, в зависимости от индивидуального опыта читателя, допускает как различные интерпретации и прочтения, тем самым определяя и поликонтекстуальность культуры, мира, так и жесткую закрепленность смыслов в практиках социальной реальности. Российская школа семиотики (в том числе и герменевтическая деятельность А.Ф. Лосева) проблематизирует рационально-логические левополушарные структуры языка-семиозиса, в то время как Хайдеггера интересует его внерациональные основания, бытийственные, продуцирующие творческую активность, выступающие законодателем нравственных ценностей и поведенческих ориентиров в социокультурном пространстве. Совмещение этих двух перспектив дает возможность становлению новой методологии.

В.С. Соловьев о предмете нравственной философии

Кривова Е.В.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Философская система В. С. Соловьева начинается с этического произведения («Критика отвлеченных начал», 1877-1880) и завершается фундаментальным трудом по теории морали («Оправдание добра. Нравственная философия», 1894-1895; выходит отдельной книгой в 1897 г., второе издание – в 1899 г.). Однако, по замыслу автора, «Оправдание добра» представляет собой первую часть его религиозно-идеалистической философии («положительной» философии «всеединства»). За нравственной философией должны были последовать органично связанные с ней «Теоретическая философия» («Оправдание истины») и «Эстетика» («Оправдание красоты») – эти части постулирует разработанными на уровне отдельных статей. Позитивная нравственная теория Вл. Соловьева оптимистична по своему духу и может противостоять негативистским и пессимистическим концепциям морали, из них самая яркая по форме – концепция Ф. Ницше.

Назначение нравственной философии, по Соловьеву, состоит в том, чтобы «показать добро как правду» и обосновать потенциальную возможность постепенного приближения к Царству Божию через нравственное совершенствование человека и человечества. Этика в объективно-должном процессе совершенствования всех в едином Добре рассматривается русским философом как «путеводитель», «систематический указатель правого пути жизненных странствий для людей и народов» [1]. Предметом нравственной философии В.С. Соловьев постулирует «понятие добра» в его непосредственной взаимосвязи с нравственным смыслом жизни (подчеркивается практически-ориентирующая сила добра). Такая взаимосвязь определяется высоким историческим предназначением человека, который есть «безусловная внутренняя форма для добра как безусловного содержания; все остальное условно и относительно» [1]. Основными свойствами добра являются его чистота, полнота и сила. «То, что оно ничем не обусловлено, составляет его чистоту; то, что оно все собою обуславливает, есть его полнота, а что оно через все осуществляется, есть его сила, или действительность» [1]. Благодаря чистоте добра люди различают добро и зло, благодаря его полноте осуществляется связь всех действительных отношений, благодаря его силе продолжается жизнь. Полнота – это «всеединство» добра, объединяющего в себе все многообразие нравственных норм, которые служат для всех основанием практических отношений как единичной, так и общественной жизни. Усатривая в предмете этики безусловное, самоочевидное и достоверное начало, Вл. Соловьев обосновывает независимость нравственной философии как от религии, так и от теоретической философии (гносеологии и метафизики). Нравственная философия не зависит и от положительного решения вопроса о «свободе воли», поскольку нравственность возможна и при детерминизме, утверждающем необходимость человеческих поступков. Философ-моралист различает «три вида детерминизма: 1) механический, который, если бы он был единственным, действительно исключал бы нравственность как такую; 2) психологический, допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласимый с другими, и 3) разумно-идейный, дающий место всем нравственным требованиям во всей их силе и в полном объеме» [1]. Сущность «идейно-разумной» или «нравственной» необходимости состоит в том, что мотивом или достаточным основанием человеческих поступков, кроме частных представлений, может быть еще «всеобщая разумная идея добра», которая действует на сознательную волю в форме безусловного долга или «категорического императива» в терминологии И. Канта. Здесь кульминационная точка нравственности – человек может сделать добро помимо корыстных соображений и вопреки им, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону.

Согласно этической концепции В.С. Соловьева, нравственный смысл жизни человека состоит в служении «Добру чистому, всестороннему и всесильному», отделенному «от всех тех относительных величин, с которыми смешивают его люди» [2]. Такое служение должно пройти через осознание личности, чтобы стать добровольным, и быть достойным своего предмета.

Итак, понятие добра является собственным предметом едва ли не вневременной и внеполитической нравственной философии Вл. Соловьева. Задача этики состоит в том, чтобы раскрыть и сформулировать нормативное содержание «общей идеи» Добра в качестве условий для ее осуществления в реальной жизни.

1. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1988, с. 79, 96, 96-97, 111.

2. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. 2. М., 1913, с. 63.

Зерванизм в свете текстуальных источников

Крупник И.Л.

Московский государственный университет им. М. В.Ломоносова

Традиционно религию Древнего и Средневекового Ирана принято обозначать термином «зороастризм», однако, помимо ортодоксального авестийского зороастризма весь обозначенный период существовало множество неортодоксальных течений. Основываясь на пехлевийском тексте Денкарт, мы можем выделить, по меньшей мере, 3 формы иранской религии: *Иатуких* или «колдовство» - секта, которая представляла себе Творца целиком пагубным; вторая – это *Душамок-Дених* «религия ложной доктрины», считавшая Создателя и благим и пагубным; третья – *Дэн и*

Маздесн – «религия почитателей Мазды или Ормазда» - считала Творца абсолютно благим и свободным от всего злого, располагающего людей к доброте и мудрости.

Душамок-Дених обычно отождествляется с зерванизмом – «единственной достойной внимания зороастрийской ересью», выражаясь языком М. Бойс. Наибольшего политического влияния это течение добилось при иранской династии Сасанидов (III-VII вв. н.э.).

В общих чертах, учение зерванизма сводится к тому, что персонифицированное авестийское понятие «зерван акарана» (бесконечное время) объявляется отцом Ахура-Мазды и Анхра-Манью. Идея эта возникла, судя по всему, в результате рефлексии жречества над пассажем из тридцатой Ясны, где оба Духа объявляются близнецами. Природа Зурвана двойственна, поскольку он рождает и Добро, и Зло. Более того, он внеэтичен, т.к. предшествует и онтологически находится выше Ахура-Мазды и Анхра-Манью. Тем самым, зерваниты снимали столь характерный для ортодоксального зороастризма этический дуализм. Они также, судя по всему, не придавали особого значения моменту свободного нравственного выбора человека между добром и злом, поскольку придерживались концепции астрального фатализма.

Наши знания о зерванизме основываются на источниках иранского и неиранского происхождения. К последним относятся, прежде всего, тексты армянских и сирийских христианских апологетов, критиковавших иранскую религию. Из них наибольшую важность представляют сообщения Езника Кохбаца, Егише, Теодора бар Конаи, которые, в частности, сообщают зерванитский миф о рождении Зурваном Ормазда и Ахримана. Некоторую информацию можно почерпнуть у античных историков, например, у Плутарха.

Большинство иранских религиозных текстов имплицитно содержат фрагменты зерванитского учения. Особое влияние зерванитское учение о фатализме оказало, судя по всему, на пехлевийскую литературу. Ряд важных сведений дают персидские историки, например, Шахрестани. Но наибольший интерес для нас представляет единственный сохранившийся зерванитский трактат, дошедший до нас в двух вариантах и трех списках – *‘Улема-и Ислам*.

Возникновение этого трактата некоторые исследователи относят к VII в. н.э., другие – к XIII в. н.э., однако, он бесспорно основывается на аутентичной традиции. Первый вариант текста считается темным и трудным для понимания. Смысл второго более ясен, а потому мы основываемся на нем. Впрочем, надо уточнить, что, судя по всему, второй вариант является компиляцией более ранних текстов, либо содержит позднейшие вставки, в связи с чем изложение материала иногда становится непоследовательным.

Согласно *‘Улема* «Через 600 лет после Ездигерда (III) [...] знатоки Ислама задавали определенные вопросы одному человеку [Верховному Жрецу Магов], сведущему в нашей религии». Отвечая на вопросы оппонентов, Верховный жрец магов касается различных аспектов антропологии, вопросов онтологии, космогонии, космологии, легендарной истории, состава Авесты, нормативных предписаний и мн. др. В связи с этим текст представляет большой интерес для изучения.

Проблема вовлеченности в философии французского персонализма (Э. Мунье, П. Ландсберг)

Кузнецова О. С.

Российский университет дружбы народов

Как самостоятельное философское течение персонализм оформился во Франции в начале 30-х гг. XX века. В 1932 году в Париже вышел первый номер журнала «Эспри». Вокруг журнала объединились люди различных интеллектуальных ориентации, размышлявшие о судьбе человека и цивилизации в ситуации глубокого духовного кризиса.

История персонализма неразрывно связана с именем Э. Мунье, основоположника движения и руководителя печатного органа персоналистов - журнала «Эспри». Объявляя о целях и задачах своего движения, он писал: «Наш журнал основан группой молодых людей, осознавших свою ответственность за нищету, царящую в мире, решивших уничтожить беспорядок и построить новое общество, основанное на действенном примате духовных ценностей» [1].

Одной из центральных проблем философии персонализма стал вопрос об универсальном развитии человека и человеческой личности, что, собственно и дало название этому учению (от французского *personne* - «личность», лат. *persona*).

Автор данного доклада предлагает рассмотреть проблему вовлеченности в философии французского персонализма на основе трудов Э. Мунье («Манифест персонализма», «Что такое персонализм?», «Персонализм») и П. Ландсберга («*Reflexions sur l'engagement personnelle*»).

В поисках сущности человека Э. Мунье обращается к практической стороне его жизнедеятельности и пытается определить роль труда в его жизни, пользуясь понятием «вовлеченности» (*engagement*).

Труд, для Э.Мунье, есть прежде всего процесс, в котором человек выступает законодательным, целеполагающим существом («труд осуществляется ради творчества») [2]; создавая тот или иной продукт, человек не только выражает себя, но и определенным образом завершает себя («труд есть средство завершения человека как личности») [3] и констатирует собственное Я («труд возвращает индивида к самому себе») [4]; в труде человек осуществляет себя не только как существо мыслящее и действующее, но и как чувственное, эмоциональное («труд сопровождается радостью») [5].

Экстериоризируясь и объективируясь в труде, человек остается индивидом; стать личностью это означает придать своему творчеству определенный смысл. Личностное существование, согласно Мунье, предполагает непрерывную связь человеческой деятельности с трансцендентной перспективой.

Согласно Э. Мунье, истинное назначение человека состоит в том, чтобы преобразовать реальность под углом зрения «высших ценностей», то есть подтекстом человеческой деятельности должна стать перспектива личностного отношения между Богом и человеком. Если Э. Мунье рассматривает «вовлеченность» как трудовую деятельность, то П. Ландсберг как акт особого рода, идущий не через социум, коллектив как у Э. Мунье, а непосредственно через саму личность.

По мнению П. Ландсберга, очень важно отличать акт вовлеченности от актов, стремящихся разрушить личность. П.Ландсберг дает два критерия вовлеченности: целый и свободный акт. Целый акт, «потому что речь идет не об активности ума, который действует самостоятельно, не о деятельности одного желания, а о вовлеченности как творчестве человека в целом, в котором ум и желание взаимодействуют» [6]. Свободный акт «свободен не потому, что он участвует в формальной свободе личности, а потому, что он выражает ее решение, которое обладает сознанием личной ответственности и реализует ее позитивное образование как личность» [7].

Вовлеченность связана у П. Ландсберга со свободой. Вовлеченный человек остается человеком свободным, можно сказать, он всегда освобождается в гуманизации. В человеческом бытии свобода никогда не является состоянием, она всегда появляется или исчезает в акте.

Свобода личности - это вовлечение. Однако вовлечение является личностным только в том случае, если оно оказывается включением в действие,

В процессе своей деятельности личность не пребывает в изоляции, поскольку в процессе этой деятельности «каждое отдельное сознание созревает через всеобщее». Вместе с тем вовлеченность не предполагает отступничество,

ограниченность, оно не может требовать отречения ни от самой личности, ни от ценностей, которым она служит. В мире, где не существует личностей, не будет и ценностей, и наоборот. Личность может реализоваться только посредством реализации ценностей.

1. Вдовина И. Французский персонализм. М., 1992, с. 56
2. Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994, с. 72
3. Мунье Э. Персонализм. М., 1992, с. 49
4. Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999, с. 137
5. Там же, с. 137
6. Landsberg P.-L. "Reflexions sur l'engagement personnelle" // Problemes du personnalisme. Paris, 1952, p. 28.
7. Ibidem, p. 31

Ф. Шлегель vs Фихте: к вопросу о происхождении концепции иронии

Кузьмин Р. Ю.

Московский государственный педагогический университет

Рассматриваемую эпоху, т. е. последние годы XVIII века в Германии, традиционно принято разграничивать на т. н. эпоху немецкого классического идеализма и т. н. период немецкого романтизма, однако многочисленные исследования показывают, что целесообразней говорить о сложном и противоречивом единстве духовных движений рубежа веков, когда отдельные явления культуры не изолируются, а исследуются в едином историко-культурном контексте.

В этой связи и следует рассматривать возникновение и становление эпистемологической, духовно-исторической и эстетико-философской концепции иронии, введенной в научный оборот, как известно, идейным главой кружка романтиков Ф. Шлегелем в 90-е гг. XVIII в., – концепции, заново проблематизированной в философско-гуманитарном мышлении XX века.

Первой и основной предпосылкой возникновения концепции романтической иронии является принципиальная критика центрального пункта философской системы Фихте – принципа абсолютного основания философии, критика антиисторизма Фихте и математизированного языка его философии, а также переосмысление и критическое расширение содержания понятия "наукоучение", осуществившиеся в романтическом кружке в 1795-1796 гг. в рецепции Новалиса, Гельдерлина, Шеллинга и самого Ф. Шлегеля, что отразилось прежде всего в т. н. ранних фрагментах последнего, в должной мере еще не исследованных в отечественной науке.

Поиск нового альтернативного основания для философии, или такой модели философствования, где нет необходимости в абсолютном основании, обращение к языку поэзии и литературы для лучшего выражения нового посткантовского и постфихтевского взгляда на роль "самосознания" и "воображения" и привели Ф. Шлегеля к созданию концепции романтической иронии.

Сама постановка вопроса о возникновении иронии в полемической рецепции Фихте не является новой в зарубежной философской литературе и литературе по истории культуры, прежде всего в трудах таких авторитетных исследователей как Э. Белер, М. Франк, Р. Бубнер, Ф. Бейсер, а из более старшего поколения – Б. Аллеман и И. Штрошнайдер-Корс. Вместе с тем в отечественной философии, а также эстетике и поэтике в советское время, прежде всего вследствие тотального влияния гегелевской критики романтизма (пристрастной и неадекватной по существу), сложилось устойчивое представление о том, что концепция романтической иронии Ф. Шлегеля являлась исключительно эстетической и по сути вторичной концепцией, выражавшей крайнюю степень субъективизма, граничащего с нигилизмом и вседозволенностью. Эта точка зрения в той или иной мере представлена в трудах таких крупных отечественных исследователей как Н. Я. Берковский, А. Ф. Лосев, Г. Лукач, М. Лифшиц, а в последние десятилетия – П. П. Гайдено и Р. М. Габитова. Выявление подлинного характера и значения раннеромантической рецепции философии Фихте оказывается актуальной задачей для отечественной историко-философской и литературно-эстетической мысли.

1. Kritische-Friedrich Schlegel Ausgabe. Hrsg von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner. München - Paderborn - Wien., 1963. Bd. 18.
2. Beiser F. C., *German Idealism. The struggle against Subjectivism, 1789–1801*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard university press, 2002.
3. Behler E., "Friedrich Schlegels Theory of an Alternating Principle Prior to his Arrival in Jena (6 August 1796)" // *Revue Internationale de Philosophie*. V. 50, 1996, № 3. P. 383-402.
4. Фихте И. Г., *Сочинения в двух томах*. СПб., 1993.
5. Bubner R., "Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie" // *Der Aktualität der Frühromantik*. Hrsg von E. Behler, Johan Hörisch. Paderborn., 1987. S. 85-93.
6. Манфред Ф., "Аллегория, остроумие, фрагмент, ирония. Фридрих Шлегель и идея разорванного "Я" // *Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология*. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета. 2001. С. 291-313.
7. Габитова Р. М., *Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель. Новалис)*. М., 1978.

Еще раз о лингвистическом повороте

Лазарева М. Ю.

Казанский государственный университет имени В.И. Ульянова-Ленина

Мне бы хотелось рассказать вам о книге, которая репрезентирует широкий спектр философских проблем. Называется она «Проективный философский словарь». Он продолжает традицию «лингвистического поворота» в философии, заложенного в европейском структурализме и постструктурализме, а также в англо-американской аналитической традиции. Однако, как отмечает М.Эпштейн (один из авторов словаря), «лингвистический поворот» переходит из аналитической в синтетическую фазу» {1}. Это замечание является программным для создания проективного словаря. Философы больше не анализируют язык, они создают его. «...задача философии – не просто исследовать, но и расширять существующий язык, синтезировать новые слова и понятия, вводить новые языковые правила, увеличивать объем говоримого – а значит, и мыслимого» {1}. Это своеобразный деятельностный подход к философии, согласно которому она должна – посредством языка – изменить (интеллектуальный) мир. Философия не просто описывает структуры (сознания, мышления, окружающего мира), но и изменяет их, создает новые. Не только говорить, но и делать (как Сократ, занимавшийся «маевтикой», подталкивал к философствованию других).

«Проективный философский словарь» - это своего рода «терминологический ресурс», придающий философской работе творческий импульс. Это повод. Авторы словаря заявляют его как синтез двух философских позиций:

нищевской философии жизни и витгенштейновской философии языка (витализма и лингвизма). Несмотря на разноплановость этих традиций, их объединяет призыв к действию. У Ницше – «жизнь», у Витгенштейна – «игра» - то, что требует постоянной активности, развития, движения. Призвание философии как деятельности, по словам М.Эпштейна, - это «собственная языковая игра».

«Проективный словарь» представляет собой философское произведение, в котором автор структурирует свои идеи в алфавитном порядке. В принципе, любая философская теория может быть представлена в виде системы понятий и категорий, которые автор либо изобретает сам, либо по-своему интерпретирует. Кроме того, составление любого словаря – творческий процесс, он подразумевает отбор, оценку терминов на предмет не/важности, не/нужности. Отличие «Проективного словаря» от других в том, что это не просто собрание, пассивное представление неких философских концептов, выработанных за многовековую историю развития философского знания, но и попытка что-то сделать «здесь и сейчас», сказать что-то веское от имени автора словаря. Именно «автора», а не «составителя». Автор проективного словаря (надо отметить, что таким словарем является не только «Проективный философский словарь», как пример я могу привести «Словарь культуры 20 века», созданный Рудневым) включает в него, во-первых, те термины, которые, с его точки зрения, интересны, актуальны в существующей философии, во-вторых, те, которые он активно разрабатывает в своих теоретических работах. Зачастую эти два класса совпадают).

«Проективный философский словарь» - предложение профессиональной помощи. То, что он составлен в логике проекта, делает его современным, созвучным многим философским проблемам. М.Эпштейн пишет: «Словарь представляет собой опыт гипотетического дискурса, так сказать, рассеивания тех понятий-семян, которые могут дать всходы в новой генерации философских текстов» {1}. В нем есть некоторые статьи, которые могут показаться эпатажными, «слишком современными», но есть статьи, опирающиеся на традицию, и в то же время указывающие на возможность применения описываемого термина в дальнейшей философской практике. Словарь этот похож на вопрос без ответа, это действительно открытый текст.

Идея проективности не приходит в противоречие с традицией. В «Проективном философском словаре» собраны наиболее актуальные для сегодняшней философии концепты. А концепт неотделим от его автора, от работы его мысли. «Философский неологизм – итог движения мысли, которая проходит через множество ступеней доказательства, развертывается в многотомных словесных построениях, чтобы в конце концов не найти лучшего воплощения, чем во плоти одного-единственного слова, которое и остается печатью бессмертия мыслителя, следом его присутствия в самом языке, а не просто в текстах», - пишет М.Эпштейн. «Проективный философский словарь», таким образом, еще и то пространство, где можно проследить связь философии и языка. Но это, пожалуй, тема еще для многих работ...

1. Проективный философский словарь: новые термины и понятия. Под ред. Г.Г.Тулчинского и М.Н.Эпштейна. СПб, 2003.

Феноменологическое ожидание

Личутин А.В.

Поморский государственный университет имени М. В. Ломоносова

На пути к постижению сущности мышления М. Хайдеггер рассматривает парадокс безвыходных ситуаций. Таковы положения, в которых невозможно рассчитывать ни на одну конкретную возможность, ранее представлявшуюся нам (например, *безутешное* горе по своей сущности не может быть разрешено в отдельном утешении). Это предельный опыт сознания, подходящего к «краю»; однако именно «собирающий» характер самого края позволяет всему открыться заново. «Остается лишь ждать» [1].

Хайдеггер задействует два глагола: *erwarten* – ожидать (чего-либо), имея ожидаемое в представлении, и *warten* – ждать чисто и открыто. Еще в «Бытии и времени» (§ 68) *das Erwarten* как «поджидание» отнесено к неподлинному способу временения. Оно исходит из того, чем озабочено, из настоящего и неперемного в повседневности. В *das Warten*, напротив, дан сам процесс, ибо оно не имеет предмета: мы словно ждем нежданного. *Das Warten* может быть переведено как «ждание».

Неожиданный поворот от инструктивных феноменологических текстов к самой феноменологии (т.е. к самим вещам) совершается в «Ожидании забвения» М. Бланшо. Мы опираемся здесь на понимание литературы как наиболее полной записи человеческого сознания. Можно полагать, что ожидание безымянных героев Бланшо есть ни что иное, как буквально реализованное «ждание». «Ожидание дарует внимание, забирая все, что ожидается. (...) Ожидание начинается, когда больше уже нечего ждать, даже и конца ожидания. Ожидание не ведает и уничтожает то, чего ждет. (...) Когда есть ожидание, ничто не ждётся» [2]. Очевидно, что это «ничто» есть хайдеггеровское «ничто из сущего», открывающее нас самому бытию.

Только художественный текст способен донести колоссальную напряженность, требуемую для удержания открытости. Эта напряженность столь велика, что передается лишь в оксюморе, в испытании словесной ткани на разрыв, которое отвечает парадоксальности самой ситуации безвыходности: состояние ждания есть «безмятежная тревога», время ждания – «избыточная нехватка». Оно обладает собственными закономерностями вне зависимости от причин, по которым мы оказываемся в нем. Поэтому ждание следует отнести к числу фундаментальных «настроенностей» в смысле Хайдеггера, которые даны через конструкцию «*Es (ist) ...*» (в подлинном ждании уже нельзя сказать: «Я жду», т.к. это соответствовало бы *das Erwarten*, но скорее: «ЖдетсЯ»).

В этом понимании настроение есть расположенность (Р. Сафрански). Оно может само устанавливать себя. В настроении мы оказываемся захваченными тем, что началось «с нами» всегда «уже», *прежде*, чем начали мы [3]. *Dasein* как бытие-в заведомо расположено в сущем так или иначе: оно отдано этой заведомости. Бланшо говорит о весьма редком положении в сущем, в котором время не расчерчено каким-либо планом действий (детерриториализовано); но именно так и переживается, например, «выбытие из сущего». Оказывается, что мы *уже-выбыли, уже-ждем*, – но само это нахождение в непрерывном «уже» лишает нас точки отсчета.

Согласно Бланшо, ожидание превращает всю речь в вопрос. Однако это не вопрос, который можно сформулировать и присвоить, и даже не особый способ вопрошать. В этих формулировках Бланшо апофатически описывает саму возможность вопрошания как исходную разомкнутость, открытость *Dasein*: показательно, что герои могут напрямую обращаться к «присутствию» друг друга. Никакой диалог в привычном понимании здесь невозможен.

Но звучит та самая речь, превратившаяся в вопрос, выговаривающая вопрошание как таковое. Кому принадлежит эта речь? Адресуем Бланшо тот вопрос, с которым он обращался к С. Беккету: кто говорит в его произведении? Сами ли персонажи? Или так звучит речь освобожденного *Dasein*, и теперь возможно обращаться к сущему в аспекте его существования? По-видимому, это так: в «ждании» мы впервые можем «позволить всему сказать себя» [4], обнаружить рельеф сущего как такового, приблизившись к исходной феноменологической задаче.

1. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 115, 117-118; 189.
2. Бланшо М. Ожидание забвения. СПб., 2000. С. 46, 49, 53; 83-84.

3. Сафрански Р. Философствовать – значит мочь начать. Хайдеггер как начинающий // Вопросы философии. 1997, № 4. С. 101-102.

4. Хайдеггер М. Gedachtes (Замысленное). 1970 // Искусство кино. 1993, № 4. С. 112.

Околосмертный опыт как антропологическая проблема

Лозгунова Е. А.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

1. Околосмертный опыт (околосмертное переживание) - это чувственное переживание, которое имеет место во время встречи с близкой смертью.

2. Встреча с близкой смертью - это событие, во время которого человек может умереть, но может, пережив это событие, остаться живым.

3. Умирание - это околосмертный опыт, опыт «по эту сторону смерти». О наличии (или отсутствии) какого-либо опыта по ту сторону смерти можно лишь в рамках религиозных догм.

4. Умирание доступно познанию.

5. Возможны 2 методологических подхода к изучению умирания:

а - с позиции внешнего наблюдателя («выключенного из умирания»), - не умирающего в данный момент - человека, который изучает другого - умирающего в данный момент человека. Внешний наблюдатель фиксирует внешние признаки умирания («физику умирания») - биологические, медицинские, социальные аспекты его).

б - с позиции внутреннего наблюдателя («включенного в умирание»), самого умирающего. Внутренний наблюдатель сам познает собственное умирание, то есть одновременно выступает и субъектом, и объектом познавательном процессе.

6. Внешний наблюдатель воспринимает умирание как чужие переживания, «моменты ценностного бытия другого» (Бахтин М. М.). «Зарегистрированные» им данные (касательно процесса умирания другого) могут объяснить «физику» умирания (термин В. Янкелевича), то есть биологические, медицинские, социальные, юридические аспекты умирания.

7. Внутренний наблюдатель, совмещая в себе и субъекта и объект познания, способен, вероятно, познать «метафизику» (также термин В. Янкелевича) умирания - сущностную основу умирания.

8. Умирание различается количественно - в зависимости от количества времени, в течение которого оно будет происходить. Различают умирание острое (длится минуты, часы, реже несколько суток) и хроническое (дни, годы).

9. Умирание различается качественно - в зависимости от содержания (характера) переживаний в процессе умирания.

10. Умирание также обладает пространственными характеристиками (оно всегда происходит *где-то*) и временными параметрами (всегда происходит *когда-то* и *в течение какого-то отрезка времени*).

11. Предполагается, что изучать умирание как антропологический феномен целесообразно учитывая вышеописанные методологические подходы - внешнего и внутреннего наблюдателя.

Философские аспекты хуруфизма

Лукашенко В.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Хуруфизм - это религиозное еретическое течение, возникшее в Средние века в конце XIV века в Азербайджане как реакция на существующий социально-политический строй на волне борьбы с иноземными захватчиками, как противостояние ортодоксальному исламу, который являлся их официальной религией. Хуруфизм получил распространение в Иране, Турции, Сирии и ряде других мусульманских стран. С течением времени хуруфизм перестал существовать как целостное течение и постепенно растворился в различных религиозных течениях. Наибольшее влияние он оказал на идеологию суфийского братства бекташийя и на различные течения иранского суфизма, в недрах которого оно возникло.

Подвергаясь беспощадным гонениям со стороны государства и религии, хуруфиты создали такой тайный язык, который понимали только они сами. С другой стороны, для пропаганды среди широких масс они использовали поэтическую форму, наиболее удачно подходящую для пропаганды. Однако такие поэмы, в основном, носили чисто описательный характер и весьма мало отражали сущность учения.

Основателем хуруфизма считается азербайджанский философ и поэт Фазлуллах Наими, который изложил суть своего учения в следующих произведениях: «Джавидан-намэ» («Книга о вечности»), «Джавидан-е Кебир» («Великий Вечный»), «Васийат-намэ» («Завещание»). Другие видные представители хуруфизма: Имамеддин Несими, Аим-ум-Ана, Сеид Исхак.

В истоках философских идей хуруфитов лежит синкретизм древних философских и религиозных течений, таких как пифагореизм, платонизм, гностицизм, манихейство, махдизм, ислам, ахийство, исмаилизм, шиизм, суфизм и каббализм.

Основные направления, по которым развивалось учение хуруфитов – это мистицизм, пантеизм и материализм.

Суть этого учения сводится к четырем основным пунктам:

1) существует скрытая наука, овладение которой является одновременно и высшей обязанностью, и наивысшим счастьем для человека, указывающая и объясняющая значение и важность всех вещей над Небом и под Землей, и мистическое соотношение, которое объединяет их;

2) это скрытое учение содержится в Коране, но ключ, который его открывает, был в руках Фазлуллаха, и после него перешел к его преемникам. Ими оно было приоткрыто верующим;

3) человек, отворенный по образу и подобию Бога («в лучших формах») - микрокосм, Книга Бога;

4) признавая глубокое значение и Корана, и религиозных обрядов, которые он предписывает, они считали, что буквальное истолкование первого и просто внешнее выполнение последних совершенно бессмысленны.

Среди философских идей большую роль сыграла концепция божественного воплощения. Хуруфиты считали, что мир и человек – результат пяти последовательных эманаций божества: Мира Разума, Мира Души, Праматерии, Пространства и Времени. Бог, по мнению хуруфитов, не трансцендентен. Он представляет собой совокупность букв и определений, в которых и через которые он опознается. Божественное начало, наполняющее собой всю Вселенную, особенно полно отражено в человеке, сотворенного Богом по своему образу и подобию. Благодаря такому отождествлению человек признается хуруфитами самым прекрасным творением Бога и потому заслуживает поклонения.

Другой характерной чертой хуруфизма является их широкое использование числовой символики. Они считали, что все элементы бытия можно представить в виде чисел, которым приписывали также и буквенное выражение. Так, с помощью букв и цифр они пытались прочесть Книгу Природы, раскрыть сущность человека и познать тайны бога. Придавая такое значение буквам, они превращали их в самостоятельные сущности, абсолютизировали и обожествляли

их. За это они и получили название «хуруфиты» (от араб. «харф», т.е. буква). Таким образом, ни мистифицировали реальный мир, сводя его к буквам, и одновременно материализовывали буквы, отождествляя их с четырьмя первоэлементами мира (огнь, земля, воздух и вода), которые, по мнению хуруфитов, лежат в основе всего сущего, как имеющего земное существование, так и небесное.

Другим важным аспектом учения хуруфитов является их теория циклов. Хуруфиты признавали вечность Вселенной и считали, что ее жизнь состоит из циклических круговращений, представляющих собой последовательное прохождение семи стадий. Начало каждого цикла знаменуется появлением Адама. Окончание – Судным днем. Божественное проявление последовательно принимает формы пророчества, святости и боговоплощения. Мухаммед завершил собой этап пророков, за которым последовал более совершенный этап святости. Первым из святых считается Али б. Талиб, последним – одиннадцатый имам шиитов-двенадцатеричников ал-Хасан ал-Аскари. Этап манифестации начинается с Фазлуллаха – первого воплощенного бога. События и лица одного цикла повторяются в следующем цикле по принципу вечного возврата.

Конечная цель познания, по хуруфитам, - установление своего господства над миром.

Структура политического пространства в аспекте «русской национальной идеи»

Майшева М.В.

Удмуртский государственный университет

I. Последние выборы в Государственную Думу РФ 2004 года выявили определенную особенность современного политического пространства России – деление партий на основе занимаемой ими позиции в отношении предлагаемой ими национальной идеи, при этом определилась часть партий, которая придерживается националистических взглядов, суть которых заключается в том, что у России есть свой, самобытный путь развития и особое предназначение в мировой цивилизации и процессе. Прежде всего к таким партиям относятся партия «Святая Русь», «Национально-патриотическая партия Русь» и «Народная партия».

II. Идеи о самобытности России и ее особом положении в мировом пространстве возникли не сегодня. Проблема формирования национального самосознания в России основывается на концепции особенного исторического пути и предназначения России, оформившейся в XIX веке в «русскую идею», берет свои истоки в религиозной мысли со времен Древней Руси. Мысль об особом положении Руси (а в дальнейшем России) в мировой цивилизации красной нитью проходила через древнерусские летописи («Повесть временных лет», «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона, «Поучения» Владимира Мономаха), жития святых, легенды и сводилась к спорам об исключительности православного царства и самого православия и в XV веке оформилась в концепцию монаха Филофея «Москва – третий Рим», в которой преобладали идеи патриотизма, христианского универсализма и утверждалось единство русской земли, но прежде всего мессианское предназначение русского народа и русского православия, которому в данной концепции отводилась роль единственного оплота истинного учения после падения Византии. Следовательно, и царство, в котором сохранялось истинное православное учение, признавалось единственным истинным и правильным в существующем мире.

Петровские реформы, открывшие перед Россией возможность другого пути и другого развития, поставили перед русской интеллектуальной элитой вопрос о "судьбе России": о соотношении "старого" и "нового" (Хомяков А.С.) в аспекте российской истории, о самобытности российской культурно-исторической традиции (Киреевский И.В.) и о месте России в Европе (Белинский В.Г., Герцен А.И., Чернышевский Н.Г.). Дальнейшее развитие этой мысли привело к появлению двух разнонаправленных взглядов на пути развития и судьбу России, реализовавшихся в политической жизни России. Это славянофильство, чьи идеи развивали Хомяков А.С., Аксаков К.С., Самарин Ю.Ф., Киреевский И.В., и западничество – Белинский В.Г., Герцен А.И., Огарев Н.П., Чернышевский Н.Г. идеи славянофилов в политической жизни дореволюционной России реализовывали партии консервативно-охранительного («Союз русского народа», «Союз им. Михаила архангела», «Русская монархическая партия» и др.) и неонароднического (партии социалистов-революционеров) направления. III.

Особенностью современного политического пространства России заключается в возврате к своим истокам, к новому осмыслению старых идей и концепций - к осмыслению пути России как самобытного, особенного государства с особой историей, судьбой и возможностями, в возврате к «русской национальной идее» как основополагающего элемента политики и жизни страны в целом. идея об особом пути России на сегодняшний день необходима для дальнейшего успешного развития страны во всех сферах жизни не только в качестве ориентира и цели развития, но и того идеологического стержня или базы, которая сможет объединить общество. При этом лишь необходимо не допустить развития национализма, который на протяжении почти всего XX века был одной из самых главных бед и причиной многочисленных войн и конфликтов.

УДК 28-3АСFB332

Экзистенциальная коммуникация и язык в философии К. Ясперса

Малкова Я.Ф.

Уральский государственный университет им. А. М. Горького

Действительный «жизненный мир» человека составляет не только природная среда, но, прежде всего, — другие люди. Поэтому всякая когнитивная деятельность (познание действительности, оценка обстоятельств, принятие решений) всегда происходит в рамках определенных социокультурных образований с неперменной «оглядкой» на мнения и реакции окружающих. Современная философия признает невозможность постижения человеческого бытия и общения исключительно средствами естественнонаучного дискурса и стремится преодолеть монополизм классической традиции, обращаясь, прежде всего, к сфере коммуникативных отношений.

Проблема коммуникации становится сегодня одной из наиболее обсуждаемых философских проблем. Она интересует представителей самых разных сфер деятельности. Онтологический переворот в философии XX века вскрыл проблему отношения бытия и языка, представив возможность ее решения в понятии «коммуникация». Стало возможным совершить переход от интеллигентного отношения к бытию к коммуникабельному постижению экзистенции другого. Довольно интересной для анализа проблемы коммуникации в данном аспекте является философия К.Ясперса.

Многие философы обращались к вопросу критики языка в аспекте возможности применения языка как средства коммуникации. Однако, никто до К.Ясперса не исследовал язык в поле экзистенции. К. Ясперс первым ввел в философию понятие коммуникации [1]. В философии К.Ясперса коммуникация представляет собой как процесс в котором Я действительно становится самим собой, благодаря тому, что обнаруживает себя в Другом. Быть средством коммуникации - всеобщая суть бытия. Общаясь, коммуницируя, все люди говорят. Общими прагматическими ресурсами являются семантические ресурсы, из которых каждый по-своему может артикулировать концепции духа и души.

Понятие коммуникации означает тот базис, на основе которого обоюдная языковая акция получает смысл. Но Ясперс обращает внимание на опасность возникновения иллюзии коммуникации, вследствие присутствия языка. Возражая против утверждения М. Хайдегера, что «язык есть дом бытия», К. Ясперс говорит: «Я мог бы сказать почти обратное. Где есть язык, там еще нет или больше нет бытия» [2]. Язык как средство коммуникации есть первичное отношение к другому, обращаясь ко всем, владеющим им. Это значит, что через язык возможно признание каждого человека как равноправного и свободного партнера по разговору. Речь идет о содержащемся в речевом акте этической норме трех критериев – экзистенции (свободы), коммуницировании (тотальной воли к коммуникации разума, правдивости, ответственности) и трансцендирования (открытого пространства возможностей).

Философия К. Ясперса представляет собой большой вклад в вопрос передачи человеческого бытия в системе координат мира, коммуникативного взаимопонимания и объединения. В экзистенциализме К. Ясперса все бытие принимает коммуникабельное воплощение в философии. Таким образом, в вопросе смысла бытия человек оказывается «бытием-в-коммуникации».

Экзистенциальная коммуникация является одной из важнейших форм творческой самореализации человека. Коммуникация такого рода не усредняет людей, не лишает их личных свойств, а способствует их индивидуализации и духовному развитию. «Лишь в коммуникации осуществляется вся другая реальность, лишь в ней одной, я есть то, что я есть, не только лишь живу, но исполняю жизнь» [3]. Суть такой коммуникации в том, что она требует от каждого человека глубокого понимания истоков человеческого бытия и обретения себя как личности.

Уникальность позиции К.Ясперса в том, что он трактует коммуникацию не только как ориентированную на «другого», но и утверждает, что главное в коммуникации – это единение «бытия для себя» и «бытия для другого», таким образом, экзистенциальная коммуникация является одной из важнейших форм творческой самореализации человека, конституирующей формы общественной жизни.

1. Jaspers K. Phänomenologische Forschungen. Bd. 4, 1977. – S. 22.
2. Jaspers K. Einführung in die Philosophie 12 Radioveriege. – München, 1974 (1950). –S.22
3. Jaspers K. Philosophie. –Berlin; Heidelberg; N.Y., 1973.-Bd.II. – S. 13.

Специфика символического содержания политической коммуникации

Мамулат А.А.

Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого

Эффективность политических институтов, принятие разного рода политических решений и реализация политических идей во многом зависит от состояния политической коммуникации, поэтому её изучение крайне важно для полноценного функционирования политического процесса в современном обществе.

Политической коммуникацией принято называть процесс передачи политической информации, при котором она циркулирует между различными элементами политической системы, а также между политической и социальной системой в целом. Данный процесс структурирует политическую деятельность, придаёт ей новое значение, формирует общественное мнение и обеспечивает процесс политической социализации граждан с учётом их потребностей и интересов. Важно отметить символическую природу информационных обменов при политической коммуникации, «поскольку именно символы, олицетворяя и обобщая в текстах властно значимые смыслы, служат основанием для идентификации политических объектов в сознании человека» [1].

Политическая коммуникация обладает рядом характеристик, раскрывающих ее символическую природу, назову лишь основные из них:

1. Политической коммуникации наиболее доступны разнообразные символические способы и средства осуществления коммуникативного акта. Примером сказанному может служить «многочисленная практика ведения целенаправленной информационной политики с использованием разного рода символов во время проведения военных действий или же различных избирательных кампаний»[2];

2. Политическая коммуникация имеет возможность делать ассоциативное поле людей живущих в одном культурном пространстве более или менее единым, так как она привязана к жёстким и конкретным смыслам. Так коммуникаторы имеют возможность создать какую – либо необходимую ситуацию в социально – символическом пространстве, с помощью применяемых правил и символов которая позволяет воспроизвести те или иные социальные структуры или сконструировать их по своему замыслу. Т.о., политическая коммуникация имеет возможность формулировать правила, по которым люди могут интерпретировать и оценивать политический процесс;

3. Политическая коммуникация имеет возможность сделать политический процесс легитимным не только по закону, но и в силу внутренних убеждений человека, так как, в общем виде, «легитимность – символическая оформленность власти, которая позволяет ей выполнять функции символического посредника, не прибегая к очевидному насилию и не утрачивая эффективности»[3];

4. Поскольку ассоциативные ряды людей и символическая кодификация социальных статусов, принятая в данном обществе не всегда совпадают, то в процессе политической коммуникации может проходить специфическая символическая борьба, которая всегда сопутствует развитию политических процессов и политики в целом.

Политическая коммуникация, как феномен общественный, является частью символического универсума и, соответственно, также воспринимается людьми посредством символических форм.

Таковыми формами политической коммуникации могут выступать довольно широкая совокупность действий, высказываний, текстов, образов, как лежащих и относящихся к области политики, так и непосредственно не относящиеся к ней, которые создаются и узнаются социальными агентами в качестве смысловых конструкций. Так, интересным для изучения примером символической формы политической коммуникации является феномен харизмы.

Таким образом, политическая коммуникация как процесс публичных информационных обменов имеющих символическую природу, функция которых - идентификация политических объектов в сознании людей, являясь неотъемлемой частью политического процесса и общества как символического универсума в целом, также имеет символические основания, которые исполняют роль символического посредника между политическими акторами и людьми.

1. Соловьёв А.И. Политическая коммуникация: к проблеме теоретической идентификации // Полис, 2002. №3. С. 7.
2. Досымов А.С. Берниязова М.Ж., Коммуникативные стратегии как объект политического анализа // (<http://www.kisi.kz/Parts/IntPol/dosymov.html>)
3. Завершинский К.Ф., Метрологические и семантические векторы политической легитимности / Под. Науч. Ред. С.А. Ланцова. Великий Новгород, НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. с.40.

Эволюция и интенциональность: некоторые аспекты критики Д. Деннета

Мартынов К.К.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Дэниел Деннет известен как создатель концепции «интенциональной установки» и «интенциональных систем», которая была сформулирована им в конце 70ых – начале 80ых годов в полемике с Джоном Серлом. В своей новой работе «Виды психики: на пути к пониманию сознания» Деннет использует свою концепцию для объяснения связи между эволюцией и возникновением сознания (и его центрального свойства, интенциональности). Идея Деннета состоит в следующем: первичные формы существования жизни (такие, как молекулы ДНК) представляют собой своеобразных «роботов», способных к самовоспроизводству. Эти сущности поэтому обладают уже некоторой элементарной интенциональностью (как направленностью на воспроизводство). «Эти безличные, не способные мыслить, роботоподобные, действующие автоматически крошечные машины-молекулы образуют первооснову всей деятельности, а следовательно всех значений и сознания в мире», - пишет Деннет.

Дальнейшее развитие аргументации Деннета связано с представлением о направленной эволюцией, которая ведет к возникновению все более сложных видов интенциональности и, в конечном счете, к возникновению рефлексивного мышления человека (любопытно, что данная идея, самопознание эволюции в своем высшем продукте, в чем-то напоминает гегелевскую феноменологию духа.)

Представляется, что аргумент Серла о «всеобщей интенционализации» обретает в свете данных положений Деннета новую силу: действительно, почему бы нам не приписать интенциональность («разумность») и всему миру в целом, коль скоро его можно описать как большую интенциональную систему в терминах Деннета? Такой подход в свою очередь чреват тем, что, принимая его, мы попадаем в ситуацию выбора между своеобразной концепцией «панпсихизма» и отказа от какого-либо осмысленного разговора о «психическом» в его противопоставлении с «физической реальностью». Второй вариант интересен своими последствиями уже для функционализма Деннета: последний, как представляется, не слишком хорошо сочетается с подобной «элиминацией» психического (если все наделено сходными функциями – «иметь психику», то с тем же успехом можно утверждать, что ничто не наделено этими функциями). Очевидно, что основной контраргумент Деннета может быть извлечен в данном случае из его теории языка в его связи с сознанием. При этом важно учесть, что Деннет здесь (в своих представлениях о фактическом тождестве языка и мышления) должен будет преодолеть ряд серьезных теоретических трудностей.

Кроме того, аргументация Деннета страдает еще одним существенным (методологическим) изъяном. С его точки зрения, «эволюционный интенционализм» должен быть принят, т.к. все остальные гипотезы относительно человеческого сознания должны быть «выброшены на свалку вместе с алхимией и астрологией». Деннет апеллирует здесь к единству современной науки, введение в рамки которой субъективности сознания было бы nonsensum. С нашей точки зрения, Серл убедительно показал, что подобный аргумент является мифологемой (Серл называет его аргументом «героической эпохи науки»), а само устранение субъективности из сферы науки – эвристическим приемом, позволившим добиться значительных результатов в классической науке, но играющим негативную роль сегодня.

Вывод, который нам хотелось бы сделать: несмотря на то, что в целом позиция Деннета кажется нам весьма привлекательной, для того, чтобы ее можно было признать доказуемой, она нуждается в серьезной корректировке, и прежде всего по указанным причинам.

1. Д. Деннет «Виды психики: на пути к пониманию сознания». М., 2004.
2. Д. Серл «Открывая сознание заново». М., 2002.

Философия славянофилов и немецкий романтизм¹

Мартынова О.А.

Пензенский государственный университет

В настоящее время широко распространена точка зрения, что славянофилы – родоначальники самобытной русской философии, - не нуждались в предшественниках – европейцах. Хомяков и Киреевский, действительно, довольно резко критиковали европейский рационализм, ограничивающий жизнь практической деятельностью, а познание – операциями рассудка. Традиция эта началась с Аристотеля, который впервые подчинил познание формальной логике и изгнал из науки вопросы нравственности и жизненных ориентиров, а закончилась Гегелем, заменившим изучение жизни изучением понятий [4].

Значит ли это, что между европейской философией и славянофильством не существует преемственности? Нет. М. Гершензон считает славянофильство проявлением на русской почве общеевропейского течения – романтизма [1]. Цель данной статьи – проверить справедливость этого вывода.

И. И. Замотин, исследуя романтизм, выделил три его особенности [2]. Первая особенность – индивидуализм. В центре всех романтических произведений (как литературных, так и философских) стоит цельная, всесторонне развитая личность. Для йенских романтиков (Фр. Шлегеля, Новалиса) это гениальный поэт и философ, открывающий людям тайны мироздания. Однако славянофилы, разделяя мысль о цельности души, считали, что способностью к всестороннему познанию наделен каждый человек. Они почти буквально повторяют "Философию откровения" Шеллинга, говоря, что венец творения – человек некогда жил в Боге, но затем разрушил это единство и теперь призван его восстановить [7]. Первый шаг на этом пути – обнаружение своей цельности.

Второй характерной чертой романтизма был национализм. Через романтические науку и искусство красной нитью проходит мысль, что каждая нация имеет свои неповторимые особенности и свою функцию в истории. Гармоничная и счастливая жизнь людей возможна только при учете этих особенностей. Национализм славянофилов общеизвестен. Отчасти благодаря ему их считают основоположниками русской философии. Но, кроме европейской моды, у этого национализма была и еще одна причина. Во время возникновения славянофильства европейская действительность начала безжалостно развенчивать мечты романтиков. Это привело славянофилов к мысли, что Европа, отравленная рационализмом, не способна достичь романтического идеала. Это – функция России. Так возникла мысль о спасительной миссии России, ставшая лейтмотивом русского идеализма.

Третий признак романтизма – универсализм, стремление к цельности и всеобщему единению. Фр. Шеллинг и Новалис говорили о единой душе природы и человека и необходимости для человека открыть душу в природе. Славянофилы пошли еще дальше, считая, что миссия человека – восстановить единство природы с Богом. Вслед за Шеллингом и йенскими романтиками Хомяков и Киреевский призывали в познании гармонично сочетать все способности человеческого духа: рассудок, эстетическое чувство, волю, веру в Бога. Романтическим универсализмом

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Министерства образования России. Конкурс 2003 г. Проект А03-1.1-7

продиктовано и учение А.С. Хомякова о соборности, призывающее людей объединиться и раскрыть свою индивидуальность в Церкви (подобные мотивы звучат у Новалиса в статье "Христианство и Европа" [5]).

Всесторонняя и резкая критика славянофилами европейского рационализма дала З.А. Каменскому повод сказать, что мыслители, начинающие свою философию с критики предшественников, "мало чему могут научить, ибо сами не смогли ничему толком научиться" [3]. Однако если исходить из содержания трудов Хомякова и Киреевского, этот упрек кажется более чем несправедливым. Как и подавляющее большинство основоположников новых учений, они критиковали отдельные аспекты философии предшественников, но принимали мысли, созвучные их собственным взглядам, и создавали на их основании самобытные философские системы.

1. Гершензон М.О. Исторические записки. Берлин, 1923, с.38.
2. Замотин И.И. Романтизм 20-х годов XIX столетия в русской литературе и обществе. СПб., 1911, т.1, с.12-58.
3. Каменский З.А. Философия славянофилов. М., 2003, с.507.
4. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии.//Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979, с.205-250.
5. Новалис. Христианство и Европа.//Новалис. Гимны к ночи. М., 1996, с.156-188.
6. Степун Ф.А. Немецкий романтизм и русское славянофильство.//Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000, с 38-58.
7. Шеллинг Фр. Философия откровения. СПб., 2000, т.2, с 124-145.

Августинианство и протестантская философско-правовая традиция

Маслак А.А.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко

Западная правовая этика сформировалась в странах с преобладающей протестантской конфессиональной средой, в условиях созданного под ее влиянием культурно-цивилизационного типа. Именно под влиянием правовых идей протестантизма сформировалось проблемное поле западного правосознания. В связи с этим актуальным является исследование истоков и современного состояния протестантского правовопонимания.

Одним из источников, который может оказать помощь в исследовании этой философско-правовой проблематики является анализ августинианской традиции правовопонимания. То есть традиции усвоения и переосмысления основных философско-правовых взглядов Августина Аврелия.

Исследуя влияние августинианства на философско-правовые концепции протестантизма и неопротестантизма следует отметить ряд основных аспектов учения Аврелия Августина, которые стали парадигмальной основой в формировании западной идеи права.

Первый аспект – это учение Аврелия Августина о свободе воли. Учение о зависимости человеческой воли от воли божественной стало основоположной идеей в формировании социально-правового сознания современной Европы. Макс Вебер в своей работе "Протестантская этика и дух капитализма" исследовал влияние этого концепта на формирование социально-экономической этики современного капитализма. Закономерно было бы предположить, что данный концепт повлиял также и на общественно-политическое и правовое сознание протестантизма.

Второй аспект – учение Августина Аврелия о "двух градах", именно под влиянием этого учения и под влиянием Послания апостола Павла к Римлянам сформировалась политико-правовая концепция протестантизма. Это нашло свое отображение и в творчестве Кальвина, и в творчестве Лютера. И именно это учение стало определяющим в формировании секулярного общества в протестантских странах.

Третий аспект - учение об про универсальном естественном праве. Именно в творчестве Августина следует искать корни универсализма западной идеи права. Августинианское понимание универсальной теологической основы естественного права сохранялось на протяжении всего западного Средневековья. В дальнейшем оно стало определяющим для деятелей Реформации.

Например, Лютер считал светское естественное право мерилем всех других законов. Именно от него он выводил моральную силу и подчинение господствующей силе позитивного, созданного светской властью права. В сравнении со "здоровым" естественным правом Лютер рассматривал всякое позитивно-правовое его воплощение как признак "загрязнения" жизненного смысла права у определенного народа и осуждал правовой партикуляризм, порожденный большим количеством позитивных законов.

Основные черты августинианского подхода к философско-правовой сфере нашли свое отображение в творчестве представителей протестантской теологии XX века. Однако они были существенно трансформированы в сторону приспособления к современным условиям или приобрели полностью противоположное чем у Августина и теоретиков Реформации смысловое наполнение.

Знаковой для понимания неопротестантской философско-правовой мысли является статья Карла Барта "Христианская община и гражданская община". В ней центральный представитель протестантской неоортодоксии XX века проводит детальную демаркацию между "христианской общиной", то есть церковью и "гражданской общиной" - государством.

Своеобразный характер приобретает трансформация учения Августина Аврелия о "двух градах" в "теологии перемен" американского протестантского теолога Харви Кокса. Характерная для Августина дихотомия "града земного" и "града Божьего" тут превращается на теологически обоснованную апологию "града светского" - секулярного постсовременного общества.

Таким образом мы можем наблюдать следующие основные аспекты влияния августинианства на философско-правовую мысль протестантизма и неопротестантизма. Прежде всего, порожденная августинианским учением о божественном предопределении, идея личной правовой независимости человека. Также, идея о четком распределении морально-религиозной и политико-правовой сфер, приведшая к секуляризации политических и правовых институтов в странах Запада. И, наконец, идея универсальности естественного права. Детальное исследование этих тем сможет дать объективную картину генезиса и современного состояния правовой мысли Запада.

Истина как со-бытие: проблема интерсубъективности в философской антропологии

Маслов Д. В.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Проблема интерсубъективности возникла с осознанием в XX веке невозможности свести многообразие культур и форм мышления к единому Абсолюту, из которого они могли бы быть адекватно объяснены. Традиционная схема "центр-периферия" перестала работать. Философы начали осознать, что Другой имеет столько же прав на существование, как и Я: нет ни центра, ни периферии - всё уравниво в своих возможностях. Возникла идея истины как

со-бытия. Как отметил М. Бахтин, «из самого понятия единой истины вовсе еще не вытекает необходимости одного и единого сознания. Вполне можно допустить и помыслить, что единая истина требует множественности сознаний, что она, так сказать, по природе событийна и рождается в точке соприкосновения разных сознаний [1]. Появилась задача описания связи одного сознания с другим сознанием - именно в этом смысл проблемы интерсубъективности (от латинских *inter* и *subjectum* - "между субъектами").

Следует отметить, что проблемное поле феномена интерсубъективности со временем изменилось: из сферы логической (мир логики и идей) интерсубъективности, занимавшей Э. Гуссерля, интерес сместился, с одной стороны, в область эмпирико-семантической (мир тел, вещей и слов) интерсубъективности в постструктурализме (М. Бахтин, Ж. Делёз, М. Турнье, М. Фуко), с другой стороны, в область нормативной (мир ценностей и поступков) интерсубъективности в экзистенциализме (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Г. Марсель, Ж.-П. Сартр). При этом внимание исследователей сдвинулось с интенциональных актов к коммуникативным.

В результате данного исследования, целью которого является анализ того, как в исследованиях упомянутых авторов решается вопрос о возможности равноправного сосуществования субъектов коммуникации, сделаны следующие выводы:

1. Как только я начинаю говорить о Другом и представлять его в своей речи (или других знаковых средствах), Другой оказывается поработанным системой языка, вписанным в мою категориальную сетку и мой опыт существования, тем самым он утрачивает самость и оказывается частью моего дискурса.

2. Ощущение мира, описываемое в работах представителей постструктурализма и экзистенциализма, не является универсальным опытом, а это значит, что эти теории выступают в качестве образцов "присваивающих" - коль скоро их претензия на универсальность рассогласуется с наличным опытом "молчащих" Других. В частности, Другой Бахтина - другой других слов, другой-собеседник, принадлежит к области дискурса; другой же бессознательного, то есть непредвиденного смысла, "разобранного" при автономном функционировании означающего, открывающего в дискурсе другую разнородность, - этот другой (как радикальная неоднородность) для Бахтина отсутствует, что, по мнению Отье-Ревю, приводит к "блокировке диалогизма" [2].

3. Я полагаю, что мы не можем знать, чего хочет и о чем говорит Другой. Другой для философа остается "глазом-бельмом" [3], не понятным и опасным.

4. Существование Другого, замеченное и осмысленное нами как не-Я, и даже осознание его непроницаемости порождает продуктивное диалектическое движение мысли (к примеру, антропология родилась из стремления понять и описать чужую культуру. Более того, вербальный язык (равно, как и другие знаковые системы) выработал собственные формы выражения-присвоения Другого, оставляющие хотя бы формальную возможность выражения его точки зрения или передачи его голоса - даже если эти формы по сути порождают всего лишь иллюзию присутствия Другого в тексте.

1. Бахтин М.М. Проблемы творчества поэтики Достоевского. Киев, 1994, с.107.

2. Отье-Ревю Ж. «Явная и конститутивная неоднородность: к проблеме Другого в дискурсе» // Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса. М., 1999, с. 54 – 94.

3. Подорога В.А. Феноменология тела. М., 1995, с. 216.

Самоидентификация личности в информационном обществе

Медведева Е.Н.

Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского

Вступив в новое тысячелетие, мы все сильнее испытываем на себе стремительные изменения, происходящие в окружающем мире. Они имеют свое начало в развитии уникальной реальности, которую современные исследователи окрестили как информационное или постиндустриальное общество. И.С. Мелюхин отмечает, что «одновременно с преобразованиями в социальной и экономической структуре, становление информационного общества оказывает сильное социальное, психологическое и культурное воздействие на личность» [1]. В этой связи вопрос об идентификации человека в социальных изменениях, вызванных информационной революцией представляется крайне актуальным.

1. Одна из проблем, с которыми сталкивается человек, это тотальная неуверенность в своем будущем, рождающаяся из страха перед катастрофами и рисками современного общества. Но эти проблемы, не смотря на их социальный характер, воспринимаются каждым индивидуально и дистанцированно от остальных. Характерной чертой современной технологической культуры является ее дистанцированность. Формы жизни становятся формами жизни – на – расстоянии. «Коль скоро формы моего социального бытия оказываются с такой неизбежностью и [бытии] – на – расстоянии, и коль скоро я не могу преодолеть подобные дистанции, я не могу приобрести социальность, будучи лишен моих технологических «дополнений» [2].

2. Самоидентификация личности в условиях быстрого развития современного общества имеет свои специфические особенности. Сегодня собственная «идентичность» связывается, прежде всего, с воздержанием от выбора какой-либо «целостности» или «преемственности». Личность желает находится в ситуации поливариантного выбора, когда идентичность может надеваться и сниматься вроде костюма. Сегодняшний выбор никак не связан более с обязательствами [3].

3. С другой стороны, в обществе все чаще появляются острые формы отчуждения и отстраненности. Такого рода отчуждение преодолевается в виртуальных общинах, основанных на компьютерных формах коммуникации, при полной или частичной анонимности участников компьютерного сообщества. Обращаясь к такого рода общению, человек, прежде всего, руководствуется своими внутренними ценностными установками. Акцент переносится с внешних границ жизненного пространства человека, которые характеризуются как физические, политические, экономические, социальные и правовые на внутренние границы, которые можно определить как некие ориентиры, приобретенные человеком благодаря индивидуальному и коллективному опыту.

4. Существует широкий спектр «суррогатов времяпрепровождения». Этот феномен возник в связи с неспособностью человека оказывать влияние на вещи, за пределами сферы его действий. Переход от более важных вещей к менее важным. Одним из таких «суррогатов» являются компьютерные игры. Привлекательным в компьютерных играх является то, что игрок может прожить любое количество любых чужих жизней – в подробностях и повседневных действиях. Он может стать героем в эфемерном мире, реализовать себя, ощутить свободу в выражении своих эмоций, чувств, желаний, возможностей. Играющий способен совершить то, что никогда бы не удалось в реальном мире с его физическими, юридическими, социальными, нравственными законами.

Процесс самоидентификации, поиск своей самости в современном обществе, часто связан с неопределенностью, риском и страхом перед будущим, которое ожидает человека. Характер данного процесса неоднозначен и требует своего анализа в рамках различных философских направлений.

1. Мелюхин И.С. Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития. М., 1999. С. 8

2. Иноземцев В.Л., С. Лэш. Критика информации // Вопросы философии. 2002. № 10. С. 184.
3. Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 183.

Развитие политической системы современного мира: формирующаяся многополярность в контексте обеспечения национальной безопасности России

Миронов Я.П.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Вступление России в новое тысячелетие ознаменовалось качественными изменениями во внешней и внутренней политике страны. Целые регионы по периметру морских границ России объявлены зонами стратегических интересов США: с их стороны прослеживается последовательная ориентация на ведение дел только с отдельными странами, а не с блоком российских партнеров (ранее – ОВД, СЭВ, теперь – СНГ), с тем, чтобы не повышать наднациональный уровень объединения и роль и влияние Москвы и её союзников. К тому же США сохранили и преумножили тактику камуфлирования своих глобальных интересов многосторонними инициативами.

Если последовать за одной из парадигм, сформированных российской научной элитой в области исследования международных отношений, то приведенное выше позволяет сделать неутешительный вывод о том, что вокруг России сжимается кольцо геополитических интересов, стремящихся к историческому реваншу. Сегодня к наиболее серьезным угрозам экономической безопасности России относят ее нестабильное геэкономическое и торгово-политическое положение, вызванное разрушением прежних союзов, с сохранением дискриминационных ограничений во взаимоотношениях с западными странами, уход с традиционных рынков. Угрозы экономической безопасности во многом обусловлены факторами внутренней политики, в частности от последовательности и предсказуемости решений, их зависимости от взятых международных обязательств, противодействия криминализации бизнеса, обновления законодательства и др.

Многополярность выступает в качестве демократической альтернативы в развитии современных международных отношений. Поэтому необходим анализ проблемы субъектов международных отношений. Помимо государства, все активнее действуют иные – неправительственные организации, транснациональные компании. Само их присутствие демократизирует международную жизнь. Возрастает количество региональных организаций различного профиля, их воздействие на региональные события возрастает.

Иным вариантом может стать экспансионистская модель глобализации, в основе которой утверждение политического, экономического, технологического лидерства индустриально развитых стран. Однако стремление к доминированию в мировой политике и экономике одного государства или группы стран не может не натолкнуться на противодействие – скрытое или явное – со стороны других центров влияния.

Современная структура мира не может быть описана как многополярная. Но если биполярность уже преодолена, многополярность еще не сформирована, то не наступила ли пора однополярности? Исчезновение сильного и самого опасного соперника, которым был для США Советский Союз, открыло возможность сосредоточить усилия на решении внутренних задач. Но во внешней политике США продолжают вести себя как сверхдержава, они привыкли к этому ощущению и вряд ли откажутся от него. США обладают крупнейшей военной силой современности, осуществляя контроль практически над всеми ключевыми регионами мира, а также – благодаря системе космического контроля – над всей планетой. США задали темп и вектор движения всему современному миру, но, тем не менее, еще не готовы взять на себя бремя единоличной ответственности за происходящее в мире.

Последнее десятилетие XX века стало самым успешным с точки зрения экспансии мирового сообщества в отдаленные и закрытые для внешних влияний уголки планеты. В момент распада биполярности демократическое ядро международного сообщества с выгодой для себя воспользовалось возможностью и сделало рывок к формированию мирового общества нового типа. Именно многополярность в ее разнообразных измерениях представляет реальную платформу обеспечения баланса интересов участников мирового процесса. И для России, её евроазиатского положения, многополюсная система международных отношений отвечает ее национальным интересам, интересам ее международной безопасности.

1. Арбатов А.Г., «Национальная идея и национальная безопасность» // Мировая экономика и международные отношения, 1998, № 5,6
2. Богатуров А.Д., «Плюралистическая однополярность и интересы России» // Свободная мысль, 1996, №2
3. Геополитическое положение России: представления и реальность. // Под ред. В.А. Колосова. М., 2000
4. Иванов И.С., «Внешняя политика России на рубеже XXI века: проблемы формирования, эволюции и преемственности» // Внешняя политика России и мир. М., 2000
5. Косолапов Н.А., «Контур нового миропорядка» // Постиндустриальный мир: центр, периферия, Россия. Сборник 1. Общие проблемы постиндустриальной эпохи. М., 1999
6. Торкунов Н.А., «Международные отношения после косовского кризиса» // Международная жизнь, 1999, №12
7. Уткин А.И., Вызов Запада и ответ России. М., 2002.

Естественнонаучная и культурологическая компоненты математического знания

Михайлова Н.В.

Минский государственный высший радиотехнический колледж, Республика Беларусь

Трактуя как дополнительные понятия классическую и неклассическую стратегии познания, на базе гуманитарного знания можно развивать менее свойственную ей классическую рациональность, а соответственно, на основе естественнонаучного знания следует искать новые подходы к неклассической рациональности.

Становлению целостно мыслящей личности может способствовать взаимодействие естественнонаучной и культурологической компонент современного знания, поэтому науки нового поколения стремятся сочетать аналитичность и строгость научного метода с синтетическим восприятием гуманитарного взгляда. Мы интерпретируем мир с помощью собственной логики, но насколько она адекватна “реальности”, мы можем судить только с помощью той же самой логики. Это уже напоминает вторую теорему Гёделя о неполноте, из которой следует, что противоречивы только те версии формальной теории чисел, которые утверждают собственную непротиворечивость. В реальных явлениях и процессах математическими средствами изучаются чаще всего “простые” модели, “сложное” исследуется гуманитарными методами.

Однако математика, совершенствуя свое “техническое оснащение”, вторгается в новые сферы исследований, поэтому граница между “простым” и “сложным” не является неподвижной. Она зависит от уровня развития рациональных методов математического моделирования. Стремление человека глубже понять собственные психические

структуры кажется вполне естественным. Каждое значительное открытие получает метафорическую трактовку, выходящую за пределы его специального содержания. Мир слишком сложен, чтобы позволить человеку роскошь примирить между собой все его убеждения. Все результаты, зависящие от дихотомии субъекта и объекта, оказываются ограниченными.

В квантовой механике к соответствующим эпистемологическим проблемам относится принцип неопределенности Гейзенберга, а в метаматематике – теоремы Гёделя о неполноте. Наряду с упомянутыми проблемами и важнейшими философскими и социокультурными следствиями теорем Гёделя достаточно указать на методологическую полемику по поводу применимости компьютеров при доказательстве теорем, актуальности существования и включенности человека в виртуальную реальность. Традиционные ошибки математической формализации “группируются” либо возле прямого противоречия, либо возле расхождения с истинностью в стандартной модели. В случае ошибки в программе она выдает не то, что надо или просто как иногда говорят “виснет”.

Удивительно, что в информатике до сих пор практически нет понятия ошибки в основаниях программирования, а именно, в определении алгоритмических языков. С этой проблемой связан вопрос о том, что такое “формализация неформализуемого” и как с ней работать, несмотря на содержащееся в этом понятии внутреннее противоречие. В эпоху виртуальных построений и компьютерного моделирования явлений забывается, что природа легко может поставить экспериментаторов в тупик. Это не означает, что математики и физики постоянно обеспокоены проблемой истинности всего “здания математики”, но когда они сталкиваются с неординарными, очень длинными или полученными на компьютере доказательствами, они начинают задумываться над тем, что же следует теперь иметь в виду под понятием “доказательства”.

Новые технологии отражают новую онтологию соотношения актуального и потенциального, поэтому виртуальность можно определить и как актуальность самой потенциальности. Согласно некоторым культурологическим интерпретациям теорем Гёделя, выходящим за сферу методологии и философии математики, из них вытекает несоизмеримость формы и содержания мышления, неустранимость интуитивной компоненты мышления и, соответственно, невозможность искусственного интеллекта. Многие трактовки подобного рода создавались и поддерживались самими учеными, однако такие интерпретации мало что оставляют от программы Гёделя для определенного класса формальных систем.

Теоремы Гёделя о неполноте не противоречат созданию компьютеров или их преемников, которые смогут манипулировать символами примерно с тем же успехом, что и мозг человека. Возможно ли доказать превосходство человеческого разума над компьютером, в общенаучном и философском контексте проблемы искусственного интеллекта, в сфере решения математических задач? Для любой формальной системы, в том числе и вычислительной машины, всегда найдется утверждение типа математической теоремы, которое машина не сможет ни опровергнуть, ни доказать. Из теорем Гёделя по существу следует, что мы не сможем строго доказать, что построили именно требуемую машину и даже то, что она доказывает только правильные теоремы.

Современная наука вынуждена признавать невозможность определения объективности независимо от сознания человека, а когда позиции не совпадают, то из “удержания вместе” двух и более взглядов возникает их взаимодополняемость. Согласно теореме Гёделя о неполноте сложное явление можно понять лишь в формализованной системе превосходящей математическое описание этого явления. В современной физике существуют истинные законы природы, которые не могут быть выведены из общих фундаментальных теорий, хотя они и не противоречат им.

Хотя современная философия науки уже не говорит об объективности внешнего мира, максима познания истины – “начала необходимо принять, а прочее доказать”, завещанная нам Аристотелем, опирается на веру в незыблемость рациональной мысли.

Региональная политика в европейском союзе

Мошелкова Н.Е.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Понятия «регион», «регионализм» и «региональная политика» в политологии. *Регион* – тип иерархии географического пространства, являющийся результатом двух процессов: 1) исторически сложившейся социально-экономической и социально-культурной целостности территорий и 2) административно-политического регулирования, конституирования территориальной целостности. *Регионализм* – подход к рассмотрению и решению экономических, социальных, политических и других проблем, исходя из интересов того или иного региона.[5] *Региональная политика* – это система управления и координации экономической, социальной и политической жизни региона, взаимоотношений центра и регионов. Эффективная региональная политика проводится на основе следующих принципов: 1). последовательное осуществление всеми органами власти государственной региональной политики; 2). учет в решениях центральных органов управления интересов и особенностей регионов, которых эти решения касаются; 3). повышение самостоятельности регионов в решении собственных проблем, т.е. формирование эффективного самоуправления.[4]

Современная Европа как совокупность различных типов регионализма. В начале XXI века Европейский Союз представляет собой сложную и многоуровневую систему межгосударственных отношений. С одной стороны, все страны Европы в той или иной мере являются членами единого европейского региона, но все чаще участвуют в деятельности нескольких региональных и субрегиональных систем (одной из которых является Европейский Союз). С другой стороны, сами государства подвержены процессам регионализации, и через свои приграничные районы вступают во взаимодействие с приграничными регионами соседней и с международными регионами. Очевидно наличие двух уровней регионализации: объединение государств в международные регионы и выделение регионов в составе тех же государств.[1] На современном этапе в связи с повышением роли регионов в европейской интеграции, их стремлением участвовать в принятии решений в органах Европейского Союза без посредничества национальных правительств все большее распространение находит идея или концепция «Европы регионов».[2] Для понимания процесса регионализации необходимо рассматривать типы регионализации и ее факторы (причины).

Общая характеристика групп стран современной региональной политики в Европейском Союзе. Для характеристики задач региональной политики необходимо разделить 15 стран ЕС на четыре большие группы: 1). «страны сплочения» (Ирландия, Греция, Португалия и Испания); 2). Германия и Италия (характеризуются большими внутренними различиями); 3). Финляндия и Швеция (низкая плотность населения, обусловленная суровым климатом и большой удаленностью населенных пунктов друг от друга); 4). Австрия, Франция, Дания, Бельгия, Нидерланды, Люксембург и Великобритания (региональные проблемы связаны со структурными изменениями экономики).[3]

1. Бусыгина И.М. Стратегия европейских регионов в контексте интеграции и глобализации. М., 2002.
2. Европа: вчера, сегодня, завтра. М., 2002.
3. Европейская интеграция, большая гуманитарная Европа и культура / Под ред. Л.И. Глухарева. М., 1998.
4. Teufel E., Perlot E. Starke Regionen für ein starkes Europa. Baden-Baden, 2000.
5. Wiedmann Th. Idee Gestalt der Region in Europa. Baden-Baden, 1996.

Андрей Колыванов и начало русской антропологии

Мысленков А.А.

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова

В 2003 году профессор Вадим Валерьевич Васильев (Россия, МГУ им. М.В.Ломоносова) и Вернер Штарк (ФРГ) обнаружили в библиотеках МГУ им. М. В.Ломоносова и Страсбурга соответственно трактат Андрея Передумина Колыванова «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру» (1790 год). Его появление в научном обороте позволяет переосмыслить понятие русской философии второй половины XVIII века вообще и русской антропологии того времени.

Русские писатели второй половины XVIII века обладали обширными знаниями главных умственных движений века (вольтеризма, масонства, всех основных достижений немецкой, французской и английской мысли). Это выразилось в многочисленных переводах, компиляциях и изданиях крупнейших европейских философов [1]. Но эти знания не были в полной мере теоретически осмыслены. Русские интеллектуалы осваивали практические идеи просветителей – политические, исторические, социальные, идеологические [2]. Восприняв основные концепции западной философии, они спешили применить их на практике, для переустройства российской жизни. Так две крупнейшие работы Новикова носят исключительно практический характер: «О воспитании и наставлении детей» (1783-1784) и «О торговле вообще» (1783). Большинство его в большей степени теоретических работ также посвящено практическим, моральным вопросам "нравочения" [3]. Тот же предмет у его литературных произведений.

Была необходима собственная теоретическая база. Русские мыслители не безоговорочно принимали достижения европейской философии, они рассматривали последние критически, отбирая идеи, которые могли им пригодиться в России. Следующим шагом стало создание оригинальной системы Андреем Передуминым Колывановым.

Колыванов также не удовлетворялся современной ему действительностью, но, в отличие от других русских мыслителей того периода, он обосновывал свои практические рекомендации собственной теорией, цельной системой философской антропологии.

Её основа – учение о духе. Сущностью духа является сила, направленная на то, чтобы "отличать довольство от его противоположности, привлекать к себе первое и отклонять второе". Для этого дух использует чувства, сенсорные (телесные), и несенсорные, ментальные, или нравственные: любопытство, подражание, благодарность и т.п., а рассудок сопоставляет их всех, объединяя в целое (дух). Поскольку источником довольства является мир, то степень довольства зависит от полноты восприятия мира. Только участие всех ментальных чувств привлекает максимальное довольство [4].

Развитие всех способностей человека – первый практический вывод Колыванова. Подавление одних ради других есть главная причина испорченности характеров, то есть всех негативных человеческих качеств.

Это равновесие всех чувств Колыванов объявляет единственной добродетелью, неравновесие же пороком, создавая тем самым новую моральную теорию, отличную от новоевропейских, в то время, как его предшественники Новиков и Сумароков лишь критиковали западные моральные системы, не выдвигая собственных оригинальных идей [5].

Андрей Колыванов является первым русским философом международного уровня, создавшим оригинальную систему философской антропологии, что было отмечено его современниками, немецкими философами Карлом Морицем ("Журнал эмпирической психологии") и "критическим философом" Соломоном Маймоном. Однако трактат был утерян, видимо, уже в XIX веке: в 1902 году автор "Истории новой немецкой психологии" Макс Дессуар не смог его найти. Теперь стало возможным дополнить историю русской философии весьма значительной фигурой, переворачивающей сложившиеся представления о русской философии XVIII века (см. В.В.Зеньковский, Э.П.Радлов, Г.В.Флоровский, А.И.Введенский, Н.А.Бердяев, Г.Г.Шпет).

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991, с. 84-85
2. В.Боголюбов, «Новиков и его время». М., 1916, с. 171
3. Новиков Н.И. Избранные сочинения. М.-Л., 1954
4. «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру. Философский опыт Андрея Передумина Колыванова» К., 2003, с. 6-24
5. А.П.Сумароков. Произведения, в сб. «Н.И.Новиков и его современники. Избранные сочинения.

Количественные методы для поля социально-гуманитарных наук

Нехаев А.В.

Омский государственный университет

Современный комплекс социально-гуманитарных наук: антропология, культурология, социология, психология, история, – располагает огромным объемом разнородных фактов и архивом теоретических и концептуальных моделей, описывающих их исследовательские поля, что существенно затрудняет возможность проведения сравнительного анализа теорий и концепций, посвященных одному и тому же объекту исследования. Решение этой проблемы должно проходить путем включения процедур количественной оценки в методологический инструментарий социально-гуманитарных наук. Задачей данных тезисов является обоснование теоретической возможности количественных оценок для поля социально-гуманитарных дисциплин. Решение поставленной задачи проходит на материалах исторических дисциплин, а именно, во-первых, исследуется теоретическая возможность количественной оценки точности отражения исторического процесса историческими теориями и концепциями и, во-вторых, предлагается набор методологических инструментов, позволяющий осуществлять историографии рефлексию результатов исторических исследований, в целях сравнения разных по характеру, но имеющих один и тот же объект исследования исторических теорий и концепций.

1. За основу данных тезисов примем идею о том, что определенный объект комплексного исторического исследования, то есть такого, которое организует вокруг себя не менее чем на некоторое число поколений устойчивое пространство внимания, всегда получает представление хотя бы в одной исторической модели.

2. Такая модель отличается определенной точностью в отношении к объекту своего исследования и для нее имеют значение: во-первых, *абсолютное временное запаздывание*, то есть хронологическое отставание, выстраиваемой исторической модели от исторического события, на реконструкцию которого и направлена модель; во-вторых, масштаб объекта исторического исследования или иначе *уровень исторического анализа*; в-третьих, степень *логической сложности* исторической модели и, наконец, в-четвертых, *количество* соперничающих в данном пространстве интеллектуального внимания исследовательских *позиций*.

3. Расчет точности отражения исторического процесса той или иной исторической моделью возможен по базовой формуле.

4. Логическая сложность исторических концепций нетривиальным/нелинейным образом связана с точностью описания исторического процесса. Точность отражения исторического процесса выходит из-под действия закона малых чисел в период доминанции исторических моделей с минимальным уровнем сложности – монофакторных моделей. Точность отражения исторического процесса идет в этом случае *экстенсивным путем*, через отражение исторического процесса как можно с большего числа сторон. Ре-интерпретация этих моделей и их комбинация ведет к появлению синтетических теорий, повышающих точность отражения исторического процесса при одновременном снижении числа интеллектуальных позиций. Это *интенсивный путь* развития историографии, возвращающий поле интеллектуального внимания в русло действия закона малых чисел.

5. Историографическая модель – это совокупность исторических моделей разной логической сложности, с определенным абсолютным временным запаздыванием, сформированных для описания и объяснения общего для всех них объекта исследования, выступающего как центр внимания, организующий интеллектуальное пространство. Опираясь на вычисленные по базовой формуле значения точности исторических моделей, входящих в историографическую модель, и используя комплекс формул математической статистики [1; 2] можно оценить степень проработанности и/или эффективности проработанности тех или иных тематик исторических исследований.

Данные тезисы позволяют указать в качестве перспективы – разработку и *корректное* распространение методологического инструментария, содержащего процедуры количественных оценок на все поле социально-гуманитарных наук.

1. Бендат Дж., Пирсол А. Измерение и анализ случайных процессов. – М., 1974.

2. Гнеденко Б.В. Курс теории вероятностей. – М., 1969.

3. Коллинз Р. Социология философии: глобальная теория интеллектуального изменения. – Новосибирск, 2002.

УДК66.0

Internet_Ono.com

Никитина Е.

Новгородский государственный университет имени Ярослава Мудрого

...Как не парадоксально это звучит, но сейчас все больше представляются актуальными казалось бы уже ставшие историей для современной психологии познавательные схемы З.Фрейда выделяющие в человеческой психике такие пласты как «Бессознательное» и «Сознание»; «Оно–Я –Сверх-я».

Почему?...

...Человек, бесспорно, хранит в себе много тайн. От того Он и сам – Большая тайна. Сознательно или Бессознательно. Он всегда хранил дорогу к этой тайне: «пойдешь туда, не зная куда» и обретишь ее в «ларце, что на вершине дуба Лукоморья.» И вот, кажется, свершилось... «ларчик просто открывался» - достаточно теперь ”кликнуть” ”мышкой”...

...Internet прочно вошел в нашу жизнь. Распространение Internet во второй половине 1990-х годов в большинстве стран мира создало условия для организации на новом пространстве принципиально новых способов коммуникации, равно приложимых в бизнесе, политике, науке, повседневном общении и развлечении. Человек создал-таки “мировую деревню”- «сотовый муравейник», основанный на глобальной нервной системе электронных медиа. Возможно, Он уже вошел в век социальной медиа – эмансипации, о которой говорил Маклюэн? [2] Возможно, Он уже живет в “культуре реальной виртуальности”, и Кастельс прав? [1] Или «Он-Она» уже не Я, а Оно?

...”Бессознательное хранит в себе первобытные инстинкты,” – писал Фрейд [4]. Теперь “кликните” ”мышкой” на ярлыке Internet Explore рабочего стола компьютера... Вот – “Оно” Фрейда, – Internet – хранилище Бессознательного и тот самый “ларец”? И это – современность, Лукоморье?! Увы. Это архаика сознания! Магия первобытной “мировой деревни”... Опять – Почему? – Крут вечного возвращения...

- сознание свободы в безнаказанности...
- ощущение «Я» как “мы”
- «самость» через отторжение “чужих” этических норм и презрение к правам «людей меньших»
- несдержанность как выражение социальной значимости...
- “детская непосредственность” по принципу – “ я закрыл глаза – значит меня не видно”
- страх быть изгнанным и навязчивая уверенность в собственной незаменимости

Включая компьютер, попадая в виртуальное общество, люди отвлекаются от реальности, становятся детьми, или «архесущими» – отдыхают от норм, правил, ограничений, от себя. Приятно же иногда побегать «голым и свободным», да еще «когда “никто не видит”». Приятно «согреться» в обилии жарких «околосексуальных» дискуссий, популярных порно-сайтов и нецензурных выражений, ведь именно для «Иванушки – ребенка» характерен гипертрофированный интерес к проблемам собственных гениталий. И можно ли или стоит регулировать “net-Оно”?

...Internet – “ларец, что на вершине дуба Лукоморья” Плохо-хорошо?! А зачем знать? Главное – не превратиться в персонаж «Кысь», рожденный «сознательно-бессознательным» Татьяны Толстой [3], ведь на кончике иглы, “что в том ларце хранится”, – Смерть...

1. Кастельс М., Информационное общество: экономика, общество и культура. М., 2000, с.453.

2. Маклюэн, Познавая медиа/понять медиа: о расширении человека. М., 1999, с.568.

3. Толстая Т., Кысь. М., 2001, с.199.

4. Фрейд З., Психология бессознательного. М., 1990, с.447.

Ностальгия как вид моральной рефлексии

Новиков Е.В.

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

1. Слово «ностальгия» имеет 2 значения: 1) тоска по родине, 2) тоска по прошлому. В данном исследовании мы используем этот термин именно во втором, более широком, значении, считая, что прошлое выступает предметом ностальгии не только как время, которого уже нет, но и как место, которого уже нет, т.е. как некий цельный хронотоп.

2. Вопрос о сущности ностальгии в истории философии практически не поднимался. То немного, что о ней написано, представляет собой либо работы по психологии и психиатрии [Ю.Стенько, А.Крылов], в которых ностальгия описывается как болезнь и даются советы по её лечению, либо публицистические эссе [В.Аксёнов].

3. «Катализаторами» ностальгического переживания, условиями, способствующими ностальгированию, а также одновременно его причинами и следствиями выступают литература и искусство (напр., песни О.Митяева, фильм

А.Тарковского «Ностальгия»), философия (Хайдеггер, рассуждая об идеях Новалиса, пишет: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома») и обращение к обладающим особой для данной личности ценностью вещам-фетишам (совершенно уникальным статусом в этом отношении обладает фотография).

4. Кажется неправомерным стремление многих психологов сводить феномен ностальгии к психологическому переживанию. Невозможно описать данное явление только в рамках психологии переживаний, возрастной психологии и психологии памяти. Ностальгия – это экзистенциальное состояние расширяющего рефлектирующего сознания. Причиной её возникновения становится разрыв первичных уз (с отчим домом, с детством вообще, с Родиной), нарушающий непрерывность внутреннего существования (архетип блудного сына). Человек осознаёт необратимость времени, но желает во что бы то ни стало победить его. Он испытывает острый дефицит привычной когда-то информации, ощущает неодолимое желание восполнить её и понимает, что это невозможно.

5. Ностальгия имеет и объективные социально-экономические предпосылки. Особенно это заметно в переходных обществах (таких, как современное российское): ностальгия приобретает здесь всеобщий масштаб. Опрос, проведённый в 1999 г. ВЦИОМом, свидетельствует о том, что «для большинства населения произошедшие перемены остаются болезненными и непривычными. Общий фон ностальгии по прошлому (до 1985-го) сохраняется и даже становится всё более отчётливым» (58% респондентов считают, что «было бы лучше, если бы всё в стране оставалось таким, как до 1985 г.») [1]. Когда нет уверенности в завтрашнем дне, когда опыт прошлого оказывается непригодным в настоящем, а неразрешимые жизненные трудности отнимают жизненные силы и уменьшают ценностное время, человек вынужден искать определённости в себе самом, в своём прошлом [2].

6. Некоторыми авторами высказывается мнение, что ностальгические настроения в обществе могут вылиться в стремление к реставрации тоталитаризма [3]. Критическое отношение к ностальгии встречается и в Библии: «Не говори: «отчего это прежние дни были лучше нынешних?», потому что не от мудрости ты спрашиваешь об этом» (Еккл. 7:10) и фольклоре («Кто прошлое помянет, тому глаз вон»).

7. Нам кажется, что подобные опасения обосновательны. Ностальгия в умеренных формах играет в целом позитивную роль. На личностном уровне ностальгическая рефлексия, или редискрипция (самопересмотр, ретроспективное осмысление жизненного пути – термин Шабуровой [4]), способствует утверждению идентичности «Я» человека, укрепляет связь с ранними этапами его жизни, со своими «корнями», формирует у человека некий идеал, вырабатывает нормы должного поведения (в стремлении воссоздать прошлое, в котором все и всё якобы было лучше, чем сейчас). На социальном уровне ностальгия способствует сохранению моральных ценностей прошлого, примиряет в душах людей прошлое с настоящим, позволяет индивидам «породниться» между собой через это общее прошлое. Как нам кажется, ностальгии родственна т.н. «русская хандра», прекрасно описанная Любимовой: «Формула хандры – «плачут и верят», и это нечто другое, чем «обычный» испуг перед новым, неизведанным и негарантированным, нечто другое, чем пессимизм. Это – состояние духа, для того чтобы жить, для того чтобы сохранить независимость и желание свободы». Автор называет хандру (а мы назовём ностальгию) «иммунитетом от фанатизма» [5]. Итак, мы считаем, что, в конечном счёте, ностальгия способствует достойному расставанию с прошлым и нормальному переходу к новому, заставляет народ «открыться» для будущего.

1. Левада Ю. «Человек советский» десять лет спустя: 1989-1999. Предварительные итоги сравнительного исследования // Общество на фоне. М., 2001, С. 12.

2. Абульханова К.А. «Личность как субъект жизненного пути» // Время как фактор изменений личности. Минск, 2003

3. Аксёнов В. «Странности ностальгии» // Известия, 1995, 21 ноября

4. Шабурова О. «Ностальгия: через прошлое к будущему» // Социемы, 1996, №5

5. Любимова Н. В. «Магия русской хандры» // Этическая мысль: Науч.-публицист. Чтения. 1991. М., 1992, С. 116

Субъективные основания социальной доксы

Опарина В.В.

Удмуртский государственный университет

Раскрывая понятие доксы (и в частности, социальной доксы), нельзя пройти мимо сформулированных о ней в рамках социального структурализма определений. Луи Пэнто анализирует интеллектуальную доксу как дефиницию с обширным денотатом, охватывающим все интеллектуальное поле в целом (журналистику, политику, социальные науки); Пьер Бурдьё рассматривает более узкое понятие этого рода в виде университетской доксы и акцентирует внимание на ее соотношении с творчеством, как таким же базовым определением, транслирующим мыслительный процесс, только являющимся противоположным доксе. По П.Бурдьё докса есть некоторая форма верования, базирующаяся на полном согласии с миром (точнее, сущность доксы состоит в этом согласии), исключая любую рефлексию по поводу самого согласия. Критический подход в данном случае нейтрализуется неосознанностью доксических норм, вплетенной в социальность университета. П.Бурдьё ссылается на Спинозу, который ввел понятие *obsequium* – корпоративный образ бытия, совокупность диспозиций, в том числе и телесных, таких как манера держаться, набор жестов, походка. В одной из своих работ П.Бурдьё замечает эту инкорпорацию телесностью ментальных категорий, анализируя социальную иерархию, а точнее ее выражение в архитектуре, в занимаемом пространстве, в поведении людей. Например, пределом социального дистанцирования выступает зачастую бессознательное проявление чувств агентов по отношению к представителям других социальных слоев и мелкая атрибутика их жизнедеятельности. Рассматриваемая в темпоральном измерении, докса выступает как результат какой-либо символической революции, навязавшей собственный принцип легитимного конструирования социального мира.

Луи Пэнто разбирает доксу интеллектуалов, делая акцент на интересах масс-медиа. Интеллектуальная докса – упорядоченная система мыслительных категорий, выражений, вопросов, лозунгов, слов, делающая возможной коммуникацию в обществе благодаря своему нормированному характеру и анонимной всеохватности. Она есть свод представлений, получивших легитимность в социуме, правила игры интеллектуального поля. Это структура организации любого мыслительного процесса.

Мыслительный процесс – свойство субъекта, субъекта в современном понимании этого слова. К этому последнему пониманию мы подходим через анализ его Мартином Хайдеггером. Он раскрывает истоки понятия субъекта, возвращаясь к латинскому *sub-jectum*, что означает лежащее-в-основе, само собой заранее уже предлежащее. Этим предлежащим в древнегреческом мировоззрении выступало все сущее: деревья, камни, животные в той же мере, как люди. Новое время через Рене Декарта подошло к другому пониманию субъективного. Декарт переносит мерило ценности и истинности в плоскость человеческого. Мир начинает существовать через и посредством субъективного восприятия, что послужило началом новой «антропологической» мысли.

Фридрих Ницше подчеркивает законодательную роль человеческого самоощущения. И если древнегреческая мысль в лице Протагора выводит субъективность человека из ограниченности непотаенного, данного ему в сущем, то мышление Нового времени ставит себя в основании сущего как предо-ставления его, данного в человеческом

представлении. Декарт ставит важный философский вопрос: каким путем придет человек сам от себя и для себя к первой непоколебимой истине и какова эта первая истина? Мы сталкиваемся с рефлексивным сознанием, которое предъявляет представление как, в первую очередь, само-со-представление. Основоположение теперь выводится из существа субъективности, что делает всякое пред-лежащее в основании зависящим от полагания индивида. Отсюда следует, что раскрытие докритической явленности путем саморефлексии свойственно только субъекту.

Социальная докса, актуализируясь через социального индивида, есть пред-лежащее его когнитивных характеристик. Социальный индивид, выступающий как пред-лежащее определяющего, тем самым рефлексивен над основанием дискурса, превращаясь в социальный Субъект.

Антропология любви: маргинальный герой и формы сказочного повествования в европейском кинематографе конца XX века

Островская А.А.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Одним из основных идейных моментов постмодернистской стилистики принято считать недоверие к чувствам вообще, и особенно – к чувству любви. Любовь подвергается сомнению. О любви говорится или иронически, или «от противного» - о том, что герой не способен к этому чувству, не способен взять на себя ответственность за жизнь другого человека. В сложившейся культурной ситуации где «чувство глупо и смешно» европейский кинематограф дает пример возможности серьезного говорения о любви.

Для Триера, Каракса и Кесьлевского чувство любви и его место в человеческой жизни становятся объектом пристального внимания. Каждый из режиссеров создает трилогию, герои которых связаны между собой чувством любви (Каракс – трилогия «об Алексее», Триер – трилогия «о золотом сердце», Кесьлевский – трилогию «Три цвета» и фильм «Двойная жизнь Вероники»). Территория, которая отводится чувству любви и любящему человеку в фильмах этих режиссеров – территория маргинальная и реализованная как сказочное пространство. Все герои анализируемых фильмов, так или иначе, занимают маргинальное положение по отношению к окружающим их людям.

Все три режиссера исторгают своих героев из нормальной обыденной человеческой жизни: эмигранты, люди, принадлежащие преступному миру и миру божьей, люди теряющие зрение, и как следствие этого прочную связь с окружающим их миром, проститутки, пациенты психических лечебниц, люди разочаровавшиеся в жизни и выбравшие для себя роль сторонних наблюдателей обнаруживают в себе способность к любви. Любовь оказывается изгнанной из повседневной реальности, она перестает быть нормой жизни даже как христианская заповедь.

Для того чтобы серьезно говорить о любви в культурном пространстве постмодерна режиссеры ищут новые формы, и многие из них выбирают форму сказки, которая заполняется современным контекстом.

Сказочная форма по-разному создается режиссерами. Она может создаваться атмосферой праздничного карнавала, в которую помещает своих героев режиссеры Каракс, Леконт и Дорис Дери. Действие картины Каракса «Дурная кровь» происходит в то время, когда в близости от земли пролетает комета Галлея. Кесьлевский окружает польскую Веронику людьми, напоминающими своим обликом сказочных персонажей. Вместе с этим атмосферу сказки у Кесьлевского усиливают его «двойные» персонажи. Сюжет «Рассекая волны» Триера копирует форму сказочного сюжета с точностью до наоборот. Если сказочный сюжет движется через ряд испытаний, через которые проходит герой, к его счастливой свадьбе, то история главной героини фильма Триера Бесс начинается ее свадьбой и заканчивается похоронами героини. Истории Бесс «Рассекая волны» и Сельмы «Танцующая в темноте» оказываются сказками наоборот, в соответствии с детской сказкой «О золотом сердце» (героиня которой делилась с каждым всем, что она имела и в конце концов осталась нищей), которая стала прообразом трилогии Триера.

Изгнанное из внешнего мира чувство любви героини Кесьлевского, Каракса и Триера пытаются сохранить, создавая собственные параллельные миры. И чаще всего любить оказываются способны женщины. В пяти из девяти фильмов режиссеров главным героем оказывается женщина. В мире, где любовь занимает маргинальную территорию, носителем и создателем этого чувства становится именно женщина. Если мужчина вырывается из природы в пространство социума, то женщина остается связанной с природой, породившей ее, и несет в себе все ее стихии, вследствие чего оказывается существом алогичным, а потому и исторгаемым из причинно-следственного мира. В этом мире женщина из пассивного объекта любви, каким она чаще представляла в кино раньше, превращается в творца и хранителя этого чувства.

Специфика межличностных отношений внутри общины

Пантелеева А.В.

Московский государственный университет им. В.М. Ломоносова

Специфика межличностных отношений внутри общины определяется в первую очередь самим фактом существования общины, как незыблемого гаранта существования народа Израиля.

Община объединяет как духовно, так и физически всех своих членов, препятствуя их ассимиляции, сохраняет и поддерживает традиции.

Обязанность общины – дать человеку возможность изучать Тору, следовать её законам и велениям. С этой целью организовываются бейт мидраш, дом учения, бейт дин – суд, за строительство синагоги тоже отвечает община. Необходимо учитывать, что деятельность общины основывается на личном участии, личной заинтересованности каждого её члена. Человек обязан участвовать в жизни общины, ему предписывается не отделяться от общества, заботиться о неблагополучных членах этого общества, создавать семью, т.к. только живя общественной жизнью, человек может наиболее полно исполнять законы Торы.

Семья – это второе измерение, в котором протекает жизнь еврея. Интересы семьи ставятся даже выше интересов национальных. Семья отвечает за духовное развитие и становление человека, именно в семье прививается любовь и почитание Бога и дарованной им Торы, народа, к которому принадлежит человек, причастность и уважение к истории этого народа. Важность семьи подчеркивает тот факт, что никто не должен уклоняться от исполнения предписания плодиться и размножаться. Межличностные отношения даже внутри общины, внутри всего народа Израиля определяются еврейскими как семейные, обуславливается это тем, что своё начало они ведут от одной семьи – Авраама. Поэтому придаётся такое большое значение заботе о бедных и одиноких (вдовах, сиротах), семья должна поддерживать своих слабых членов.

Примечательно то, что родство это считается не по крови, а по вере. Даже если ты не был рождён евреем, принимая иудаизм, ты автоматически становишься членом семьи, наследником Авраама.

Ещё одним духовным основанием единения народа Израиля является Тшува. Тшува – это повторяющиеся в истории возвращения евреев к Богу, к земле Израиля. Тшува – это момент духовного рождения человека, момент его

духовной самоидентификации с еврейским народом, осознанием себя одним из тех, с кем был заключён Завет. Это момент становления. Человек становится носителем всех тех идей и принципов, к.е. объединяют народ Израиля.

1. Р. Булка. Поучения отцов, современный комментарий, 2001г.
2. Литература Агады, 1999г.
3. Э. Факенгейм. Что такое иудаизм?.
4. Т. Вук. Это Бог мой.
5. А. Штейнзальц. Шаг к себе.

Феноменология вещи в поэтическом опыте

Паршков Р.И.

Поморский государственный университет имени М.В. Ломоносова

В своей работе о Прусте Ж. Делёз пишет: «Искусство даёт нам подлинное единство: единство материального знака и абсолютного духовного смысла. Сущность является в точности таким единством знака и смысла, каким оно открывается в произведении искусства» [1]. Произведение как фундаментальное основание Dasein на протяжении многих лет исследований оставалось в поле внимания М. Хайдеггера. Интенциональная структура производящего отношения позволяет вещи явиться в своей самобытности, высвобождает её [2]. В своих более поздних работах Хайдеггер, анализируя поэтическое произведение, указывает, что вещная действительность определяется через творение [3]. Поэтический опыт позволяет, по-видимому, яснее выявить ту основополагающую открытость, которой наделено Dasein в «Бытии и времени». Вот такой опыт, заключённый в стихотворении О. Мандельштама.

Невыразимая печаль
Открыла два огромных глаза,
Цветочная проснулась ваза
И выплеснула свой хрусталь.
Вся комната напоена
Истомой – сладкое лекарство!
Такое маленькое царство
Так много поглотило сна.
Немного красного вина,
Немного солнечного мая, -
И, тоненький бисквит ломаю,
Тончайших пальцев белизна. [4]

Стихотворение описывает пробуждение, на что указывает седьмая строка. Но в первом четверостишии бросается в глаза отсутствие субъект-объектной определённости. Оглядывая стихотворение в целом, убеждаешься, что речь вначале идёт об открывающем глаза поэте, но в действительном его опыте эта субъективность была обретена не сразу. Мандельштаму удалось схватить то состояние, когда ещё не поймана, или уже потеряна, обычно яркая и вездесущая самость: интенсивность её существования ослабла и всё «пространство» бодрствования захватывает сущность вещи, поглотившей сон вазы.

Ваза оказывается таким знаком, который невозможно отбросить, мимо которого не пройти. То единство знака и смысла, о котором пишет Делёз, чрезвычайно отчетливо выражено в про-из-ведении Мандельштама. Сквозь вещь поэту светит весь мир в целом и его собственное бытие. Здесь мы видим путь настоящего феноменологического видения, дающего вещи явиться самой по себе. Но невозможно произведение без производящего вот-бытия, которое всегда мы сами, поэтому вещь видится поэту в полноте того смысла, который рождается в открытости. Смысл является бесконечной полнотой понимания, на которое лишь можно вкратце указать, что и делает Мандельштам в последнем четверостишии. Но высшей инстанцией смысла оказывается самость, которая обретается вместе с белыми пальцами тела.

И наконец, вспомним о той невыразимой печали, что явилась виновницей всего описанного события. Печаль часто встречается у Мандельштама. Здесь печаль невыразима, то есть она не отсылает к конкретному предмету, о котором печалится поэт. Но именно она позволила увидеть вещь. Наряду с фундаментальным настроением ужаса, Хайдеггер описывает настроение скуки (die Langeweile) [5]. Вторая составляющей этого слова отсылает к глаголу weilen, который может быть переведён как находиться, задерживаться. Не это ли есть печаль Мандельштама, которая провоцирует увидеть вещь.

1. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999, с. 67.
2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001, с. 151.
3. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993, с. 72.
4. Мандельштам О.Э. Избранное. СПб., 2000, с. 16.
5. Сафрански Р. Философствовать – значит мочь начать. Хайдеггер как начинающий // Вопросы философии. 1997, № 4. С. 103.

Homo cantans (Человек поющий)

Пахомова Е. О.

Казанский государственный университет им. В.И. Ульянова-Ленина

Человек, среди прочих своих способностей, имеет способность к пению. Способность эта, скорее всего, является врожденной и не собственно человеческой, т.е. человек поет наряду с птицами, лягушками и зверьми. Однако, если животные поют, как правило, под воздействием внешних обстоятельств (лягушки "поют" к дождю, а птицы "на свет"), то человек может петь эстетически бескорыстно, наслаждаясь самим фактом пения.

Многие люди получают удовольствие от того, что поют хором. Это совершенно особенное чувство, схожее с эйфорией и азартом. С этим чувством проходят посиделки у костра, застолья, концерты. Характерно, что, начавши (если пение удалось), компания поющих долго не может остановиться. Это похоже на опьянение, на экстатическое состояние. Чем же вызваны такие эмоции?

Одним из объяснений может служить диалектика совмещения переживаний каждого отдельного поющего с общими для всех словами и мелодией. То, что люди поют одни и те же слова, создает ощущение единства, понимания другого человека. Поэтические обороты пробуждают в поющем некоторый отклик. И ему кажется, что его чувства и чувства других поющих совпадают, ведь они поют одну и ту же песню, одни и те же слова. Каждый отдельный голос

хора, с собственными переживаниями, сливается с множеством других. Таким образом уходит повседневное одиночество и недосказанность и возникает ощущение (или иллюзия?) взаимности, разделения взглядов, единства душ. Человек произносит слова, и ему кажется, что он выговаривает свои собственные переживания, хотя слова, которые он при этом использует, ему даны. Но эта заданность текста не мешает, напротив, помогает лучше выразить себя, подобно тому как выученные и отточенные движения не мешают, а лишь помогают балерине танцевать легко и раскованно.

Совместное пение, можно сказать, есть восполнение недостатка в понимании.

Ницше пишет о дионисийском начале: "теперь раб - свободный человек, теперь разбиты все неподвижные и враждебные границы, установленные между людьми нуждой, произволом и <дерзкой модой>" [1].

Разумеется, современное пение имеет много общего с греческим хором (каким нам его описал Ницше). Оно является порождением дионисического начала, обладает пьянящим эффектом. Кстати, эту связь Диониса и современного пения очень хорошо иллюстрируют застольные песни. Думается, что застольные песни заменяют душевные беседы. Вино подмывает людей на общение и они начинают петь. Напомним, используя при этом чужие, часто не самые лучшие слова. Почему так? Наверное, недоверие к словам уже есть у каждого человека. Современные люди прекрасно понимают, что слово может для разных людей означать совершенно разные вещи. Кроме того, слова могут не так понять, не расслышать, они могут просто оказаться ложью. А песню нельзя понять неправильно, она всем хорошо знакома, она уже символ, метафора (в том же смысле, в каком в качестве метафоры используются заведомо всем известные кинофильмы, цитаты из классики). Песня сразу переходит на другой уровень общения, когда вообще не надо понимать, надо чувствовать. Песня не монолог, хоть каждый произносит все ее слова, и не диалог, потому что нет чередования реплик, реакции, ответов. Она (конкретная, сегодняшняя) не может уже быть воспринята без любого ее участника, даже если тот "спортит песню". Она, тем самым, является общим детищем поющих, их объединяющим (или даже "системообразующим") фактором.

Вот еще один путь, который нашли люди, стремясь понять себя и друг друга. При помощи своего дионисического начала современный человек в песне находит выход в интерсубъективное пространство общения. Невозможно, к счастью, сказать, иллюзорно ли это состояние, достигается ли действительно понимание таким образом.

1. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм. // Ницше Ф. Т.1. М.: Мысль, 1990.

“Империя знаков” Р.Барта как семиокластический проект

Полещук С.Н.

Европейский гуманитарный университет, Беларусь

Через 34 года после выхода в свет книги Р.Барта “Империя знаков” (1970) [1] появилась возможность ознакомиться с ее русским переводом. Столь запоздалый перевод, его постоянное отсрочивание в пользу других бартовских книг, возможно, объясняется невысокой оценкой этой “чересчур литературной” работы как среди российских, так и зарубежных специалистов. Между тем Р.Барт называл “Империю знаков” одной из самых главных своих книг. Цель данного исследования – объяснить замысел проекта “Империи знаков”, определить его место в контексте всего творчества Р.Барта, обозначить отношение семиокластии к семиологии.

В предисловии ко второму изданию “Мифологий” (1970) Барт отмечает, что семиология в конечном счете приходит к осознанию себя как семиокластии [2]. Семиокластия выступает новой формой лево-интеллектуальной реакции на развивающееся французское общество, которое уже научилось, по мнению Барта, расшифровывать мифы. Вторая часть термина происходит от греч. *klastos* -- “ломание”, “преломление”, что ведет к такому синонимическому ряду как “расщепляющий”, “раздробляющий”, “делящий на части”. Семиокластия – уже не наука о знаках (как семиология), а особое, нигилистическое, отношение к знакам. Барт заявляет о необходимости “в нашем Западе, в нашей культуре, в нашем языке начать смертельную борьбу, историческую борьбу с означаемым. Это нужно назвать “деструкция Запада”... как основную, обязательную, неизбежную фазу борьбы.” [3] Семиокластия отлична как от семиологии, так и от игрового отношения к знаку, то есть семиотропии, которая “поворачивается к знаку лицом”, пребывает в состоянии завроженности знаком, воспринимая его как некое воображаемое зрелище [4]. Семиокластия относится к общей категории апофатической, или негативной семиологии, отрицающей всякую возможность приписывать знаку позитивные, твердые, а-исторические, а-телесные, иными словами, научные характеристики.

В качестве способа поставить под вопрос статус западного знака, объявить войну означаемому Барт выбирает обращение к Востоку, а именно к Японии как воплощению семиотической утопии. Япония - это пример такой цивилизации, где знаковая артикуляция особенно тонкая, разработанная, где ничего не отдается во власть не-знаку, где означающее не отсылает ни к какому означаемому, и особенно ни к какому конечному означаемому. “Империя знаков” – не литературное описание японской культуры, а революционно-семиокластический проект “расшатывания смысла”, поиска “трещины символического”.

Семиокластия “Империи знаков” становится симметричной противоположностью семиологии “Мифологий”. Общее в этих проектах: анализ знаков; широта исследуемого материала; “субъективность” текста; бартовская позиция “этнографа”. Противоположное (“Мифологии” vs “Империя знаков”): политическая ангажированность vs эротическое воодушевление; борьба против отчуждающей силы идеологического смысла vs борьба против смысла как такового; раскалывание знака на означающее и означаемое vs расщепление самой идеи знака и поддерживающего ее западного дискурса; этика денатурализованного знака vs этика пустого знака.

Таким образом, “Империя знаков” представляет интерес, во-первых, как единственная книга, где Р.Барт реализовал свой семиокластический проект, который призван сменить семиологию в современной культурной ситуации и стать основой для анализа функционирования означивающих практик и критического осмысления западных ценностей через обращение к знаковым системам Востока; во-вторых, как книга, стоящая на границе не только двух культур (французский критик описывает, как функционируют знаки в восточном обществе), но и двух жанровых парадигм творчества самого Р.Барта: между текстуальностью и моральностью.

1. Barthes R. L'Empire des signes, Genève, Éditions d'Art Albert Skira S. A., 1970.; Ролан Барт. Империя знаков / Пер. с франц. Я. Г. Бражниковой, М.: Праксис, 2004.
2. Барт Р. Мифологии, М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. С. 54.
3. Barthes R. Le grain de la voix, Paris, Editions du Seuil, 1981. P. 94.
4. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика, М.: «Прогресс», «Универс», 1994, С. 564.

Православная миссия в условиях полиэтнического региона: к проблеме религиозных отношений

Решетова М.Ю.

Московский государственный университет им. М. В.Ломоносова

Миссионерство – одна из форм внекультурной религиозной деятельности, изучение которой дает возможность реконструкции целостного комплекса религиозных отношений.[2] В условиях полиэтнического и поликонфессионального региона Среднего Поволжья, Русская Православная Церковь в XIX столетии развернула активную целенаправленную миссионерскую работу, создав сложные, и по сей день недостаточно изученные организационные структуры. Для Самарской губернии – традиционно населенной представителями разных этнических групп (славянскими, тюркскими, финно-угорскими) – полномасштабная миссионерская деятельность начинается с 1870 года, после опубликования Указа Святейшего Синода “О Высочайшем утверждении устава Православного Миссионерского Общества” в официальной части “Самарских епархиальных ведомостей”.

Но история православного миссионерства в Среднем Поволжье восходит еще к 1829 году, когда духовное правительство на землях приписанных к Казанской епархии учредило миссии по обращению в православную веру и крещение татар-мусульман.

В 1851 году была открыта миссия в Бугульминском и Бугурусланском уездах для обращения иноверцев - язычников и мусульман - чувашей, мордвы, татар, чьи поселения в Бугульминском районе формируются с XIV века. В статистических изданиях середины XIX века представлены уникальные свидетельства о национальном составе православного населения Самарской губернии: великороссы (русские), малороссы (украинцы), мордва, чуваша, мещеряки, татары, вотяки (удмурты), черемисы (марийцы) и эсты (эстонцы) – большая община, переселившаяся в Поволжье из Рижской епархии. Самый большой процент православных составляли русские – свыше 1 млн. человек. [1]

На протяжении второй половины XIX века в православной периодической печати появляются разнообразные материалы, освещающие работу миссий. Так, Самарский Епархиальный Комитет Православного Миссионерского Общества ежегодно размещал отчет в “Самарских епархиальных ведомостях”, освещая следующие темы:

- Личный состав Комитета;
- Деятельность Комитета;
- Денежные средства Комитета;
- Христианское посещение инородцев Самарской епархии;
- Пастырско-миссионерская деятельность инородческих священников;
- Школы;
- Распространение книг и брошюр религиозно-нравственного содержания на инородческих языках;

Подробное описание какой-либо из миссий (например, в отчете за 1913 год содержится подробное описание Чиликского Миссионерского Стана Уральской области);

Препятствия и нужды Самарской инородческой миссии;

Годовой отчет о приходе, расходе и остатке денежных средств.

Традиционными для Православных миссий являются следующие формы работы: церковная проповедь, увещательные беседы, разоблачение “заблуждений”, устройство школ и библиотек.

1. Статистические таблицы Российской империи за 1856 г. Спб, 1985, с. 114-115.

2. Яблоков И.Н. Религиоведение. М., 2001, с. 282.

Внешняя политика современной Монголии в контексте процесса демократизации мира

Родионов В.А.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

Окончание холодной войны повлекло за собой крушение биполярной системы и перестройку межгосударственных отношений. Данные изменения глобального масштаба коренным образом повлияли на геополитическую картину современности. Одним из результатов этого процесса явился т.н. процесс «демократизации мира». В данной статье под этим термином понимается принятие преимущественно странами бывшего соцлагеря ценностей либерального общества и рыночной экономики. Монголия, как бывший член СЭВ, не явилась в этом плане исключением.

Целью настоящей статьи является попытка ответить на вопрос о том, как процесс демократизации мира отразился на характере современной монгольской внешней политики.

Для начала необходимо подчеркнуть, что статус независимого монгольского государства в советский период был во многом определен военно-стратегическим противостоянием между Китаем и СССР, в котором Монголия играла роль своеобразного геополитического буфера. Баланс сил в регионе являлся условием независимости МНР. Фактическое свертывание российско-монгольских отношений и временный уход России, как активного игрока из региона в начале 1990-х годов грозил нарушением сложившегося исторически баланса сил. Фактор набирающего силы Китая, руководство которого не забыло политического завещания Сунь Ятсена о временном характере неравноправных договоров между Китаем и империалистическими державами, не мог не беспокоить монгольских лидеров[1].

В сложившейся ситуации монгольское руководство, ориентируясь на экономическую и политическую поддержку и помощь США и Японии, рассчитывало компенсировать частичную потерю сильного северного союзника. Изменение курса внутренней и внешней политики Монголии были закреплены в новой конституции государства[2]. В условиях формировавшегося однополярного миропорядка с гегемонией США, чьи интересы стали распространяться на все без исключения регионы планеты, это был вполне обоснованный шаг.

Первостепенное значение сотрудничества с США и Японией и приверженность западным либеральным ценностям во внутренней и внешней политике является для Монголии стратегией национальной безопасности и в XXI веке, несмотря на неудачу экономических реформ и относительное оживление отношений с РФ во 2-й половине 1990-х годов. Одним из подтверждений этого является тот факт открытой поддержки Монголией всех инициатив США и их коалиции по поводу войны в Ираке в 2003 году[3].

Таким образом, в эпоху глобализации, которая в политическом смысле означает гегемонию США, как проводника западно-либеральных ценностей, приверженность демократическим принципам для малых стран бывшего соцлагеря является средством обеспечения национального суверенитета и безопасности. В этом контексте можно рассматривать процесс демократических преобразований на рубеже столетий в таких странах как Монголия в качестве тенденции политического развития мира, в реализации которой более важным оказываются не эндогенные факторы (уровень социально-экономического развития, политические процессы в обществе и т.п.), а экзогенные по отношению к данному государству, т.е. международная среда, которая побуждает к этим демократическим преобразованиям.

1. Кравченко В.А., Политическое завещание Сун Ятсена. М., 1993, с.127.

2. Конституция Монголии. – См: Ю.Кручкин. Монголия. Энциклопедический словарь. – Улан-Батор, 1997, с.62.

3. Выступление монгольского представителя при ООН. // Дипломатический вестник, 2003, №7, С.39-43.

Россия и Иран: основы стратегического взаимодействия

Садыкова В. И.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

В современном мире стратегическое партнерство Ирана и России играет значительную роль в сфере обеспечения региональной стабильности и безопасности с целью создания благоприятной обстановки для развития взаимовыгодного экономического и культурного партнерства. Также оно имеет целью ограничить влияние крупных политических блоков, преследующих свои собственные интересы в данном регионе. Можно выделить несколько важных аспектов политического взаимодействия двух стран:

Во-первых, Москва рассматривает Иран как важного партнера в деле поддержания стабильности на Кавказе и в Средней Азии.

Во-вторых, Иран и Россия имеют сегодня общий водный бассейн – Каспийское море, богатое углеводородным сырьем.

В-третьих, Иран представляет собой широкий рынок для российской промышленности, особенно в сфере вооружения.

В последние годы наблюдаются большие достижения в сотрудничестве между Ираном и Россией. Иран признает, что Россия является экономически развитым государством и играет важную роль в качестве его партнера на международной арене. Перспективы стратегического партнерства России и Ирана могут быть следующими: регионами согласованной политики Ирана и России сегодня можно считать Закавказье, Среднюю Азию, Афганистан и собственно Каспийское море; основой для российско-иранского сотрудничества в этих регионах могла бы стать некая совместная программа помощи среднеазиатским государствам в решении их локальных проблем. Укрепление же российских позиций в Средней Азии может гарантировать и обеспечение сугубо иранских интересов в регионе.

Кроме того, необходимо упомянуть и о проблемах, которые могут возникнуть в ходе развития российско-иранских отношений и стратегического партнерства. Первой такой проблемой может стать политика, проводимая сегодня Ираном в Средней Азии. В условиях распада СССР и образовавшегося «вакуума силы» Иран стремится играть роль регионального лидера в среднеазиатском регионе. Другая проблема заключается в том, что западные державы могут начать активно развивать и использовать отношения с Ираном в своих собственных интересах и, как следствие, в ущерб

интересам России. Иран привлекателен для западноевропейских государств и инвесторов наличием богатых природных ресурсов, объемным рынком сбыта, дешевой рабочей силой, возможностью доступа и контроля над рынками среднеазиатских государств, также важностью географического и геополитического положения, возможностью «моста» между Европой и Азией.

Сотрудничая с Россией, Иран играет более существенную роль в международных отношениях, одновременно сдерживая вероятность грубого давления со стороны США. Необходимо подчеркнуть, что обе страны имеют совпадающие точки зрения на региональную безопасность и стабильность. Иран также считает, что любая нестабильность в регионе вредит его национальной безопасности. Другим регионом совместного взаимодействия России и Ирана является Персидский залив. Многие страны залива, особенно в последние годы, создают благоприятные условия для присутствия в регионе США. Связи этих государств с Америкой настолько прочны, что она играет ключевую и господствующую роль в заливе. В заключении следует отметить, что Иран – государство, которое по своим геополитическим партнерам и этно-конфессиональным характеристикам, подкрепленным экономическими интересами, склонно действовать сразу в трех регионах – в Средиземноморье, в Средней Азии и Закавказье. Перед Россией стоит задача выработки стратегии в отношении Ирана, через формирование представления о том, какую роль отводит наша страна в каждой из этих плоскостей. Тегеран и Москва рассматривают друг друга как важные "полюса" в установлении многополярной мировой системы и противодействии американской гегемонии.

1. Вахрамеев А. В., Геополитическое положение и внешняя политика России // Социально-политический журнал, 1998, №2.
2. Вишняков В.Г., Россия – Иран и региональная стабильность // Международная жизнь, 1998, №11/12.
3. Внешняя политика и безопасность современной России. 1991-2002. // Составитель Т.А. Шаклеина, Т. 3, М., 2002.
4. Иран: ислам и власть. Сб. статей. М., 2001.
5. Мусульманские страны у границ СНГ (Афганистан, Пакистан, Иран и Турция – современное состояние, история и перспективы), М., 2001.
6. «О расширении сотрудничества между РФ и Ираном» // Ведомости Федерального Собрания, 1998, №31, Ст. 1823.
7. Северцев Л.С., «Россия – Иран: дружба навек?» // Независимая газета, 05.04.2001.

Учение о феномене и феноменология (к вопросу о методах неклассической онтологии)

Сафронов П. А.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

1. Работа феноменолога осложнена парадоксом: он пытается видеть *сами* вещи как они даны *ему*. Операция редукции только маскирует, но не решает этот конфликт регионов. Находясь на феноменологически редуцированной почве, мы взяты в плен сферой собственного. Поэтому создаваемая с помощью феноменологических средств онтология является существенным образом ограниченной, замкнутой на один бытийный регион. Ущербность построения такого рода ощущалась уже Хайдеггером, который отчасти осознал вопиющую неполноту субъект-ориентированной онтологии. Однако Хайдеггер, несмотря на совершенный им переворот в философствовании, все же не довел начатое дело до конца. Выведя онтологию за пределы субъекта, он оставил её в пределах сущего. Окончательной легитимации онтология тем самым еще не достигла.

2. Метод новой онтологии должен быть существенно расширен. Первым шагом будет преодоление иллюзии имманентного сфере жизненного мира начала онтологии. Пока мы будем начинать с так или иначе нам близкого, мы не сможем претендовать на построение онтологии как таковой. Феноменологическая готовность к очищению данного должна быть переосмыслена в духе высвобождения бытия из-под груза всякого рода эйдетических типологий. Проще говоря, онтологии пора заняться тем, что обычно рассматривается как несущественное. К несущественному люди обычно относят помехи, оговорки, ошибки и т. п.

3. Точка скопления несущественного, точка сгущения помех – феномен. Феномен возникает тогда, когда взгляд натывается на непрозрачность реального. В состав феноменального входит все, что происходит помимо нашей воли, все, к чему мы не готовы. К феномену нельзя приготовить и его нельзя приготовить. Разговор о феномене поэтому может быть только сбивчив, нечеток, непрояснен.

4. Здесь обнаруживается примечательный парадокс: методологическое расширение онтологии происходит путем сужения пространства сказываемого. Онтологическая «компрессия» (вспомним Сартра) оказывается сопряжена с онтологической трансгрессией. Сжатый трансгрессивный рассказ о бытии через феномен является учением о феномене. Употребленное слово «через» не должно вводить в заблуждение. Через не значит сквозь. Через значит спотыкаясь о феномен и скача с пятого на десятое. Намереваясь высказаться о бытии, мы спотыкаемся о феномен.

5. В феноменологии поле, в котором разворачивается наш анализ, всегда уже предочерчено. Мы как бы перемещаемся на заранее подготовленную позицию. Сфера чистой данности или чистого сознания нам некоторым образом всегда уже понятна. Учение о феномене не имеет возможности обустроить свой предмет. Феномен всегда неожиданен, всегда сваливается на нас как снег на голову. Учение о феномене когитально неопосредовано.

6. Помимо прочего, учение о феномене имеет перед феноменологией и преимущество историко-философского свойства. Поскольку о феномене доподлинно ничего не известно, учение о феномене не может позволить себе просто отмахнуться от достигнутого традицией. Нарочитый антидогматизм ему чужд. Мы скорее должны иметь в своем распоряжении большое число различных инструментов: какой-нибудь из них, может быть, сработает. Ситуация с исследованием феномена подобна тому, что известно из истории физики: экспериментаторы занимаются одним вопросом, а получают ответ на другой.

Бытийная открытость учения о феномене достигается не путем жесткой беспредпосылочности, а путем отказа от целесообразного формирования состава предпосылок. Обращается то, что имеется под рукой, а не то, что нужно. Учение о феномене эпистемологически неопределенно или, что то же самое, определимо бесконечным образом. Методически учение о феномене подвижно. Оно разворачивается путем серии асимметричных сдвигов, то есть переходов между логически несовместимыми текстами, обусловленных столкновением с феноменами. Столкнуться/споткнуться можно только случайно, поэтому отсутствие в тексте асимметричного сдвига не означает его невозможности.

Консервативная революция как культурный миф

Семенова А.В.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Словосочетание "консервативная революция" звучит несколько парадоксально, это оксюморон, как "горячий лед". Оно, по необходимости, предполагает революционность либо мышления, либо образа действий. Речь может идти о революции с целью защиты традиционных ценностей. Если же ни в идеях, ни в действиях ничего революционного нет, то "консервативная революция" - не более, чем красивая фраза. Наши славянофилы Ю. Самарин и Ф. Дмитриев выпустили в 1875 году книгу под названием "Революционный консерватизм", но что у них было революционного?

Жорж Сорель полагал, что настоящая революция может исходить только из консервативных побуждений, ибо только тогда революционизм имеет твердую почву под ногами. Кроме того, революции всегда только усиливали государственную власть. Именно в связи с этими умозаключениями Сорель ввел термин "консервативная революция".

Уже ставший традиционным набор «анти», характеризующий консервативную революцию (антилиберализм, антикапитализм, антисоциализм, антипарламентаризм, антимодаернизм и т.д.), дает повод говорить о ней как о реакционном течении, появившемся после Французской Революции и с тех пор существующим как культурный тип.

Положительные основы "консервативной революции" — концепция "особого пути" и национальное возрождение, новая коллективность и гражданственность, воинский дух, национальный лидер — напрямую связаны с романтическим интересом к национальным мифологиям и со становлением мифа как культурной категории. Карл Шмитт писал, что "сила мифа является критерием того, имеет ли народ историческую миссию и пробил час его национального величия".

Если оценки мировоззренческого содержания "консервативной революции", как правило, не исключали, а дополняли друг друга, то попытки определить ее пространственные и хронологические очертания приводили к большому разбросу мнений. Наиболее "широкая" интерпретация отыскивает истоки "консервативной революции" в идейных течениях, развивавшихся после Великой французской революции и направленных против инициированных ею процессов индивидуальной и общественной эмансипации. При таком толковании "консервативная революция" длится уже два столетия практически во всех странах Старого Света. Так ее трактовал прежде всего А. Молер, подчеркивавший, что в своей книге он представил лишь один отрезок истории этой "революции", искусственно ограниченный рамками Германии 1918 — 1932 гг. В числе зарубежных идеологов "революционно-консервативного" движения он называл Ф.М.Достоевского, Аксаковых, А.Сореля и М. де Унамуно, В.Парето и Ю.Эволю.

Всей совокупности течений "революционного консерватизма" присуща мифологема о цикличности времени и связанная с ней идея "вечного возвращения". Начатое Ницше наступление на "линейную картину мира" Молер называл «основополагающим стереотипом консервативной революции», который дает о себе знать во всех ее проявлениях. Позднейшие исследователи отмечали и множество других специфических элементов данного мировоззрения ("идей", "образов", мыслительных и поведенческих "моделей" и т.п.), относя к ним в первую очередь: враждебный меркантильному сознанию "героический" жизненный идеал ("героический реализм"); метаполитическую утопию, вытекающую из эстетизации политической сферы чуждым ей романтическим сознанием; идеал "органической народной общности" как антипода атомизированного буржуазного общества, элитаризм и принцип вождизма; имперский миф, идею сословного государства.

Вся эта совокупность понятий позволяет говорить о консервативной революции не просто как об идейном течении, а как о своего рода проекте культуры, основанном на ряде мифологем. Открытость этого проекта делает консервативную революцию еще одним культурным мифом (довольно действенным, живущим в режиме «вечного возвращения»).

1. Руткевич А.М. Прусский социализм и консервативная революция // Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М., 2002.
2. Шпенглер О. Пруссачество и социализм. М., 2002.
3. Филиппов А. Карл Шмитт. Расцвет и катастрофа // Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.
4. Пленков О. Ю. Мифы нации против мифов демократии. СПб., 1997.
5. Klemperer K. Germany's new conservatism. Its history and dilemma in the 20th century. Prienston (N.J.), Prienston University Press, 1957.

Политическая модернизация: нравственное измерение

Семенова Р.У.

Зеленодольский филиал Института экономики, управления и права

Модернизация рассматривается современными учеными как один из содержательных аспектов концепции индустриализации, который связан с накоплением позитивных качественных изменений. При этом имеется в виду комплекс инициатив, синхронная реализация которых предполагает осовременивание общества. Будучи универсальной характеристикой социума, интегративным показателем его развития, модернизация неразрывно связана с существенными сдвигами в самых разных сферах: экономической, социальной, политической. Не случайно появление целой системы понятий, уточняющих модернизацию в конкретной предметной области: «экономическая модернизация», «политическая модернизация», «социальные основания модернизации» и т.д.

Рассматривая процессы политической модернизации в России, отечественные исследователи практически не обращаются к духовно-нравственным предпосылкам и основаниям ее осуществления. Между тем европейское политическое сознание давно поняло значимость нравственных факторов: демократизация Запада была не только результатом сложнейших экономических, технологических, политических, информационных процессов, но и этическим процессом, прошедшим через глубокий кризис традиционного ценностного сознания.

Для России, которая во всех отношениях демонстрирует собой общество переходного типа, значимость нравственных аспектов политической модернизации определяется рядом важнейших обстоятельств: 1) *актуальные потребности общества, связанные с процессами обновления*, введения инноваций нуждаются в моральных оценках и установлениях. Устранение из политики моральных суждений - это определенная, хотя и негативная нравственная установка - является иллюзорной по своей сути, ибо политика и мораль представляют собой организационные, регулятивные, контрольные сферы общества; их пересечение и взаимодействие имманентно для общественной жизни. Чем более ускоренными темпами развивается общество, а политическая модернизация и призвана ускорить развитие политической сферы, тем в большей мере должно возрастать значение нравственных регулятивов; 2) *возрастание роли и значения человеческой индивидуальности*, формирующейся на пересечении инноваций, секуляризации и демократизации. Индивид как активный субъект политического процесса, актор политического процесса определяет органически-инновационный тип политического развития, не навязанный извне, а являющийся внутренним на основе саморазвития. Развитие духовно-нравственных факторов приводит к возрастанию значения факторов персональных, индивидуальных; 3) *основные ценности демократии имеют глубочайший нравственный смысл*. Значительный

нравственный потенциал заключается в таких принципах демократии, как равенство перед законом всех его граждан, защита их от противоправных действий, уважение к человеку, его достоинству, свободный выбор народом высших органов власти, самоуправление, устранение привилегий для отдельных индивидов, групп и органов управления. Возрастание значения нравственных регулятивов, их роли в обществе в целом приведет к раскрытию нравственного потенциала названных сторон демократии и, в конечном счете, обеспечит реальные гарантии в условиях неокрепшей демократии, отсутствия демократических традиций, когда сильная власть легко превращается в диктатуру авторитаристского и тоталитаристского типа; 4) *повышение в политике действия таких факторов, как ответственность, долг, правдивость, честность, вера, престиж*, составляющих культурную и общественную, а также эмоциональную основу политической нравственности, делает возможным демократическую политическую практику, строительство и развитие демократических институтов, культивирование плюралистических политических взглядов. Исторический опыт дает немало примеров тому, что демократические процессы, не подкрепленные нравственными ценностями, довольно часто оказываются формальными по содержанию. Нравственно-культурный контекст демократии делает процедуры демократического управления возможными, служит укреплению механизма общественного доверия, обеспечивая стабильность и прочность политических структур, нивелируя противоречия, способные подорвать их изнутри. Успешное осуществление политической модернизации немислимо без гуманизации политических отношений, проникновения норм и принципов морали в политическую жизнь.

Траектория политического развития России имеет существенную особенность: она обретает сущностные основания в процессе «догоняющей» модернизации. У «догоняющего» развития имелся свой исторический императив: для преодоления политической отсталости была необходима основательная система интеллектуального и нравственного воспитания. А именно в этой сфере в России игнорировались элементарные идеи о долге, справедливости, порядке, т.е. отсутствовала нравственная среда осуществления политической модернизации. Ясно, что специфические задачи модернизации в области политической связаны с равномерным распределением нравственной ответственности между всеми слоями общества на основе достижения определенного баланса взаимодействия государства с обществом, общественными силами, которые заинтересованы в демократических преобразованиях. Именно здесь мы усматриваем в первую очередь возможность преодоления отставания от североамериканской и западноевропейской систем демократии, преодоления политического «зазора» в виде глубокого различия навыков политической культуры населения, исторического развития, факторов предшествующего развития.

О методе исследования постиндустриальных процессов

Синицкий А.В.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Процесс постиндустриальной трансформации, протекающий на протяжении последних десятилетий в западных странах, привлекает большое внимание со стороны ученых (философов, экономистов, социологов и др.). Несмотря на это, до сих пор редки работы, характеризующиеся комплексным, межпредметным подходом к этому процессу. Важнейшей и в то же время максимально далекой от окончательного разрешения задачей в этой сфере является, на наш взгляд, выработка адекватного метода исследования, которая может быть достигнута лишь совместными усилиями специалистов в области философии и других наук.

Цель данной работы состоит в анализе существующей методологии исследования постиндустриальных процессов, выявлении ее недостатков и обосновании альтернативного подхода.

Основоположником постиндустриальной концепции является американский социолог Д. Белл. Его книга «Грядущее постиндустриальное общество», впервые изданная в 1973 году [1], оказало огромное влияние на последователей; в ней представлена методологическая позиция, до сих пор разделяемая большинством авторов.

Исходный пункт для Д. Белла и большинства современных ученых, занимающихся исследованиями постиндустриального общества, – хаотическое множество эмпирических фактов. В нем научное исследование должно выделить абстрактно общие признаки. Движителем познания, по Беллу, является любопытство ученого, а не практические проблемы. И если теория оказывается практически полезной, то это является лишь побочным эффектом.

Как можно видеть на примере всего исследования Белла и в особенности упоминаемого им художественного образа Вавилонской библиотеки Х. Борхеса, бесконечное богатство эмпирических фактов оборачивается полным отсутствием содержания. Индивидуальные элементарные факты никак не структурированы, и в результате нет гарантий существования истины. Начав с восхваления теоретических знаний, Белл заканчивает необходимостью «смирения человека в его усилиях измерить собственное знание» [1, с. 361].

Описанная методологическая позиция приводит к следующим результатам. Во-первых, утверждается недостижимость объективного знания и необходимость анализа общества с субъективных позиций. Во-вторых, принимается позиция «осевых принципов», согласно которой общество не является единой системой, а суммой ряда изолированных сфер (экономической, политической и культурной). В-третьих, остается нерешенной проблема неполноты индукции, и автор вынужден отказаться от какой-либо гарантии предсказательной силы своих обобщений. В-четвертых, теория не может оценить какие-либо процессы как прогрессивные или регрессивные и ориентировать на достижение целей. В-пятых, принимая подход методологического индивидуализма, Белл не может преодолеть парадокс Кондорсе и приходит к выводу о невозможности рационального подхода к общественным проблемам.

В 1970-е годы такой подход мог казаться продуктивным, но в современных условиях он далеко не решает все актуальные вопросы. Дело в том, что постиндустриальная трансформация привела к возникновению новых и обострению некоторых старых глобальных проблем.

Если в теоретических исследованиях мы будем исходить не из поиска абстрактно общего в фактах, а из острой необходимости решить некоторые вполне определенные и эмпирически фиксируемые насущные проблемы, у нас не появится затруднений, возникающих у Белла. При построении теории на фундаменте глобальных общественных проблем цель ясна с самого начала. Не возникает никакой «двойной пропасти» [1, с. 492] между целями и средствами, ибо их единство и является сутью анализа.

Существующие и возникающие практические проблемы должны играть тройную роль в исследованиях постиндустриальных процессов: роль источника смысла теории, критерия ее истинности и критерия ее исходного пункта.

Таким образом, современные проблемы общественного развития требуют принципиально иного подхода к исследованиям постиндустриальных процессов и в то же время являются гносеологической основой для них.

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 1999.

Проблема автономии действия в каламе

Смольнякова С.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Калам – первое направление арабской философской мысли. В историческом развитии калама традиционно выделяют два этапа: мутазилитский и ашаритский.

Течение мутазилитов возникло в VIII в. во время нестабильной ситуации в халифате и обособилось в самостоятельное в ходе различных споров по основным теологическим вопросам. Его основателем считается Васил б. Ата. Значительное влияние на формирование проблемного поля рассматриваемого течения оказала полемика кадаритов и джабаритов.

Сами мутазилиты не были однородным течением, внутри него существовали зачастую противоположные точки зрения на основные интересующие их вопросы, однако, существовали положения, являющиеся общими для всех школ мутазилитов, а именно: единобожие; божественная справедливость; «обещание и угроза»; «срединное положение»; обязательность добрых дел.

Мутазилиты первыми провозгласили разум инструментом познания истины, а вместе с этим и возможность рационального обоснования вопросов веры.

Мутазилиты сформировали собственный категориальный аппарат и создали оригинальную теорию действия. Всякое действие есть сотворение или создание чего-либо, причем в арабской средневековой философской традиции под «действием» понимался не только процесс, но и результат. Всякое действие может приписываться только живому и разумному действителю. Таким образом, истинных действителей всего два: Бог и человек, каждый из которых обладает собственной сферой могущества. Они признавали, что человек как существо разумное способен совершать волевые действия, основанные на свободных решениях. Свобода человеческих решений основана на его способности сомневаться и делать выбор. Волевые действия человека являются автономными, т.е. относятся к сфере могущества человека, отличной от сферы могущества Аллаха. Таким образом, они утверждали, что человек обладает определенной свободой.

В годы правления халифа ал-Мутаваккиля (847 – 861) начались гонения на мутазилитов, которые фактически положили конец существованию течения мутазилитов. С этого времени начинается второй этап в развитии мусульманской рационалистической теологии – ашаритский.

Ал-Ашари выступил против рационального обоснования веры, считая, что многие постулаты ислама должны приниматься на веру и их не следует подвергать сомнению, таким образом был провозглашен принцип «би ля кайфа», что означает «без вопроса как».

Ал-Ашари провозгласил единственным действителем Аллаха. Он считал, что все действия творятся Аллахом, а человек их только присваивает. Для объяснения этого присвоения он использовал понятие «касб». Присвоение действия влечет за собой ответственность за поступки и последующее воздаяние. Таким образом Ал-Ашари отверг утверждения мутазилитов о наличии у человека неподвластной Богу сферы могущества и автономии воли.

УДК 1(091) (4/9)

Питер Стросон и два лица "Критики чистого разума"

Соболева Е.А.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Питер Стросон – представитель аналитической философии, одного из направлений современной западной мысли. Исследователи даже выделяют его взгляды как особую линию в развитии современной аналитической философии. Эта линия предполагает использование отдельных идей кантовской философии, а именно учение Канта об опыте и его метод "трансцендентальной аргументации". Свое видение кантовской философии Стросон изложил в книге "Пределы смысла" ("The bounds of sense").

Стросон считает, что главная заслуга Канта состоит в том, что он предпринял самую энергичную в истории философии попытку исследования границ человеческого разума, а также того множества идей, которые образуют нечто вроде каркаса всех наших мыслей о мире. Эта проблема, согласно Стросону, должна находиться в центре любой философской системы, поскольку она является главной философской проблемой. Поэтому для того, чтобы достичь адекватного понимания "Критики", необходимо постоянно как бы распутывать ту сеть, которой оплели эти ошибочные учения ее самую существенную составляющую - аналитический аргумент.

В этом смысле Стросон и говорит о двух "лицах" "Критики чистого разума". Одно "лицо" аналитическое, а другое – психологическое. Первое действительно интересно и плодотворно, второе – неприемлемо и должно быть запрещено, т.е. от него надо по возможности избавиться, что довольно сложно сделать.

Рассмотрим то, что представляется Стросону **положительным** результатом кантовской философии. Это принцип, который он называет принципом значения. Вот как он звучит: не возможно никакое законное, или даже значимое, применение понятий, которое не связывает их с эмпирическими условиями их применения. Другими словами, если мы хотим некоторым образом применить то или иное понятие, но не способны указать конкретную ситуацию в опыте, в которой оно может быть применено желаемым способом, то мы не имеем никакого законного основания для применения этого понятия. Следствием этого положения Стросон считает, и с этим нельзя не согласиться, критику Кантом "трансцендентной метафизики", т.е. такой, которая претендует на знание вещей самих по себе. Возможность такой претензии возникает в связи с нарушением принципа значения.

К плодотворным идеям критицизма относится также, и по преимуществу, задача построения действительно научной философии. Ее стержнем является, по словам Стросона, исследование того ограниченного каркаса идей и принципов, применение которого необходимо для эмпирического знания, и который внутренне присущ любой когерентной концепции опыта, которую мы можем сформировать (в собственной философии Стросона это называется "концептуальной схемой"). Если это исследование будет проведено, то такая система по праву заслужит названия метафизики в смысле самой общей и фундаментальной из наук. Эта тема вместе с темой опровержения "проблематического" идеализма Декарта и Юма составляют основу научной философии, освобожденной, с одной стороны, от заблуждений трансцендентной метафизики, а с другой – от навязчивой идеи классического эмпиризма, идеи частного содержимого сознания.

Этим и исчерпывается все то содержание "Критики чистого разума", которое Стросон предлагает сохранять и развивать, и мы переходим к рассмотрению "теневой" стороны кантовской философии. Как уже отмечалось, Стросон признает тот факт, что фундаментальное исследование человеческого познания представлялось Канту невозможным без первоначального исследования структуры и принципов работы познавательных сил **таких существ, как мы**. Все то необходимое, что обнаруживается в нашей концепции опыта, он приписывал природе наших душевных способностей.

Этот "трансцендентальный идеализм", по мнению Стросона, мало, чем отличается от идеализма Беркли. Слишком разную нагрузку несут в системе Канта тела и способности души, хотя он и стремится их в этом смысле уравнивать. Все

это вместе образует главное препятствие в понимании "Критики". Сущность "коперниканского переворота" состоит в том, что познание необходимых характеристик опыта полностью зависит от трансцендентального субъективизма. Только благодаря тому, что объекты опыта должны соответствовать строению нашей души, мы можем иметь априорные знания. Если мы принимаем это утверждение Стросона, то оказывается, что ответ на главный вопрос "Критики" "Как возможны синтетические суждения a priori?" - это психологический ответ.

Таким образом, второе лицо "Критики", не такое respectable, как первое, складывается из учения Канта о феноменах и ноуменах, трансцендентального идеализма и предельной субъективности естественного мира.

Построение карты религиозной ситуации (на примере Владимирской области)²

Соколова А.Д.

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова.

Десятилетие, прошедшее после распада СССР, характеризуется быстрым и радикальным изменением религиозной ситуации в центральной России, а также возросшим интересом общества к данной проблематике. Динамика религиозных процессов в центральной России становится предметом углубленного мониторинга с участием профессиональных религиоведов. Карта религиозной ситуации помогает представить результаты таких исследований в наглядной форме. В данной работе при составлении карты религиозной ситуации выбрана Владимирская область. Данный регион был предметом исследований как социологов, так и фольклористов, однако специальные религиоведческие исследования региона не проводились.

При составлении карты религиозной ситуации неизбежно использование разноплановых источников информации. Одним из основных источников являются данные Управления министерства юстиции Российской Федерации по тому или иному региону (в данном случае по Владимирской области) о зарегистрированных религиозных организациях. Эти данные, как и ряд других заслуживающих доверия данных о религиозной ситуации, удается найти в сети INTERNET. Также могут быть привлечены данные самих религиозных организаций, данные, собранные в ходе экспедиционной работы, и данные, уже отмеченные на топографической карте. Эти данные с разных сторон отражают религиозную ситуацию, и их осмысление требует взаимного сопоставления, которое удобно произвести при помощи карты.

Итак, каждый источник информации соответствует особому слою информации, наносимому на карту, который может, в свою очередь, подразделяться на несколько групп (например, соответствующих различным религиозным деноминациям). При подготовке карты религиозной ситуации Владимирской области можно привлечь следующие слои и группы:

- Конфессии (более 10);
- Данные о регистрации:
 - зарегистрированные;
 - приписные;
 - не зарегистрированные;
- Топографические знаки, приводимые в легенде карты:
 - церкви, костелы, кирхи;
 - мечети;
 - пагоды;
- Состояние культовых зданий:
 - разрушенные;
 - восстановленные:
 - полностью;
 - частично;
 - новые;
- Исторические сведения о культовых зданиях (в XX в.):
 - непрерывное отправление культа;
 - разрушенные в ходе религиозных гонений;
 - использовавшиеся не по назначению;
 - не функционировавшие по иным причинам;
 - вновь построенные.

Данная классификация может быть дополнена в ходе полевых исследований.

Сложная структура карты предполагает особые требования к носителю. Имеющаяся карта выполнена на бумажном носителе. В силу своей относительной простоты бумажный носитель позволяет сделать первые варианты карты. Однако он обладает рядом недостатков, которые вскрываются в ходе работы. Например, трудно найти карту такого размера, который позволял бы нанести всю необходимую информацию в удобном для восприятия виде. На практике такая карта позволяет работать не более чем с двумя слоями информации. Она неудобна при транспортировке и недолговечна.

В связи с этим возникает идея создания электронной версии карты, которая позволила бы избежать перечисленных проблем. Современная информатика предлагает соответствующие комплексы программ, такие как ArcView и MapInfo. Подобные программы используются для создания геоинформационных систем и сравнительно легки в эксплуатации. Однако они требуют создания или поиска топографической основы необходимого региона.

УДК 141.7

Межгосударственные отношения как объект применения коммуникативной теории (социально-философский анализ)

Спинка Л.А.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко

Идея сотрудничества на сегодня наиболее распространенная при построении межгосударственных отношений. Поэтому приобретает особую актуальность рассмотрение вопроса о возможности становления межгосударственных отношений и социальной интеграции на основании коммуникативного взаимодействия. При этом особую важность приобретают разработки представителей коммуникативной философии, например, Юргена Хабермаса и его работ «Моральное сознание и коммуникативное действие», «Теория коммуникативного действия»; а также Карла-Отто Апеля и его этики ответственности.

² Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 04-03-00310А.

Главная проблема исследования состоит в том, чтобы выявить основные понятия коммуникативной теории на межличностном уровне и ретранслировать их на межгосударственные взаимодействия. Ведь коммуникация – универсальное достояние человечества и универсальная реальность общественного существования. Она существует для всех без исключения, поэтому ни одно общественное общезначимое дело невозможно вне его коллективного – коммуникативного, опосредствованного публичным обсуждением – признания, то есть вне легитимации.

Коммуникативная теория стремится разрешить вопросы современности, направляя свои усилия на решение как методологических, так и практических проблем. Поэтому межгосударственные отношения должны стать объектом применения коммуникативной теории.

Рассмотрение понятия коммуникативного действия показывает, что принципы справедливости и согласия могут выступать как механизмы, которые координируют действия. Ибо коммуникативная теория берет за основу принцип справедливости и достижение взаимопонимания, нацеленного на достижение согласия, которое зависит от рационального мотивированного содержания того ли другого высказывания.

В основу межгосударственных взаимодействий нужно положить дискурсивное обсуждение, поскольку демократически организованное сообщество должно достичь единства – консенсуса. Дискурс – это и есть та процедура, которая оказывает содействие устранению возможного недоразумения. Он является практикой коммуникативных взаимоотношений для достижения общественной согласованности и социального согласия.

На сегодня в условиях осложнения взаимоотношений между государствами, а в особенности по поводу согласованного принятия определенных решений, стоит вопрос относительно возможности образования надындивидуального единства. Именно здесь, при его построении, следует использовать разработанные в коммуникативной теории принципы справедливости и согласия. Ведь то, что мы можем наблюдать сегодня во взаимоотношениях между государствами, скорее всего является необходимостью создать сообщество сотрудничества. Связи, которые таким образом получают – это результат инструментального действия, направленного больше на вещи, а не на социальную интеграцию. Цель инструментального действия – не достижение взаимопонимания, а преследование интереса, который ведет к системе манипуляции. Именно на коммуникативное действие возложена задача формирования связей не с вещами, а с личностями. Поэтому межличностное взаимодействие, которое разрабатывается в коммуникативной теории, следует взять за модель для формирования межгосударственных связей.

Формируя взаимосвязи между государствами нужно учитывать нормативный аспект коммуникативного действия. Ведь именно на него возложена задача относительно установления взаимодействия на основе согласия. Необходимо не только, чтобы государства устанавливали между собою контакты ради достижения определенной пользы, а чтобы эти взаимоотношения удовлетворяли всех участников, то есть действовал принцип справедливости.

Развитие человечества и социальная эволюция, которые мы наблюдаем, предопределяют процесс усовершенствования межличностного и межгосударственного взаимодействия. Проблемы и конфликты, которые возникают при данных обстоятельствах требуют новых способов их решения. Социальная интеграция – ведущий фактор развития общества. Сам прогресс в развитии социальной интеграции делает возможным усовершенствование управления отношениями между государствами. Итак, для беспрепятственного сосуществования государств необходимо восстановление и гармонизация многомерного и многоуровневого мира. Несомненно, коммуникативная теория является одним из тех инструментов, которые необходимы при построении межгосударственных отношений.

Искатели новых путей духовного преобразования жизни (Вл. Соловьев и русские символисты)

Стальмахович А. Н.

Нижневартковский экономико-правовой институт

Конец XIX – начало XX века ознаменовались глубоким кризисом, охватившем всю европейскую культуру, который стал следствием разочарования в прежних идеалах и ощущением приближения гибели существующего общественно-политического строя.

Наш культурный ренессанс произошел в предреволюционную эпоху, в атмосфере надвигающейся огромной войны и огромной революции. Ничего устойчивого более не было. Исторические тела расплавились. Не только Россия, но и весь мир переходил в жидкое состояние... Это была эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму. Поэтам открывались новые источники творческой жизни, виделись новые зоры, соединялись чувства заката и гибели с чувством восхода и с надеждой на преобразование жизни.

Культура русского символизма, как и сам стиль мышления поэтов и писателей, формировавших это направление, возникали и складывались на пересечении и взаимном дополнении, внешне противостоящих, а на деле прочно связанных и поясняющих одна другую линий философско-эстетического отношения к действительности. Это было ощущение небывалой новизны всего того, что принес с собой рубеж веков, сопровождавшееся чувством неблагополучия и неустойчивости.

Те истины и критерии, которые были открыты и сформулированы в XIX столетии, ныне уже не удовлетворяли. Главное, чего не могли принять художники символического направления – это благодушия и умиротворенности, отсутствие трепета и горения.

«Собственно символизм никогда не был школой искусства, – писал А. Белый, – а был он тенденцией к новому мироощущению, преломляющему по-своему и искусство... А новые формы искусства рассматривали мы не как смену одних только форм, а как отчетливый знак изменения внутреннего восприятия мира».

Преобразование художественного образа в «модель переживаемого содержания сознания», то есть в символ, требовало переноса читательского внимания с того, что выражалось, на то, что подразумевалось. Художественный образ оказывался в то же время и образом иносказания.

Предчувствуя наступление событий исторического значения, ощущая биение подспудных сил истории и не умея дать им истолкование, поэты символизма оказывались во власти мистико-эсхатологических теорий. Сама апелляция к подразумеваемым смыслам и воображаемому миру, дававшая точку опоры в поисках идеальных средств выражения, обладала известной притягательной силой. Это и послужило в дальнейшем основой сближения поэтов символизма с Вл. Соловьевым, представлявшимся некоторым из них, искателем новых путей духовного преобразования жизни.

Несомненно, что Вл. Соловьев был предтечей по духу и для А. Белого, и для Блока, и для Вяч. Иванова, и для Брюсова. Но не прямо, а опосредованно. Английская исследовательница Аврил Пайман отмечает, что определяющее влияние на развитие русских символистов оказала мысль Ницше, а «противоядием в какой-то мере служил Соловьев», что «придавало положительному мышлению Соловьева музыкальный резонанс».

Поэзия и философия для теоретика русского символизма А. Белого неразделимы, это единое целое, в результате которого поэт выступает не только в роли «певца», но и «руководителя» жизни. А. Белый чувствовал «вечные наступающей великой эры пришествия Софии Премудрости и Духа Утешителя».

Комплексный характер политического сознания и методики его исследования

Степанова К.В.

Тверской государственной университет

Современный политический процесс - сложная динамическая система со множеством действующих лиц и сетью многочисленных видов отношений между ними. Основой политической системы является, несомненно, государство как официальный и легитимный аппарат, задающий при этом модель политических отношений в данной стране. Однако современное государство уже не является средством жесткого регулирования общественных отношений, формирования так называемого «режима», вследствие чего большую роль стали играть иные субъекты политических отношений. Различия в поведении различных акторов политического процесса привели к потребности изучения предпосылок, причин, факторов, влияющих на разнообразные модели политического поведения населения. Они, в свою очередь, заложены в специфических чертах политического сознания индивидов.

Сложная структура политического сознания предопределяет тот факт, что его исследование, моделирование его структуры постоянно остается в зоне внимания исследователей как задача, которая на каждом новом этапе социально-политического развития требует новой постановки и новых решений. Разные принципы построения структуры политического сознания дают разные ее модели, отражающие реальные взаимосвязи и взаимозависимости внутренних, необходимых сторон, граней анализируемого феномена.

Политическое сознание одновременно пассивно, так как отражает восприятие политической действительности в сознании индивида, и активно, так как преобразует социальный и политический опыт индивида и формирует определенные индивидуальные политические ценности и политические установки, непосредственно влияющие на формирование модели политического поведения. Кроме рациональных аспектов исследуемый феномен включает в себя аффективные элементы, имеющие значительное влияние на действия субъекта в политическом процессе.

Такое сложное и многогранное явление, как политическое сознание складывается из процессов разного уровня и требует междисциплинарного изучения, то есть теоретических подходов, сформированных в различных науках, а также, что особенно важно, использования разнообразных эмпирических методов.

Политическое сознание является преимущественно предметом изучения политологов и социологов, поэтому исследования осуществляются в основном социологическими методами, прежде всего это опросы, интервью, анкетирование, наблюдение. На наш взгляд, социологические методы позволяют получить достаточно объективные результаты, отражающие прежде всего сознательные реакции индивида, его фактическое поведение. Однако такие результаты не всегда полностью раскрывают реальное отношение респондентов к явлениям политического процесса и политическим деятелям.

Второе направление исследований – изучение психологических оснований политической деятельности - происходит посредством анализа политического дискурса, материалом являются политические устные и письменные тексты. Такой анализ позволяет выявить, главным образом, ключевые политические ценности, доминирующие в изучаемом социуме и разделяемые политическими лидерами, однако, не дает информации о реальном состоянии политических ценностей и установок населения, так как рядовые акторы находятся на месте воспринимающих эти тексты.

По нашему мнению, социологические исследования и дискурс-анализ необходимо дополнить изучением политического сознания в рамках психолингвистического подхода, что позволяет выявить и объяснить аффективные элементы политического сознания. Политическое сознание как форма развития психической деятельности, форма существования индивидуального сознания имеет свое выражение в единицах индивидуального лексикона. Репрезентация психологического восприятия политики происходит в первую очередь посредством языка, но не в общепринятой языковой системе, а в специфических особенностях речевой деятельности человека, исследование которых возможно через изучение индивидуального лексикона. Одним из направлений изучения политического сознания в таком ключе может быть анализ единиц индивидуального политического лексикона. Материал для анализа получен в результате проведения свободного ассоциативного эксперимента.

Таким образом, учитывая комплексный, многоаспектный характер исследуемого явления необходимо применение совокупности методов для выявления политических ценностей, сформированных в соответствующем социуме, рациональных и аффективных компонентов политического сознания отдельных индивидов и степень влияния внешних факторов на его формирование и изменение.

Проблема понимания в философии Х.-Г. Гадамера

Стрелец А.Ю.

Волгоградский государственный университет

Мир XX века – это мир переизбытка информации, структур, схем и концепций. В данном контексте необходимость герменевтической рефлексии обусловлена потребностью в поиске адекватного языка понимания, достоверного способа позиционирования себя субъектом в качестве непосредственно данного, и, в то же время, укорененного в Бытии феномена.

Актуальность герменевтической проблематики будет сохраняться до тех пор, пока существует желание человека понять себя самого, смысл своего существования как ценность и как факт.

Герменевтическая трактовка понимания означает, что обращение к любому тексту требует, прежде всего, «опыт осмысления – осмысления, непрестанно продолжающего выражать себя средствами языка, осмысления, никогда не начинающегося с нуля и никогда не замыкающегося на бесконечности». [1,15]

По мысли Гадамера, интерпретатор не только может, но и должен переосмыслить, переписать текст, в соответствии со своим собственным внутренним миром. Интерпретация текста состоит не в воссоздании первичного авторского смысла, а в создании собственного Авторского Текста, источником которого является собственный – герменевтический – опыт, опыт «Я». [3]

Всякий текст, т.е., есть зеркало, отражаясь в котором, автор узнает себя все с новых сторон. Онтологизируя проблему понимания, Гадамер описывает его как состояние, в котором открывается возможность достижения полноты бытия. Понимание есть существеннейшая характеристика человеческой конечности.

В ходе понимания, в «Ты-опыте», осуществляется Истина бытия, обретается свобода от метафизической диктатуры сущего, в этом пункте Гадамер проявляет себя как истинный хайдеггерianец.

Понимание как смыслообразующий акт «Я» заставляет по-новому взглянуть на особенность герменевтики: человек в своей единичности и конечности перестает быть лишь проявлением общеродового, но становится уникальным открывателем нового смысла, т.е., для Гадамера, как и для Хайдеггера, нового пространства, нового времени. Опыт «Я» и опыт «Другого» неразрывно связаны, образуя онтологическое переплетение Диалога.

Целью Диалога является преодоление трансцендентально-идеалистического эгоцентризма, когда самодостаточность метафизического *cogito* ограничивается открытостью «Я» к «Другому».

В отличие от позиции Шлейермахера, согласно которому цель понимания состоит в проникновении, психологическом «вживании» во внутренний мир автора текста, Гадамер последовательно элиминирует из герменевтического дискурса фигуру говорящего, не имеющего никаких методических преимуществ по сравнению с субъектом понимания. [4]

Гадамер дистанцируется от инструменталистской трактовки понимания, интерпретации как одного из способов (пусть даже наивысшего), познания чего-либо. С одной стороны, и цель, и природа герменевтического понимания ничего общего не имеют с рационально-научным мышлением, с другой стороны, интерпретация не является и иррациональным феноменом. [2,314] Скорее, понимание в его экзистенциальном ракурсе предшествует абстрактно-понятийному мышлению.

Понимание, пользуясь терминологией Гуссерля, есть дологический процесс смыслопорождения, который покоится на бессознательных, дорефлективных слоях сознания. Понимание, т.о., является не противоположностью рациональности, а ее предпосылкой и основанием.

1. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991.-367с.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М., 1988.-699с.
3. Малахов В. Герменевтика и традиция // Логос. 1991. №1. С.3-10.
4. Кузнецов В.Г. Герменевтика: Эволюция идей и современное состояние. // Вестник МГУ. 1992.№2. С.64-74.

Природа знака как проблема теории познания

Суховерхов А.В.

Институт философии Российской Академии Наук

На сегодняшний день в отечественной и зарубежной литературе наибольшее распространение получили две точки зрения на знак. Первая рассматривает знак как *средство* замещения смыслового и/или предметного содержания, вторая видит в знаке *двухстороннюю сущность*, состоящую из означающего и означаемого. Большинство современных исследований сущности знака исходят из одного из перечисленных способов понимания природы знака, не пересматривая их, а лишь совершенствуя его «уже понятность». Эти способы понимания знака наиболее четко сформулированы в рамках наук о знаке - семиотике и/или семиологии. Но помимо этих двух магистральных направлений встречаются и «не классические» способы понимания знака. К их числу можно отнести: 1) *эпистемологическое понимание*, рассматривающее сознание и его формы (ощущения, представления, идеи) как «естественные знаки», являющиеся основой всех других знаков и которые либо а) репрезентируют «трансцендентное означаемое» (У.Оккам, Т.Рид, Дж.Серль, Н.И.Губанов, Д.В.Пивоваров), либо в) презентуют (конструируют) его (П.С.Юшкевич, Ж.Делез, Ф.Гваттари, Ж.Деррида); 2) *онтологическое понимание*, рассматривающее знак (язык) как самораскрытие, «каз», «идеацию» бытия (П.Флоренский, С.Н.Булгаков, А.Ф.Лосев, М.Хайдеггер); и 3) *реляционное понимание*, рассматривающее знак как quasi реальный объект, не обладающий самобытием (*svabhāva*) или «самим по себе» существованием (матхьямики, скептики). В этих «периферийных» теориях природа знака раскрывается исходя не из него самого, как из некоей самодостаточной «вещи в себе» или «вещи самой по себе», а исходя из определенных, часто не традиционных, гносеологических и онтологических представлений о познании и бытии.

Если Ч.Моррис в работе «Основания теории знаков» исключил интроспекцию и всякую теорию познания из числа средств анализа знака, предложив изучать знак и основанное на нем «опосредованное учительство» эмпирически, то задача данного исследования - раскрыть природу знака именно средствами теории познания. Дж.Серль, Р.И.Павиленис отмечали, что теория языка должна стать частью теории сознания, так как способность соотношения с действительностью присуща не языку, а сознанию («концептуальной системе»). Чтобы понять, как работает знак, мы должны прежде понять, как работает сознание – основание всякого знака или всякой знаковости. Репрезентация действительности осуществляется в первую очередь сознанием, а нечто непосредственно данное будет раскрываться, как нечто иное или отсылать к чему-то другому только *вследствие* того, что сознание *создает* его «средством для» (М.Хайдеггер), в том числе и «средством для» репрезентации. Поэтому знак - это не то, что *есть*, а то, что *создается* и то, знаком чего создается налично данное, знаком того оно и является. Но репрезентация заключается не только в простом *указании* на объект, не данный ни в мышлении, ни в восприятии, но и в презентации этого объекта («интенционального объекта») для мышления или восприятия. Сознанием создается не только обозначающее, но и его означаемое. На уровне же «здорового смысла» («повседневного сознания», «естественной установки сознания»), как отмечается в работах Т.Рида, Л.Витгинштейна, М.Хайдеггера, Э.Гуссерля, означающее и означаемое взаиморастворены, знак «прозрачен» (Э.Гуссерль), налично данное входит в «понимающее смотрение» уже «как *что*» понято (М.Хайдеггер), уже проинтерпретировано.

Таким образом, изучение природы знака не может проводиться исходя из самого знака, необходимо гетерономное, а не автономное его изучение. Знак - это не просто объект, это метаобъект, или объект, *становящийся* знаком, а не *являющийся* им. Изучение «знака» как самосущего есть ложное виденье созданного как данного, следствия как причины. Знак - это *natura naturata*, а не *natura naturans*. Поэтому, понимание природы знака может быть достигнуто исходя из понимания знаковой природы сознания, являющегося основой всякой репрезентации и/или презентации действительности.

Идея о том, что сознание и его формы (ощущения, представления, идеи) являются «первознаками» или главными средствами репрезентации (соотношения, указывания, отображения) действительности, отмечалась многими авторами: стоиками, У.Оккамом, Дж.Беркли, Т.Ридом Ч.Пирсом, Р.Итоном, Д.Серлем, Р.И.Павиленисом, Н.И.Губановым, Д.В.Пивоваровым и др. Но эти идеи теоретиков знака и сознания, как правило, носили вспомогательный характер, упоминались в общем контексте рассуждений и не ставились во главу угла исследований.

1. Барт Р. Основы семиологии // Структурализм: «за» и «против». М., 1975
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С.Пб., 1998
3. Павиленис Р.И. Проблема смысла. М.,1983.
4. Пивоваров Д.В. Проблема носителя идеального образа. Свердловск, 1986.
5. Пирс Ч. Логические основания теории знаков. С.Пб., 1999.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1998.
7. Millikan R.G. Language, thought and other biological categories: new foundation for realism. Cambridge, 1984.

Концепт разрыва в контексте западноевропейской историко-философской традиции

Сухонос Н.С.

Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко

Концепт «разрыва», характеризующий специфическое постмодернистское понимание историзма, обязан своим происхождением общему духу антиисторизма, столь характерному для западного гуманитарного сознания середины и второй половины XX века. Самым авторитетным его обоснованием явилась концепция истории М.Фуко. Именно он выступил с последовательной критикой традиционного понятия истории, о сознательном неприятии которого ученый неоднократно заявлял. Фуко фактически создал специфическую и весьма влиятельную концепцию историзма, акцентирующего не эволюционность поступательного прогресса человеческой мысли, но ее преемственность и связь со своими предшествующими этапами развития, а скачкообразный, кумулятивный характер ее изменений, когда количественное нарастание новых научно-мировоззренческих представлений и понятий приводит к столь радикальной трансформации всей системы взглядов, что порождает смену непонимания и отчуждения между людьми разных конкретно-исторических эпох, образуя «эпистемологический разрыв» в едином потоке исторического времени. Иначе говоря, это «постструктуралистский историзм», главной задачей которого было доказать своеобразие и уникальность человеческого знания в каждый отдельно взятый исторический период, да к тому же еще в замкнутом контексте западноевропейской цивилизации.

Ю.Кристева считается одним из самых авторитетных среди постструктуралистов пропагандистом идеи «разрыва», «перелома» (rupture), якобы имевшего место на рубеже XIX – XX веков в преемственности осененных авторитетом истории и традиций эстетических, моральных, социальных и прочих ценностей.

В то же время представляют особый интерес идеи П.Рикера, выступившего против интерпретации культурно-исторического процесса в терминах «разрыва» и предложившего оригинальную концепцию традиции.

Структуры повседневности в развитии и саморазвитии общества

Трафимович Д.А.

Гродненский государственный университет имени Я.Купаль, Республика Беларусь

Базовой опорой механизма самоорганизации в любом обществе являются структуры повседневности. Общественная жизнь складывается из небольших, но необходимых для поддержания существования дел, имеющих собственную структуру и логику развития [1]. Именно в повседневной жизни общества формируются наиболее стабильные и жизнеспособные формы, которые во времена потрясений и реформ принимают на себя всю тяжесть социальных перегрузок. В зависимости от этого структуры повседневности имеют различные уровни устойчивости и, соответственно, варианты реагирования. Если тяжесть социальных перегрузок, а, как известно именно микромир жизненных проблем является главной мишенью всех форм преобразований, превышает меру, то с их разрушением гибнет и все общество, но после социальных катаклизмов именно с них начинается социальное возрождение. Французский историк Ф.Бродель рассматривает структуры повседневности как глубинные явления в образах мышления, экономике, обычаях, которые «слишком долго удерживали мир в довольно труднообъяснимой стабильности» [2]. Схожи рассуждения М.Дингеса о приоритете «культурной истории повседневности» над прогрессистскими макроперспективами социальной истории, «питаемыми духом теории модернизации» [3].

История человечества знает немало попыток преодоления повседневности. Промышленная цивилизация проявила себя в формах индустриальной гигантомании, вселила научной рациональности и технологии. Одним из показателей патологического характера индустриального общества и свидетельством его преходящего характера явилась нетерпимость к жизненному миру. Вся история Нового времени в долгосрочном плане представляла собой фазу усиливающегося вызова жизненному миру, наступление на него. При этом, по словам А.С.Панарина, «ничто в такой степени не разрушает человека, как насильственное вторжение в его систему ценностей и в его повседневный жизненный мир» [4]. Не случайно многие чуткие умы увидели в постиндустриальном обществе альтернативу индустриальному, и в первую очередь по такому показателю как реабилитация жизненного мира, допускающего свободное соревнование множества типов общественного опыта. Жан Фурастье, один из первых пророков постиндустриальной эры, писал о том, что в сферах человеческой деятельности наметились тенденции примирения между жизненным и отрицающим его техническим мирами. Жизненный мир «альтернативен прогрессу, развертывающемуся в отчужденных техноцентричных формах, но он уже совместим с прогрессом, если последний представить в формах нового антропоцентризма. Жизненный мир представляет наряду с миром новаций и миром ценностей триаду, составляющую основу нашего бытия» [4, с.42]. Отношения внутри этой «антропологической триады» постоянно меняются, идет нестихающий спор естественного и искусственного, что придает историческому бытию особую драматичность, но в пределах значений, совместимых с законами сохранения человеческого вида.

Иррациональное желание вырваться за рамки монотонного ритма жизни, видимо, изначально присуще человеческой природе, принесло человечеству как позитивные, так и негативные результаты в его истории. Претворение в жизнь не испытанных общественной практикой идей, буквализм их восприятия, грозили и грозят общественной структуре мощными потрясениями. Иррациональный вихрь в социуме исторически мгновенно может перевести его на траекторию другого варианта развития, что является весьма характерным для поведения социальных систем. Общество, особенно в кризисные моменты развития, легко позволяет увлечь себя. Желание найти чудесный рецепт от постоянной неуверенности и тревоги нередко находит свое воплощение в желании подмены повседневности чем-то необычным. Историческим примером может служить наше не совсем далекое прошлое с его революционным романтизмом, искусственно поддерживаемым состоянием каждодневного праздника. В то время, как другой стороной социальной действительности был «механизм перманентной гражданской войны» [6]. Подавлялась именно та часть общества, которая сомневалась в возможности подобной метаморфозы и пыталась вернуться к проверенным жизнью моделям существования. Общественная система может длительное время находиться в подобных состояниях, но внутреннее требование исторической памяти сильнее искусственных проектов. На основе структур повседневности начинает формироваться новая социальная организация общества, в конце концов, отвергающая такую аномалию. При этом неизгладимый отпечаток исторического прошлого системы будет непременно присутствовать в будущих вариантах ее развития.

1. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности. // Социо-Логос: Социология. Антропология. Метафизика. М., 1991, С. 42.

2. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII в.в. В 3т. Т.1: Структуры повседневности. Возможное и невозможное. М., 1986, С. 38.

3. Дингес М. Историческая антропология и социальная история: через теорию «стиля жизни» к «культурной истории повседневности». // Одиссей. Человек в истории. М., 2000, С. 96-124.

4. Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998, С. 35.

Феноменология музыки

Унжакова И.Н.

Омский государственный университет

1. Музыкальное пространство как глубокая и таинственная ниша человеческого бытия, обитель возникновения и проявления человеческой экзистенции, волновало многих мыслителей. Основным достоинством музыки, в сравнении с другими отдельными искусствами (архитектура, скульптура, живопись), является факт возможности *непосредственного* обнаружения подлинного материала *субъективной* внутренней жизни. Поэтому «... главная задача музыки будет состоять в том, чтобы в звуках выразилась не сама предметность, а, наоборот, тот *способ*, каким движется внутри себя сокровеннейшее самобытие в его субъективности и идеальной душе» [1].

2. Исследование возможности и границы познания человека в акте осуществления *способа выражения* (самовыражения) как *особой познавательной способности*, или «способности априорно познавать вещи» [4], являющей нам стремление искусства (в частности, музыки) расширить и развить человеческие способности. Здесь уместно провести параллель между искусством звукового воплощения «универсальных принципов мироздания» при исполнении музыкального произведения и искусством китайского стиля борьбы – *тайцзицюань*, основателем которого считают Ян Лучаня. В древнекитайской философии музыка, вероятно, в силу своих особенностей, а именно, акустической и временной природы, была осмыслена как непосредственное порождение *Дао*: «Далек исток музыки. Она создавалась по определенным ритмам, а ее основание находится в великом начале. Великое начало породило небо и землю, а последние – инь и ян. [Постоянно] изменяющиеся инь и ян, то взлетая вверх, то опускаясь вниз, соединяются между собой, образуя явления» [3]. Таким образом, музыка древними мыслилась как *субстанция бытия*, некая всепроникающая сущность.

3. Стремление человека познать свою внутреннюю сущность, или дух есть постоянное осуществление абсолютной заповеди – «Познай самого себя»: «Всякая деятельность духа есть поэтому только постижение самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя» [2]. Однако, в музыке дух стремится к познанию не посредством понятий, а средствами *формообразования*, или системы связей и соответствий: «... внутренняя жизнь как таковая является формой...» [1, с. 248].

4. Понимание данного феномена требует особой культуры ума. С точки зрения «абстрактно-логического знания, рассудочное знание существует в силу закона основания, требующего абсолютной раздельности и дискретности всяких А и В и их внешней механической связанности» [5]. Переход от такого знания к музыкальному знанию возможен путем произведения редукции самого закона основания и перехода к «закону слитости и взаимопроникуемости», или *закону выражения*.

Резюме: 1. Музыкальное искусство в основе своей представляет экспликацию глубинных слоев человеческой субъективности;

2. Механизм выражения есть познавательная способность, являющая нам возможность непосредственного воздействия и конституирования внутреннего мира человека посредством универсальных законов искусства.

3. Музыка, как наиболее абстрактный вид искусства, способна формировать особую культуру ума человека путем выявления определенной системы формообразования, или соответствий.

4. В результате феноменологического перехода от абстрактно-логического предмета к музыкальному возможно определить некое универсальное противостояние «алогического хаоса» (меональность, или гилетичность – апейрон, т.е. бесконечная беспредельность) и «эйдетической изваянности» (оформление идеи) при абсолютном их тождестве. Данное явление есть рождение закона выражения.

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. СПб., 2001, с.239.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия духа. М., 1977, с. 7.
3. Еремеев В.Е. Чертеж антропокосмоса. М., 1993, с. 151.
4. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994, с.6.
5. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики. М., 1990, с. 255.

Личность как ценность

Хомутова Н.Н.

Волгоградский государственный университет

На современном этапе развития российского общества важное значение приобретает активная личность, стремящаяся к самореализации и самостоятельности, участию в общественных преобразованиях, защите и расширении своих прав и свобод. Только так личность выступает как полноценный человек, заинтересованный в выработке и реализации решений, затрагивающих как его собственные, так и общественные интересы. Именно поэтому сегодня актуально говорить о «личности как ценности».

Для отечественной традиции не характерен глубокий анализ личности и признание ее как ценности. В противоположность этому на Западе наблюдался всплеск персоналистических теорий. Со второй половины XIX многие философы наряду с проблемой личности, большое внимание уделяют проблематике толпы, массы, трактуя их как антитезу личности. Общие для них темы – падение социальных ценностей, отсутствие нравственного ядра, возрастающие уровни социального отчуждения. Поскольку отношения между людьми ослаблены, предполагается, что они станут более чувствительными к манипулирующим силам, к предложенным простым решениям проблем и к самым низким формам массовой культуры. Тема «личности как ценности» вырастает из практики социальной действительности.

Мы исходим из принципа, характеризующего личность как важнейший элемент культуры и необходимости качественного анализа проблемы формирования метафизических оснований личности, ее признание как ценности и условий ее развития на современном этапе истории.

Характеристику человека – массы в своем произведении «Восстание масс» дает Ортега-и-Гассет. Такой человек «не может правомерно оценить себя, он чувствует себя таким, как все, и не переживает из-за этого». [1] Такой человек не стремится к фундаментальным ценностям бытия, созданным культурой. Философ отмечал, что несмотря на технические изобретения, люди в этом мире чувствуют себя более несчастными, они плывут по течению [2]. В таком состоянии они определяют жизнь как каталог своих возможностей, допуская при этом и возможность падения. Поэтому человек–масса отличается тем, что он не строит планов на будущее.

В противоположность человеку–массе мыслитель называет благородный тип человека, характеризующийся чувством ответственности, долга, выдвигающий к себе высокие требования, готовый к самоусовершенствованию. Для таких людей жить – значит активно действовать, а не отвечать на воздействие.

Как писал Ортега-и-Гассет: «Не может быть культуры там, где нет законов и правил, к которым могли бы обратиться наши ближние, где нет уважения» [3]. У человека – массы право «безлично», то есть нет уважения и ответственности за свои поступки, и философ указывает на то, что «безличное» право существует само по себе, а личное право требует постоянного закрепления. Благородный тип людей характеризуется тем, что они подчиняют свою жизнь высоким требованиям.

Наиболее подходит для нашего исследования ценностная ориентированность на анализ личности М. Шелера. В его интерпретации человек способен прорываться к ценностям, однако убогость ценностного мира многих людей мыслитель видит в их бездуховности и практицизме, в отсутствии в ней морально-метафизического смысла. Однако чем полноценнее личность, тем ценностнее для нее мир, и наоборот. Одна из причин и «мировоззренческой ущербности», и «практицизма» современной цивилизации кроется, согласно М.Шелеру, в огромной роли разума в культуре и познании. Но разум ценностно слеп, по М.Шелеру, ценности логически не выразимы, их можно только чувствовать. И понятие личности в трактовке мыслителя содержит в себе «эмоциональные априори», благодаря которым возможна сопричастность к ценностям.

Итак, возьмем для конкретизации личности как ценности определение М. Шелера. Личность- это, прежде всего, мыслящее, чувствующее, любящее бытие, а не субъект разума, потому что определение личности, в основу которой положен разум, равносильно обезличиванию, ибо разум идентичен у всех людей, а акты разумной деятельности свидетельствуют о логическом субъекте, а не о личности [4].

Для современного человека жизнь должна образовать ядро личностного пространства, где будет сосредоточено внимание на интеллектуальное и духовное развитие личности. Необходимо рассмотрение условий развития личности на современном этапе истории, а так же качественный анализ проблемы формирования метафизических законов личности, ее признание как ценности.

1. Ортега-и-Гассет. , Восстание масс. М., 1991, с. 43-44.

2. Там же, с.71-72.

3. Там же, с.98.

4. Шелер М., Положение человека в космосе // Шелер. М. Избранные произведения. М., 1994.

Тенденции федерализации современных унитарных государств на примере Испании

Цыренова Е.Б.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

В настоящее время внешние и внутренние границы мира заметным образом изменились. Наметились две тенденции: тенденция к федерализации и тенденция к централизации и унитаризации в современных государствах. Особенность федерализма, в отличие от унитаризма, состоит в том, что наряду с горизонтальным разделением власти он предусматривает вертикальное разделение властных полномочий между различными уровнями власти. Важнейший принцип федерализма – субсидиарность, суть которого состоит в распределении полномочий между различными уровнями власти. Из принципа субсидиарности вытекает принцип автономности, самоуправляемости субъектов федерации. В последние десятилетия в большинстве унитарных государств наметились все более четко проявляющиеся тенденции к децентрализации, передаче местным органам все более обширного круга властных прерогатив и функций, что характерно для федерализма.

Централизация власти в унитарном государстве может быть значительным преимуществом при решении наиболее сложных проблем современного общества: центральное правительство и администрации могут распоряжаться экономическими ресурсами и координировать планирование и развитие, их широкое полномочия в области налогообложения делают задачу финансирования социальных программ значительно более легкой. Именно по этой причине некоторые федеральные государства в последние годы стали более централизованными. С другой стороны получают дальнейшее развитие процессы автономизации и децентрализации. Обострение этих процессов наблюдаются в таких внешне благополучных странах как Бельгия, Италия, Испания. Исследуя сложившуюся ситуацию в Испании, можно определить ряд ключевых тенденций к децентрализации внутригосударственных образований, основные проблемы возникновения стремлений к получению большей независимости внутри государства.

Переход к новому статусу стал возможен двояким путем, что предполагало различные исходные уровни компетенции автономных правительств. Каталония, Страна Басков и Галисия сразу получили максимальный объем полномочий. Для остальных исторических областей он был ограничен, однако осталась возможность путем референдума добиться равного положения с тремя национальными областями. Впервые в истории страны "государство автономий" строилось снизу, на основе волеизъявления граждан. Юридические процедуры позволяли учесть многообразие исходных ситуаций и давали каждому региону возможность сохранить свою институциональную и культурную самобытность. Гибкий механизм согласования полномочий центра и регионов был избран как средство перевода региональной проблемы из политического русла в сугубо "техническое".

Проблема «национальностей и регионов» вышла на качественно новый уровень. Теперь за предоставление самоуправления выступали не только национальные области, но и многие исторические. Автономия исторических областей в основе своей регулируется Конституцией, а национальных областей - преимущественно статутами. К настоящему времени действующими являются уже пять статуты исторических областей – Каталонии, Страны Басков, Галисии, Андалусии и Балеарских островов. В остальных исторических областях статуты находятся либо на стадии разработки, либо на стадии рассмотрения соответствующими органами.

Чем дальше шло развитие процесса автономизации, тем сильнее становилось противодействие со стороны правящей партии. Не меньшую угрозу представляла баскская террористическая организация (ЭТА), требующая создания баскского государства, включающего как испанские, так и французские территории, населенные басками. Ведущие политические партии, правительство и оппозиция в Испании стремятся избежать противостояния по вопросам национально–региональной политики, что способствует переводу потенциально конфликтных проблем в отношениях центра и автономных областей в русло демократических решений. Однако действующая система регионального управления – переходная модель, нуждающаяся в дальнейшем совершенствовании.

В Испании, отличающейся разнообразием региональных и этнических субкультур, в данный момент наблюдаются тенденции движения к федеративному типу устройства. Это подчеркивается наличием определенных властных полномочий у автономий, наличием организационной управленческой основы, созданной новым законодательством, появлением элементов бюджетного федерализма. Впервые была введена система истинной децентрализации, полностью развившаяся и доказавшая свою жизнеспособность на практике на протяжении значительного периода времени.

Подводя итог, можно сказать, что автономная модель способствовала развитию общей автономной структуры, несмотря на те проблемы, которые возникали во время ее определения и построения. Более того, эта модель в значительной степени смогла удовлетворить требования исторических национальностей, которые ранее никогда не могли найти свое место в организации государства.

1. Авилова А.В., Современная Испания. М., 1995.
2. Данилевич И.В., «Автономизация Испании» // Политические исследования, 1995, №5.
3. Загладин В.В., Испания: социальные, политические, экономические проблемы. М., 1991.
4. Конституция Испании: законы и подзаконные акты. М., 1982.
5. Моммен А., «Федерализм и национальное государство» // Политические исследования, 1992, №4.
6. Федерализм и децентрализация. Перспективы процесса преобразований в Центральной и Восточной Европе. Под ред. Ю.Розе и Й. Траута. М., 2001.

Праджняпарамита в китайской буддийской философии

Чанкова И.В.

Бурятский государственный университет

Не смотря на множество исследований по буддизму, до сих пор существуют материал, который необходимо уточнить и изучать. Буддизм такая религия, ближе к философии, которую необходимо рассматривать с разных сторон. Праджняпарамита в китайской буддийской философии является одной из таких тем. Сутры Праджняпарамита относятся к числу наиболее ранних источников буддизма Махаяны. Они являлись теоретической основой для последующего развития его основных религиозно- философских школ. Поскольку эти тексты были канонизированы, их авторитет был неоспорим для всех, в том числе и полемизирующих друг с другом направлении махаянского буддизма, естественно, возникла проблема интерпретации канонических положений в зависимости от потребностей и логики собственного развития тех или иных философских школ.

Другой аспект проблемы связан с тем, что на протяжении более чем тысячелетия (только в пределах Индии) истории сознания и изучения праджняпарамитской литературы неизбежно изменялся исторический контекст, влияющая на восприятие и понимание одних и тех же памятников. Праджняпарамита изучалась и распространялась далеко за пределами Индии, т.е. существовала проблема столкновения и взаимодействия с иными философскими и культурно-психологическими традициями, проявляющиеся на уровне перевода на другой язык и его интерпретации в иной культурной среде. Э. Конзе отмечает в одной из своих работ следующее: Праджняпарамитские тексты потому так ускользающие от нашего понимания, что они полны скрытых намеков, аллюзий и косвенных ссылок, отсылающих к первоначальному корпусу канона и традиции, хранящимся в памяти общины того времени. Очень часто они- это более древних хорошо известных в свое время положений.

Вне связи с этими положениями они лишаются большей части своего смысла. Сейчас мы кропотливо восстанавливаем то, что выглядело само разумеющимся 1500 лет назад .

Китайским буддизмом занимались такие исследователи, как Ф.И. Щербатской, Л.Е. Янгутов, О.О. Розенберг и др. Цель работы раскрыть праджняпарамитские аспекты в китайских буддийских школах. Изучению литературы праджняпарамиты Ф.И. Щербатской придавал первостепенное значение как содержащей, по его словам учение о наивысшей мудрости, где философия идеального монизма переплетается с удивительно богатой картиной мистических переживаний.

Касаясь этимологии слова парамита А.Н. Игнатович замечает: Парамита - это то, что переводит на другой берег. В переводах этого слова на китайский язык идея переправы к Нирване выражена отчетливо: Парамита передается как достижение другого берега (кит. даобиань); другой берег ; др. берег - распространение в буддийской литературе метафорическое обозначение Нирваны, достижение точки, переправа (к цели) (кит. ду), достижение беспредельного (кит. дуцзи). Согласно Харибхадре, это такое знание, которое не имеет признаков и полностью не зависимо.

Таким образом, Праджняпарамита это мудрость, приводящая к Нирване.

Праджняпарамита выдвинула на первый план проблему истины. По словам основателя школы мадхьямиков, Нагарджуны: Незнающие теорию двух истин, не способен понять глубокий смысл буддийского учения . Согласно этой теории, существует две истины: Парамартха сатья (кит. Джэн ди) это истина, которая отражает природу вещей в том виде, в каком они есть на самом деле, ее нельзя выразить словами, изобразить в знаках, охватить мыслью. Самврити сатья (кит. Су ди или же Ши ди) это истина, связанная с мирской жизнью человека, она доступна дискурсивному познанию, поскольку может быть выражена слова и знаками. Это истина приближает к абсолютной истине.

Истинно сущее в учении саньлунь характеризуются таким признаками, как безатрибутивно и независимо от причин и следствий, отсутствует дуализм субъекта и объекта, существования и несуществования, рождения и смерти. Теория трех истин является дальнейшим развитием теории двух истин в тяньтайском варианте, но теория круглой гармонии трех истин не была совершенно новым, отличающиеся от теории двух истин (Л.Е. Янгутов). Главное содержание теории трех истин являлось идея единства истин: истина пустоты, истина условности, высшая истина срединного пути. Концепция истинно сущего соединила воедино представления школ фасян, саньлунь, тяньтай. Из учения школа фасян выделили концепцию только сознания, кроме сознания другой реальности не существует, а истинно сущее содержится в самом сознании. В школе саньлунь обратили внимание такие характеристики истинно сущего, как отсутствие признаков, отсутствие бинарной оппозиции, отсутствие дуализма субъекта и объекта. Школа хуаянь концентрировало свое внимание на махаянское идею единство истинного и феноменального, абсолютного и иллюзорного. Мировоззренческая позиция школы чань во многом совпадает с хуаяньской. В своих представлениях об истинно сущем адепты шк. Чань из общих принципов шк. хуаянь, тяньтай, саньлунь. Считали, что природа Будды, или истинно сущее, - это и есть мое сознание, рассмотренное в том виде, каково оно на самом деле, т.е. свободное от ложного Я и внешнего мира.

В итоге, это исследование должно показать, в какой степени теория Праджняпарамиты разрабатывалась в китайских буддийских школах.

1. Розенберг О.О. Труды по буддизму. М.: 1991 г.
2. Янгутов Л.Е. Китайский буддизм: тексты, исследования, словарь. Улан-Удэ, 1999 г.
3. Янгутов Л.Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск 1993 г.

Политическая концепция М.М. Сперанского: основные идеи и положения

Чибикиев С.М.

Московский государственный университет им.М.В.Ломоносова

Крах либеральной политики 90-х годов прошлого столетия все чаще побуждает сегодня политологов, социологов, историков и других представителей гуманитарных дисциплин обращаться к анализу проблем истории развития отечественного либерализма и его адекватности в условиях российской действительности. Уже опыт первой четверти XIX века показал, что европейские идеалы политических и гражданских свобод, вдохновлявшие тогда передовых деятелей как в правительстве, так и в вольно-служилой дворянской среде оборачивались при практическом их осуществлении на неподготовленной почве ростом авторитарности, компенсирующей общественную незрелость.

Одной из основных идей политической концепции М.М. Сперанского, чья реформаторская деятельность в первоначальный период царствования императора Александра I может рассматриваться как едва ли не первая в России теоретически обоснованная попытка реализации принципов политического либерализма в практике государственного управления, принято считать его размышления о свободе политической и свободе гражданской. Политическая свобода в его понимании означала возможность «участия всех государственных классов..... в действии законодательной и исполнительной власти», которая к тому же реализуется на основании закона, принятого «общей волей». Гражданская свобода определялась реформатором как независимое друг от друга существование всех сословных групп в обществе. Между свободой политической и свободой гражданской существует прямая зависимость, в рамках которой приоритетное значение Сперанский отводил свободе политической. «Никакая сила не может родить в государстве свободы гражданской, не установив свободы политической», и напротив, если в государстве «утверждена свобода политическая, гражданское рабство уменьшается само собой».

Наиболее полно политические идеи Сперанского отражены в записке, которую он представил Александру I в 1809 году и которая называется «Введение к уложению государственных законов». В ней Сперанский указывал на то, что живые силы государства могут проявляться либо в сосредоточенной форме, как бы в единении друг с другом, либо порознь, будучи распределенными, среди отдельных людей. В первом случае они способствуют развитию государственной власти и ее политических привилегий, а во втором случае, напротив, они поддерживают права поданных. Требование укрепление гражданского строя и лежало в основе всего плана государственной реформы Сперанского и определяло основную роль этой реформы. Иными словами, он считал необходимым издание основных законов, которые станут необратимой гарантией гражданской свободы. Идея реформатора состоит в том, что государственную власть надо построить на постоянных началах, что правительство должно стоять на прочной конституционно-правовой основе и таким образом его власти должны быть поставлены точные конституционно-правовые пределы, а деятельность его должна протекать строго в рамках закона.

Подробно рассматривал Сперанский проблему политической организации общества. В исторической ретроспективе он видел три возможных варианта ее устройства: «система республик, феодальная система и система деспотическая». Первая отличается участием в управлении граждан и господством законности; вторая характеризуется наличием самодержавной абсолютной власти, неограниченной законом, третья – «ни меры, ни границ» в своей реализации не допускает. В этих рассуждениях Сперанский, как и Монтескье (на которого он часто ссылался), проводит границу между абсолютной монархией и деспотией по существующему между ними различию в целях. При этом под республиканской формой правления он подразумевал такой способ организации управления, который был бы основан на принципе разделения властей. В России, для которой традиционной формой правления всегда была монархия, Сперанский полагал возможным создание механизма разделения властей, указывая на то, что для русской политической культуры наряду с самодержавным правлением столь же традиционной является и тенденция к ограничению монархии, что он предлагал институционально зафиксировать в создании Государственного Совета, в котором должны были бы «представлены элементы политической свободы».

Для установления в государстве необходимых политических и гражданских свобод Сперанский считал необходимым создание серьезных гарантий, наличие которых он усматривал во введении соответствующего образа правления, а именно конституционной монархии с разделением властей. Реформатор рассматривал два возможных варианта ограничения монархии в России: согласно первому, «самодержавное правление» облекается «внешними формами закона, оставив в существе его ту же силу и то же пространство самодержавия»; второй вариант предполагает внутреннее ограничение самодержавия «силой установлений», законами и «самим делом». Первый вариант создает видимость законных установлений, а вторую устраивает законное правление, способное «ограничить и умерить самодержавие». Естественно, мыслитель склонялся к необходимости предпочтения второго варианта. Он предлагал организовать законодательную власть таким образом, чтобы она, используя представительный принцип, могла выражать волю народа; исполнительная власть должна быть вручена правительству и поставлена под контроль законодательной, а судебная – выборному суду присяжных. Принцип разделения властей реализуется всей продуманной политической системой. Представительным законодательным органом является Государственная дума. Кроме того, Сперанский предложил создать Государственный совет, который, по его мысли, должен соединить все формы власти с предоставлением государю общего руководства.

Проекты М.М. Сперанского отличались смелостью, масштабностью и одновременно конкретностью. Оставшись нереализованными по причине неготовности российского общества к либерально-модернизационному варианту развития России, они тем не менее разрабатывались с учетом задач, стоявших перед страной, и практически на сто лет предвосхитили мероприятия, о которых в условиях революционной ситуации был вынужден заявить Николай II в Манифесте «Об усовершенствовании государственного порядка» 17 октября 1905 г.

1. Сперанский М.М. Проекты и записки. М.-Л., 1961.
2. Леонтович В.В. История либерализма в России. М., 1995.
3. Томсинов В.А. Светило русской бюрократии. М., 1991.
4. Чибикиев С.М. Великий русский реформатор. М., 1989.
5. Хитрова С.Ф., Худушина И.Ф. Русский реформатор М.М. Сперанский. М., 1989.

Э. Фромм. Патологические формы человеческого поведения как попытка решить экзистенциальное противоречие

Шабалина О.Д.

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

Специфика рассмотрения Эрихом Фроммом проблемы человеческой агрессии и деструктивности вытекает из особенного понимания им природы человека, которая не сводится к простому обозначению человеческих задатков.

Сущность человека представляет собой не качество или субстанцию, а экзистенциальное противоречие, проявляющееся в двух феноменах.

Во-первых, человек – это животное, которое оснащено инстинктами, и эти инстинкты требуют своего выражения на протяжении всей жизни человека.

Во-вторых, человек обладает еще и духовным свойством, отсутствующим у животных: он впервые является жизнью, которая осознает самое себя, свое будущее, которое есть смерть. Самосознание, разум, способность к творчеству нарушают присущее животному единство со средой обитания, человек начинает осознавать свою случайную заброшенность в мир, беспомощность и незащищенность.

Экзистенциальная проблема требует своего решения, и одним из ответов на стремление преодолеть обособленность своего существования становится регрессивный ответ, попытка вернуться к животному состоянию, освободиться от всего, что является специфически человеческим. Он выражается в патологических формах социального поведения, таких как:

- Некрофилия, которая имеет характер общего ориентирования человека на разрушение, превращение живого, тающее в себе опасность, в мертвое, не имеющее возможности причинить вред. Для некрофильно ориентированного человека характерна установка на силу, которая способна уничтожить источник опасности, будь то люди, вещи или идеи.

- Нарциссизм – психологическое состояние полной сосредоточенности на собственной персоне, своих проблемах и переживаниях, искажение реальности, переоценка себя самого и всего, что тебе принадлежит и недооценка всего того, что приходит из вне и, как следствие, агрессия по отношению к внешнему миру и другим людям.

- Инцестуальный симбиоз, психологическая зависимость от матери (ее позднее может замещает семья, раса или народ), которая выражает тоску человека по защищенности, избавлению от риска ответственности, от свободы и осознания самого себя. [2, С.70] Происходит своеобразное «бегство от жизни», неспособность интересоваться кем-то или чем-то, так как «симбиотический хозяин» полностью завладевает соответствующим индивидом.

Соединение патологических форм трех ориентирований, или «синдром распада» является для Фромма символом зла и насилия и он анализирует условия, приводящие к возникновению и дальнейшему развитию «синдрома распада» – это созревание среди людей, которые любят мертвое; недостаток инициативы; страх; условия, которые делают жизнь рутинной и неинтересной; механический порядок, вместо рационального устройства жизни, обусловленного не посредственными отношениями между людьми. [2, С.93]

Таким образом, по Фромму, природу человека нельзя определить понятиями «добрый» и «злой», человек изначально не является ни плохим, ни хорошим. Патологические формы поведения представляют собой лишь специфическую попытку решить человеком проблему собственного существования, а изменение социальных условий, влияющих на развитие и самоопределение человека, может помочь ему избежать регрессивного ответа на экзистенциальное противоречие, имманентное человеческому бытию.

1. Гуревич П.С. «Видный мыслитель XX столетия»//Душа человека. М., 1992.
2. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.
3. Фромм Э. Иметь или быть. М., 1986.
4. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

Эмоции в конфликте: логический анализ

Шапиро О.А.

Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко

Проблема конфликта является достаточно древней. Конфликт (от лат. conflictus – столкновение) – столкновение противоположных интересов, взглядов; серьезное разногласие, острый спор [1]. Из этого определения – «через столкновение интересов» - исходят разные исследователи, уточняя его в зависимости от своих взглядов и целей.

Нужно различать две разновидности конфликтных ситуаций: конструктивный и деструктивный конфликты. Их исследование должно привести к нахождению способов перевода еще на латентной стадии деструктивного конфликта в конструктивный.

Но как можно заметить конфликт на латентной стадии его развития? Ведь потому она и называется латентной, что не имеет внешних признаков. Однако, одной из важнейших составляющих конфликта является эмоциональное состояние: именно с его помощью конфликт можно заметить вовремя. В процессе развития конфликта происходит так называемое накопление эмоций [2]:

Латентная	Демонстративная	Агрессивная	Батальная
Тревога	Тревога Гнев	Тревога Гнев Страх	Тревога Гнев Страх Ненависть

Этим эмоциональная картина конфликта не исчерпывается, но эмоции, приведенные в таблице, являются обязательными, без них не обходится ни один конфликт.

Однако, в обнаружении конфликта на латентной стадии с помощью эмоций есть две трудности:

определить тревогу именно как таковую, которая является предвестницей конфликта (ведь она может иметь и совершенно другие причины);

верно и своевременно заметить и идентифицировать эмоциональное состояние другого человека. Дело в том, что два участника конфликта могут находиться на разных стадиях его развития, и, кроме того, у каждого человека одна и та же эмоция будет выражаться по-разному.

Таким образом, нам необходимо знать, что представляет собой характерное чувство тревоги, и как, сразу определив его, нам действовать дальше, чтобы решить конфликт.

Если чувство тревоги разложить на компоненты и формализовать, то мы в общем случае получим такую ситуацию:

$$T_x \equiv W_x A \wedge (B_x A \wedge B_x \sim A) \equiv W_x A \wedge C_x A,$$

где $W_x A$ – “х хочет А”, $B_x A$ – “х верит, что А”, $C_x A$ – “х сомневается, что А”.

Но нужно помнить, что в ситуации конфликта А относится к другому его участнику. Оно означает и взаимопонимание, и возможность взаимопомощи, и справедливость по отношению друг к другу, то есть характеризует сразу все три измерения нормального общения, нарушение хотя бы одного из которых может привести к конфликту: прагматическое, коммуникативное и легитимное измерение [2].

Итак, мы можем таким образом расписать А: $A \equiv A_1 \wedge A_2 \wedge A_3$, где A_1 , A_2 и A_3 – соответственно взаимопонимание, взаимопомощь и справедливость.

Если со стороны оппонента мы имеем ситуацию:

$Ty \equiv WyA \wedge ByA \wedge WyBx \wedge CyBx$, тогда можно говорить о том, что сомнения участника конфликта X замечены своевременно и есть возможность разрешить конфликт на этой стадии, не только оставшись друзьями, но и значительно улучшив отношения. Но со стороны участника У может возникнуть и такая ситуация:

$Ty \equiv WyA \wedge CyA$, то есть мы видим, что эмоции У являются как бы зеркальным отражением эмоций участника X. При этом оба участника полностью сосредоточены на собственных чувствах и не обращают внимания на чувства друг друга. В этом случае они могут не начинать обсуждать проблему до того момента, пока конфликт между ними не перейдет на следующую – демонстративную – стадию.

Таким образом, замечая у себя или у другого нарушение в одном из измерений нормального общения и возникновение тревоги, вместо «игры в нормальное общение» до последнего, необходимо сразу вызвать оппонента на «открытый разговор», во время которого представить другому свои интересы и скорректировать его представления о себе. В этом может помочь использование так называемых «Я-высказываний» [3]. Благодаря этому, можно до минимума снизить эмоциональную реакцию оппонента и спокойно решить проблему.

Итак, разрешать конфликты необходимо именно на латентной стадии их развития, ведь это – единственная возможность остаться друзьями. Но важно помнить, что разрешить какой бы то ни было конфликт можно только в том случае, когда к этому стремятся все участники конфликта. Если же хотя бы одного из них ситуация конфликта устраивает, то разрешить конфликт практически нереально.

1. Словарь иностранных слов/ под. ред. Ф.Н. Петрова, М., 1983.
2. Ішмуратов А.Т. Конфлікт і згода: основи когнітивної теорії конфліктів. К., 1996.
3. Х. Корнелиус, Ш. Фейр, Выиграть может каждый. М., 1992.

Ежи Гротовский как философ культуры

Шестакова А.В.

Московский государственный университет им. М.В.Ломоносова

Ежи Гротовский (1933-1999) – польский театральный режиссер, который в своих исканиях исходил из ситуации «разрыва между культурой и жизнью», сказавшегося в понимании культуры как набора цивилизационных благ и их комфортабельного потребления. Частью понимаемой таким образом культуры оказался и театр. Однако, именно театр часто становился в XX веке полем многочисленных экспериментов по «реанимации» европейской культуры. В нашу задачу входит ответить на вопросы: почему в поисках первичной реальности Гротовский обращается к театру, а обращаясь к театру, прибегает к его ритуальным истокам? С какими проблемами он сталкивается в попытках восстановить целостность европейского человека, и удастся ли ему достичь поставленной цели?

Говоря о культуре, Гротовский апеллирует к исконной, религиозной идее культуры, запечатленной в ее этимологии. Саму религию Гротовский считает одним из способов «бегства от жизни» и «не видит возможности сегодня быть религиозным». Вслед за Арто он обращается к идее ритуала как необходимого культуре способа преобразования и обновления действительности посредством точно организованного события, со-бытия. Но в основе ритуала всегда лежит акт веры, понимаемой Гротовским как общезначимая реальность. В ситуации же «невозможности» веры невозможным оказывается и ритуал. И тогда Гротовский обращается к театру, унаследовавшему от ритуала механизм эмоционального участия, «возможность отождествления себя с кем-то, кто несет на себе ответственность за разыгрывающуюся трагедию». Вопрос в том, возможно ли сегодня «создать в театре реальность, в которую можно верить»?

Главным средством в распоряжении театра оказывается действующий человек, актер, которому в «мирском» ритуале Гротовского отведена центральная роль – «жреца» и «жертвы», актера и персонажа.

Задача актера в театре Гротовского – совпасть с персонажем телом и душой, уничтожить самый вымысел и в рамках сценического времени максимально полно, искренне прожить отрезок своей жизни. При этом актер творит свою роль в неведении относительно режиссерского замысла, будучи ограничен горизонтом собственной жизни и жизнью роли и не имея понятия о том, какую именно часть и какого именно целого он собой являет. Эта неопределенность в сочетании с открытостью разворачивающемуся событию и готовностью стать его частью безо всякой надежды когда-нибудь узнать истинное значение своей роли в нем – и есть то, что, по мнению Гротовского, роднит такой театр с ритуалом.

Действие, представляющее зрителю историю некоего персонажа, для самого актера имеет смысл самораскрытия и самовоплощения; действие прежде всего должно стать фактом судьбы самого актера, чтобы в процессе спектакля смог родиться новый, целый человек (актер и отождествивший себя с ним зритель).

Цельность человека, по Гротовскому, это целостность его органических процессов, их сфокусированность в настоящем. Одна из ключевых проблем этого театра – проблема «духовной выразительности тела актера». В своих требованиях к актеру Гротовский исходил из того, что «дух телесен, а тело духовно». Поэтому, организовав ситуацию правдивого и точного существования (в частности, натренировав, подготовив тело, освободив его от зажимов и т.п.) актер должен «позволить телу диктовать» то, что оно запомнило. В этом случае тело «служит» духу, адекватно воплощая его жизнь и индивидуальную судьбу. В конечном счете, речь идет о неотделимости сферы духовной от сферы физической.

С одной стороны, Гротовский говорит актеру: не думай о зрителе, забудь о направленном на тебя взгляде, живи, будь. С другой: покажи, что в тебе есть. Сначала актер должен уловить в себе отклик, всей душой отозваться, но в тот же момент протранслировать этот «отзыв».

Ситуация актера рассматривается здесь как ситуация человека вообще. Прежде всего, это ситуация воплощения: входя в пространство роли, актер «воплощается» подобно человеку, входящему в мир и в пространство культуры. Кроме того, театр в силу своей природы обязывает человека к действию, вынуждая персонажа пьесы делать выбор и подтверждать его своей судьбой, вплоть до гибели, а актера – воплощать судьбу персонажа «во плоти» собственной жизни.

Человек рассматривается здесь двояко: с одной стороны, это открытая система, которая нуждается в действии, в объективации, в диалоге с Другим, для того, чтобы состоялся процесс роста, расширения собственных границ. С другой стороны, актер должен предстать перед зрителем таким какой он есть, каким он сложился к настоящему моменту, собрав и воплотив себя в некое завершенное целое. Однако, деятельность духа по своей нацеленности в глубину противоположна интенции выражения, то есть вынесения наружу, на видимую поверхность.

Так, прибегнув к ритуалу в эстетических целях, театр в очередной раз оказался его профанацией.

Абсурдность метода

Шильман М.Е.

Харьковский Национальный университет им. В.Н. Каразина

Классическое сочетание "истина и метод" кажется каноном органичной связи, если мы определяем метод – как путь к истине. Но само это определение равносильно утверждению, что истина есть, но отнюдь не доказательством последнего. Куда и как ведет метод; как и чему он служит? И нет ли необходимости добавить каплю скепсиса в пафос рассуждений о методе? Ведь метод уже нацелен, а значит он либо проверяет, либо утверждает существование истины.

Если, двигаясь избранным путем, мы достигаем поставленной цели, то это не достижение того, чему метод должен служить. Потому как служить метод должен разысканию истины, а означенная цель – это конечная цель, положенная в начале. И конструктивным следует признать проверку гипотезы о существовании истины. Равно как и то, что действенность метода заключается в его способности "промахиваться" мимо своей же цели; т.е. мимо предположенного, мимо заложенного императивно в начало. И если метод необходимо нацелен на то, что может быть достигнуто с некоторой вероятностью, то, будучи идеализированной "линией без толщины", погонной нормой, метод рискует согнуться в своем же принципе.

Жизненность метода подразумевает размывание "генеральной линии", уважение вероятностного исхода поиска. Другими словами: для того, чтобы метод удовлетворял не нормально – своей цели, но всячески – сверхзадаче, ему требуется уклонение (от) самого себя. Метод становится самоуничтожением своей цели, – постоянным движением мимо. Высоком промашек. Исключением прицела и настолько выверенной траектории, что делает уже ненужной саму стрельбу. Высокое искусство пользования "сбитой мушкой", которое приводит не к поражению мишеней, но к поражению открывающимся невероятным положением вещей.

Метод – путь; и следует уточнить то, к чему он лежит. Истина как алетейя, непотаенность – это, в то же время, и истина как что-то ускользающее. Она – не цель; цель всегда ускользает, и поэтому мы вынуждены преследовать цель. Истину же преследовать не надо, в нее нужно просто попасть. Не целя. Именно промазывая всякий раз, промахиваясь мимо ускользающего, отслеживая увертки целей, продумывая встречные (методические) уловки и ловушки для всего того, что способно вернуться и ускользнуть. Чтобы, промахиваясь мимо множества целей, попасть в истину. По счастливой случайности, вероятность которой не вычисляется.

Попаданию предшествует ожидание, но факт попадания неожидан. Он означает невозможность не упереться в истину; в то, что исключает метод и сродни концу пути в никуда и в ничто. Это "нигде-и-ничто" – истина; и путь к ней уже не нужен, ведь первый же шаг уведет прочь. Что нелепо. В том случае, если путь вовсе не оборвется, потому что: как может длиться путь в никуда и в ничто? А если он не имеет продления, то это не путь. Если он не действует, то он недействителен; то, к чему он невероятным образом привел – не действительно. И не действительность. В этом нет ничего странного, потому что истина – недействительна. Она не может действовать; она может быть или не быть. И если она не может действовать, то у нее мало шансов существовать. Строго говоря, для метода, который, полагая своей целью одно, рискует попасть в истинное "другое", истина не существует. Потому что если метод не постулирует истину, то он проверяет ее как гипотезу. Пытается косвенным образом доказать ее существование. Но косвенное в своем основании бесцельно.

В таком случае метод для метода – извести себя. Извод метода – это редукция дискурса до нуля, разгон мысли до полной остановки. Если мы попадаем в цель, то пиши пропало, – мы ее обсуждаем, выясняем смысл и значимость этого попадания. Тем самым мы осуществляем фикцию, производя вещи и смыслы. А если упираемся в истину – бессловесны; просто "нет слов". Тут пасует и представление, и воспроизводство. Идеальный метод – самоубийца, ищущий счастливый случай, благоприятное время; он предан зону постольку, поскольку живет в постоянном преддверии кайроса. Он – граненый абсурд: при всей своей филигранной грамматике (пути, дискурса) он оказывается не чаяно изменой себе с не-самим собой. Именно оказывает-ся – оказывает себя, создает оказию себя, выступает причиной самоуничтожения, столкнувшись с невозможностью идентификации того, во что способен упереться. Т.е. будучи неспособным определить онтологический статус истины.

Метод если и может привести к истине, то ненароком, не полагая намерения ее достичь. Ведь у нас нет оснований считать, что будет найдено то, что ищется. И что ищется то, что ищешь. Как вообще можно опознать находку? Зная заранее? Но тогда выходит, что мы ищем истину, заранее зная что есть истина, а это абсурдно! А если мы ставим своей непосредственной целью нахождение истины, истины не зная, то наша цель неопределенна; и тогда следует признать, что при фиктивной цели есть процесс ее нахождения. Нахождение как хождение и искание. Возможно, прохождение дискурса в хождении к истине.

Почему мы произвольно полагаем "что есть истина" как будто знаем, что она есть? Не для того ли, чтобы поставить цель и не стоять на месте в недоумении, в неумении полагать; чтобы проложить действенный путь к фиктивному, ориентируясь на силу практического интереса. И, поступив так, положиться на шанс сбиться с пути, отбиться от дискурса, опротестовать свое же полагание и ощутить непотаенное неведомое. В нечто, не имеющее предикатов, а потому онтологически незыблемое и апофатически совершенное. Утвержденное единственно в невысказываемости себя, лежащее вне компетенции рассудка, в безвоздушном пространстве безрассудства разума. В таком случае метод – это грозное оружие, которое, будучи хладнокровно нацелено в даль, способно вопреки здравому смыслу угодить в истину, ожидающую за ближайшим углом.

В одну из тех истин, что ложится в основание метода.

Недецентрированность как одна из сторон мифологического сознания

Шакаев Д. Г.

Российский университет дружбы народов

В последние два десятилетия наметилась тенденция ремифологизации массового, обыденного сознания. Усилился интерес к инфернальным явлениям, оккультизму, магии, колдовству, синтезу мифологии и науки (квазинаучные мифологии) [1], мифологии и искусства и др. Дополнительный импульс получают исследования по теории мифа. В русле этих исследований одним из важнейших направлений является поиск новых, нетрадиционных идей, принципов, которые бы позволили преодолеть ограниченности классических теорий мифа XX в. (Э.Кассирер, Л.Леви-Брюль, К.Леви-Строс, К.Юнг и др.). Важным источником таких новых идей может служить генетическая эпистемология Ж.Пиаже, которая, на наш взгляд, проливает свет на миф как закономерную стадию в онто- и филогенезе человеческого сознания.

Для Пиаже главное в мифе не то, что он эмоционален, синкретичен, связан с бессознательными структурами, архетипами и др., а то, что он "недецентрирован". В своей "Психологии интеллекта" он утверждает, что "интуитивное отношение <...> всегда проистекает из "центрации" мысли в зависимости от собственной деятельности..."[2] Интуитивное мышление выступает свидетелем деформирующего эгоцентризма, поскольку "отношение, принимаемое

субъектом, всецело связывается с его действием и не децентрируется в объективной системе”[2]. Как только мышление децентрируется, миф отступает.

С точки зрения Пиаже, интуитивная мысль пребывает в оковах непосредственного опыта, имитируемого и копируемого, но не корректируемого ею. По Пиаже, ребенок эгоцентричен и в социальном, и в физическом плане ввиду отсутствия сознания своей субъективности, неумения стать на другую точку зрения. Ребенок, сам того не замечая, деформирует интеллектуальные влияния, сводя их к своей неотделившейся от других точке зрения. Апогей недецентрированности совпадает с апогеем такого внешнего влияния. В этой субъективной деформации внешних точек зрения Пиаже по-видимому усматривает особенность онтогенеза сознания человека эпохи мифа. Недецентрированность разрушается наряду с другими факторами и координацией точек зрения, ибо “постоянный обмен мыслями с другими людьми позволяет нам децентрировать себя и обеспечивает возможность внутренне координировать отношения, вытекающие из разных точек зрения”[3].

Согласно Пиаже, который находился под сильным влиянием Э.Дюркгейма, вне коллектива индивидуальная мысль обладает значительно меньшей мобильностью. Внутренняя операциональная деятельность и внешняя кооперация личности дополняют друг друга, а их идеальное равновесие описывает логика. К построению последней могут привести лишь социальные отношения кооперации. Группировка, по Пиаже, представляет из себя координацию точек зрения, за которой скрывается координация индивидов. Группировка – это форма равновесия индивидуальных и межиндивидуальных действий, будучи при этом “автономным фактором, коренящимся в недрах социальной жизни”. Таким образом, операционально-кооперационный бином уравнивается группировкой, возникающей в процессе эволюции социума. А это уже вопрос хронологии, и здесь важен уровень социального развития общества, ибо лишь он направляет сознание по пути, адекватному либо мифу, либо рефлексии над ним.

В природе мифа, на наш взгляд, может кое-что прояснить идея (С. Пейпер) о том, что овладение определенной совокупностью знаний у обучаемого ребенка происходит посредством конструирования собственного альтернативного базиса в искомой области [4]. “Альтернативности” – это не только путь к благополучному разрешению множества структурных вопросов педагогики, но и некий исток мифотворчества. Ложная альтернативность может рассматриваться как источник мифа. Ведь ложность мифа – это ложность лишь для нашего, но не мифологического мышления. Альтернативность, выстраиваемая сознанием первобытного ребенка, возможно не слишком отличается от аналогии в сознании современных детей. Но функционирующие среды эпох по-разному оформляют дальнейшее конструирование способов общения. Сложное переплетение альтернативных вариаций в конечном итоге приводит к появлению рефлексии над мифом.

1. Наука и квазинаучные формы культуры. М., 1999.
2. Пиаже Ж., Психология интеллекта, СПб., 2003, с. 175
3. там же, с. 180
4. Papert S. Mindstorms. Children, Computers and Powerful Ideas. New York, 1980

Философия и литература: М.Хайдеггер и Н.Саррот

Шубина П.В.

Поморский государственный университет

Человек изначально обращен к сущему, посему он истолковывает бытие, отталкиваясь от сущего. Эти поиски вынуждены самим бытием, которое заключает в себе отказ как собственное неотъемлемое свойство – оно как бы отказывается являться через сущее, присутствие, которое прямо указывает на собственную неполноту. Бытие не поддается разуму, поскольку между ним и сущим нет отношения, благодаря которому возможно было бы выведение одного из другого. Потому вопрошание о бытии не должно опираться только на «освещенное», то есть явленность, но искать просветления через сокрытость. Поскольку человек всегда находится между сущим и бытием, но бытие сокрыто от него им самим (то есть, все время как бы находится за его спиной, он сам – преграда), постольку соприкосновение с бытием возможно только на грани исчезновения «Я», в ситуации выхода за пределы «Я». Но отказ бытия отбрасывает нас на исходные позиции. Этот «пас» может проявляться как скука или ужас и вызывает новую фазу обращенности к сущему. Эти колебания не сменяют друг друга, а как бы являются непрерывным скольжением по поверхности, чуть ощутимым касанием бытия, которое можно охарактеризовать как нахождение «здесь».

В подобном пограничном состоянии находится герой произведения Саррот «Здесь»: человек на пороге смерти, старик, память которого отказывается ему служить. Мучительные попытки восполнить пробелы, закрыть пустоты знакомыми словами, ощутить свою привязанность к миру, чтобы сквозь прореху в завесе привычного не смогло прорваться неназываемое нечто – или ничто. Потому что встреча с этим (бытием) соотносена у Саррот со смертью, а слова, которыми окружают себя ее герои как стены, соотносятся с жизнью (сущее). Она замечает, что невозможно и пытаться описать, воссоздать с помощью слов то, что является как бы их изнанкой. Впервые ощутив свою уже как бы отстраненность от других, пребывающий на пределе высказываемого, «он» тем не менее, пытается сообщать миру, другим то, что теперь переживает – за ярко освещенной стороной слов он различает их темную сторону, поэтому они получают для него совсем иное звучание, и смутное сознание этого он не в силах передать окружающим. Более того, не находя с ними общего языка, уверившись в существовании непреодолимого барьера непонимания, он устает, скучает в их присутствии. Те уютные мелочи, которые составляют их существование, теперь мешают ему: он ощущает разговоры о них как излишество, как стены, ограждающие неизвестно от какой угрозы, «увешанные» картинами, покрытые коллажем изображений, которые, как им кажется, отображают смысл и суть их жизни. В их отсутствие он несколько отстраненно созерцает собственное созерцание (именно так, поскольку пока не приходит к ощущению захваченности бытием, к тому, что оно – самое близкое) того, что Саррот называет вечностью. Словам теперь он предпочитает молчание и ожидание, которые вскоре разрывают границы слов. Со своей новой, почти неосознаваемой позиции он оценивает говорение как игру, пробует слова «на вкус», играет с их звучанием. Эта игра и сталкивает его лицом к лицу с истинным звучанием слова «вечность»: оно отражает бытие, безразличное к его собственному существованию, то, в котором нет ничего и никогда, кроме этого осознания ничего и никогда, в которое превратился он сам.

Этот момент и есть отказ бытия, отбрасывание, пас в сторону сущего, к словам-заклинаниям, которые способны сохранить для него ощущение значимости собственного существования в качестве «говорителя», дающего имена. Это – реакция на возможное разрушение «Я» в качестве «вот-бытия», которое является важнейшим звеном в цепи прояснения смыслов бытия, поскольку равно принадлежит сущему и бытию, «миру» и «земле», если пользоваться терминами Хайдеггера. Таким образом, бездна (или вечность у Саррот) не просто может позволить взглянуть на нее, но и вытягивает, впускает в себя человека, и на один краткий миг дает возможность соприкоснуться с собой. Но само присутствие «Я» разрушает бездонность бездны, или вносит ритм времени в вечность, не позволяя им существовать рядом.

Переживание, подобное описанному у Саррот, невозможно выразить на уровне осознанного, но тот ритм, который она придает своему тексту, его прерывистость, лакуны, которые нам предложено заполнить самим, позволяют вплотную приблизиться к тому, что, по ее выражению, «просто живет». Ее способ говорить о том, что не может быть высказано –

это напряженно-ленивое, мучительное на грани сна и яви подбирание слов. Это – желание высказаться, не прибегая к словам. Возможно, ее способ является одним из наиболее приемлемых для приближения к познанию сокрытого через проявленное.

Социально-философский контекст власти в современной французской философии (с 1980-х годов по наши дни)

Энговатова А.В.

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

В середине 1970 – начале 1980-х годов во Франции после долгого господства поколения Ж.-П. Сартра и дискуссий между марксизмом и экзистенциализмом начало формироваться новое «интеллектуальное» поколение (Ф. Фюре, Л. Дюмон, Ф. Рено, М. Гоше, П. Манен, А. Рено, Л. Ферри и другие). Этот процесс сопровождался глубинным обновлением философских проблематик с акцентом на нравственных и политических проблемах, сопутствующих демократизации западного общества.

В центре внимания этого «философского» поколения стоит вопрос о власти, существующей издавна во множестве видов и модификаций в различных сферах жизнедеятельности человека – в семье, в школе, в пенитенциарных учреждениях, в религиозной сфере. Феномен *власти* является одним из самых противоречивых и непредсказуемых в общественной жизни явлений. Невозможно создать фундаментальную науку об обществе и человеке, не изучая власти.

Власть разнообразна и многолика в своих проявлениях, не «замкнута» на самой себе, одновременно, она не сводима ни к чему иному. Есть все основания мыслить её, исходя из «бытия», как «различие». Так возникает тема «социальной онтологии власти». «Онтология» вводит в сегодняшнюю хронику нравов смысл необходимости» (В. Декомб) [1]. И действительно, когда мы говорим о власти, то имеем в виду необходимость её существования в обществе и неизбежность власти для человека как *homo politicus*.

Политическая и нравственная философия с 1980-х годов вплоть до наших дней – «ответ» современных мыслителей на вопрошания философов прошлого и попытка осмысления провозглашённых ещё в 1960-х годах тезисов «конец человека», «смерть автора», «нет ничего, кроме структур» и так далее. Социально-философские дебаты разворачиваются на фоне широко развитого индивидуализма европейских обществ и новой волны гуманизма [2]. Чётко прослеживается оппозиция между двумя поколениями – 1960-х и 1980-х годов: для первого (М. Фуко, Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Деррида) была характерна постановка человека в ситуацию отказа ему в «идентичности», сегодня в демократическом универсуме эта идентичность приобрела ярко выраженный политический и нравственный характер. Человек стал рассматриваться, прежде всего, как гражданин демократического государства, то есть наделённый правами и соответствующими обязанностями.

«Философию 80-х» отличает осознание и осмысление «кризисного состояния» системы французского образования и воспитания. «Разочарование в мире» [3] – отличительная черта современного человека, потерявшего свои ориентиры в контексте «выхода из религии» западного общества на рубеже XX-XXI веков, «кризиса традиционных авторитетов» и «деинституализации семьи». Стремление индивидов к полной автономии и их притязания на свободное самоопределение вне всякой зависимости от высшей власти-авторитета отражаются непосредственно на всех областях человеческой жизнедеятельности, в особенности на семье и школе.

Однако автономия является в большей степени способом управления, нежели знаком реальной независимости индивида. На практике, человек не приспособлен к свободному самоопределению, он испытывает страх за собственную судьбу и колоссальное чувство ответственности. Иллюзия индивидуальной автономии не может предотвратить столкновения с «другими», потому как человек существует в обществе, хотя и сопротивляется ему. «Я» замещает религиозные авторитеты, одержимость (как жажду обладания) и веру в пророчества. М. Гоше видит три возможные способа проявления индивидуальных особенностей: невидимое (*invisible*), телесное (*possession*), истина (*prophétie*). В этой связи он обращается к лакановской схеме (RSI): реальное (*réel*), символическое (*symbolique*) и воображаемое (*imaginaire*).

В процессе высвобождения человеческой идентичности из-под власти традиционных авторитетов, индивид осознаёт себя как *alter ego*. *Alter ego* ребёнка становится проблемной областью, так как за признанием «кризиса авторитетов» следует проблема кардинального реформирования системы образования, не основанного отныне ни на авторитете, ни на санкции, и проблема системы «разумных» ограничений прав и свобод детей (А. Рено).

Поколение 1980-х является также наследником радикальной критики 1960-х в адрес традиционной схемы власти как «господства/подчинения» и теории её сугубо репрессивного характера. С помощью понятия «авторитетного аргумента» (А. Рено) определяется место человека в процессе аргументации, имеющей место в демократическом универсуме. Если в традиционных обществах аргументация разворачивалась в зависимости от мнения авторитета, то в современном обществе, напротив, авторитет ставится в зависимость от практики аргументации (А. Рено, П. Манен) [5]. Уникальность власти-убеждения состоит, во-первых, в её изначально ненасильственном характере; во-вторых, в том, что она не обуславливает угнетения. Власть предстаёт, как способность выбора определённого образа действий во имя достижения задуманных целей. Обладание властью предполагает, что способность к сознательному действию должна сопровождаться осознанием моральной ответственности того, кто властвует. Таким образом, эволюция современных представлений о власти свидетельствует об устаревании традиционной схемы власти «господство/подчинение» и о переходе её изучения на качественно новый интердисциплинарный уровень.

1. Декомб В. Современная французская философия/Пер. с фр. М.М. Фёдоровой. М.: «Весь мир», 2000, 336 с. С.201.
2. Ferry L., Renaut A. La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain, P., Gallimard, 1988, 343 с.
3. Gauchet M. Le Désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion. Paris, Gallimard, 1985, 306 p. P. 133.
4. L'autorité malmenée/Le Monde des débats, mars 1999, p. 10-12.

Особенности информационной политики региональных органов государственной власти современной России

Яковлев М. В.

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

В процессе федерализации России её составные части – регионы получили широкие права и возможности для реализации своего потенциала, повысился их статус, расширились их связи не только друг с другом, но и с другими государствами мира; тем самым появилась необходимость усиления имиджевой активности регионов России.

Формирование положительного имиджа региона – главная особенность современной информационной политики региональных органов государственной власти современной России. От имиджа региона прямо зависит его

благополучие в самом общем смысле: экономическое (инвестиции), социокультурное (доверие граждан, их интеллектуальное и духовное развитие), политическое (отношения конструктивного сотрудничества с федеральным центром) и т. д.

Формированием положительного имиджа региона занимаются государственные службы, применяющие технологии публик-релейшнз – дисциплины, «исследующей репутацию с целью получить понимание и поддержку и повлиять на мнение и поведение людей» [1].

На Западе эффективное сочетание управления и коммуникации в применении публик-релейшнз позволяет достигать больших успехов в продвижении имиджа регионов: Сицилии, Калифорнии и др.

В России также известны примеры специальных программ продвижения имиджа регионов: Самары, Тольятти, Свердловской области, Нижнего Новгорода и др. В Башкортостане над имиджем республики работают на уровне Информационного управления администрации Президента Башкортостана, используя различные средства и технологии (от издания имиджевых книг до организации Дней Башкортостана в Москве).

Вообще говоря, у региона значительно больше возможностей (финансовых, технических) для позиционирования, чем даже у международной компании. Однако в России этот потенциал только начинает использоваться. Самые актуальные проблемы в деле улучшения регионального имиджа – это установление климата доверия и конструктивного сотрудничества между законодательной и исполнительной властью в регионе, между местной и федеральной властью, увеличение инвестиционной привлекательности региона, достижение взаимопонимания с гражданами, борьба с искажением информации в СМИ о ситуации в России.

Таким образом, в информационной политике региональных органов государственной власти современной России прослеживаются следующие тенденции:

- постепенное вытеснение пропаганды методами публик-релейшнз, т.е. государственные органы отходят от манипулятивных технологий и стараются привлечь граждан свою сторону путём относительно полного информирования и обоснования своей позиции;
- усиление имиджевой активности, связанное с необходимостью ярко показать самобытность и привлекательные особенности региона.

1. PR News, October, 1994, p. 3.

Политическая толерантность: концептуальные основания анализа понятия

Ямщикова О.

Зеленодольский филиал Института экономики, управления и права

Проблема политической толерантности является в настоящее время чрезвычайно актуальной из-за нарастающей тенденции усиления взаимосвязи и взаимообусловленности бытия отдельных народов, которое формируются на основе глобальных информационных и финансовых потоков. «Другое», «чужое», «отличное», являвшееся некогда отдаленным, благодаря новым мировым тенденциям становится более близким, затрагивающим и касающимся нас, более того, вторгающимся в нашу жизнь. Кроме того, во внутри- политической жизни и международных отношениях имеют, к сожалению, место акты насилия и агрессии, которые также выдвигают на первый план проблемы достижения компромисса на основе диалога и взаимопонимания.

Политическая толерантность позволяет найти индивидам, придерживающимся различных политических позиций, подходов и мнений, общие зоны взаимодействия на основе общих интересов. Тем самым политическая толерантность является своего рода зоной, где осуществляется соединение индивидуального и универсального, случайного и необходимого, частного и общего.

Не смотря на усилившиеся процессы взаимодействия государств и отдельных политических сообществ, воплощаемых самобытными народами, дифференциация, формирование политической «особенности», «отдельности» не устраняются. По всей видимости, и дробление, и интеграция являются закономерностями, в равной мере имманентными нашему миру. Таким образом, общие интересы, общие цели и общие проблемы отнюдь не снимают значимость особенности самостоятельных звеньев единого мира. Можно утверждать о радикальной смене парадигмы нашего времени, которая воплощается в признании равноправности различного и единого. Современная политико-философская культура изживает представление о частном, единичном, особенном как о чем-то таком, что препятствует достижению общего блага. Напротив, уникальное, неповторимое может быть в соответствии с этой новой парадигмой рассмотрено: во-первых, как нечто, что «раскрашивает» современный мир, придает ему вид многообразной палитры различных оттенков и цветов, и, стало быть, носит закономерный, естественный и неустранимый характер, во-вторых, как нечто, что способствует достижению общего блага через призму соединения отдельных, частных долей. Таким образом, стержневая проблема политической толерантности в современных условиях - это признание допустимости другого, иного, отличного от моего. Не случайно политическая толерантность связана с целой системой других понятий, которые в едином ряду с названным понятием разворачиваются в непротиворечивую систему, а именно, «гибкость», «универсальность мышления», «консенсус и диалог», «мужество понимания». Усвоение принципов политической толерантности, таким образом, предполагает изменения в способе мышления, менталитете.

Такое понимание политической толерантности тяготеет в большей мере к общечеловеческому толкованию современных реалий мира, свободному от каких-либо идеологических, классовых наслоений. Если раньше политическая толерантность интерпретировалась через призму принадлежности индивида к определенному классу, партии, движению, нации, этносу и содержательно отождествлялась с позицией тех акторов политического процесса, которые принимают интересы рабочего класса, то ныне рамки политической толерантности значительно расширяются. Политическая толерантность рассматривается через призму позиций и взглядов всех участников внутриполитических и международных политических отношений. Кроме того, на первый план выдвигаются факторы человеческой индивидуальности, свободы и самостоятельности отдельного индивидуума, его гражданской зрелости и ответственности. Таким образом, политическая толерантность предполагает персональную политическую идентификацию и ответственность каждого отдельно взятого человека.

Основными параметрами политической толерантности являются, на наш взгляд: 1) отказ от применения насилия к чужому, к каким-либо народам, государствам, политическим единицам, принятие чуждых идей, обычаев, культуры, норм поведения через призму диалога с их носителями; 2) признание политического плюрализма, права того или иного народа на свою идеологию, свое мнение, свои подходы; отказ от жестких идеологических стереотипов, от нетерпимости к каким-либо другим политическим позициям и подходам; 3) неприятие «чужого», как чуждого, но уважительное отношение к нему и его носителям; создание условий, при котором практическая деятельность не отторгает его от общества, но создает условия, чтобы оно было достойно представлено; 4) гармонизация политики отдельных народов для снятия напряжения и конфликтов в мире и, в долгосрочной перспективе, для решения глобальных общечеловеческих проблем: терроризма, преодоления разрыва между богатыми и бедными, экологической проблемы и других.

Толерантность является ключевым духовно-нравственным принципом гражданского общества, универсальным показателем уровня развития его политической культуры. Политическая толерантность во многом характеризует личные качества человека, его политическую зрелость, обуславливает его отношение с другими акторами политического процесса. Не случайно во многих политологических теориях и, прежде всего, западных степень политической толерантности рассматривается как один из главных критериев политико-государственного развития общества.