

K-14038

П 326296

ISSN 0453-0048

міністерство освіти України

В І С Н И К

Харківського державного університету № 385

Вип. 3

КОНЦЕПЦІЯ ЦІЛІСНОСТІ. ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТІ В КУЛЬТУРІ
І НАУЦІ

Харків - 1936

Розглядаються актуальні і малодосліджені питання культурології, загальної історії культури та філософії науки.

Для викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться проблемами філософії культури і науки.

Редакційна колегія: д-р філос.н. проф. І.З.Цехмістро /керівник/, к.філос.н. доц. Я.М.Білик /редактор-упорядник/, к.філос.н. доц. В.С.Старовойт, д-р філос.н. проф. В.Ф.Сухіна, д-р філос.н. проф. В.В.Шкода, д-р філос.н. проф. В.І.Штанько.

Адреса редакційної колегії: 310077, Харків, пл.Свободи, 4, Харківський державний університет, каф.теорії культури і філософії науки, тел. 45-75-72, 45-72-84

Збірник наукових статей

ВІСНИК ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ № 385 / I

Концепція цілісності. Проблема духовності в культурі і науці.

Заснований у 1991 р. Випуск 3.

Науковий редактор і укладач - доц. Я.М.Білик

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ИНФОРМАТИЗАЦИИ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В. Ф. Сухина

Современная техника стала неотъемлемой составной частью нашей материальной, а косвенно также и духовной культуры. Поэтому ее влияние на личность опосредуется всей системой культуры общества. В некоторых ситуациях техника может выглядеть самодостаточной. Как заметил Н. А. Бердяев, "техника для ученого, делающего научные открытия, для инженера, делающего изобретения, может стать главным содержанием и целью жизни. В этом случае техника, как познание и изобретение, получает духовный смысл и относится к жизни духа. Но подмена целей жизни техническими средствами может означать умаление и утрату духа" (1).

Действительно, сама цель всегда причинно обусловлена, а основным "двигателем" привлекательности являются, на мой взгляд, жизненные обстоятельства и сам человек. Утверждая значение культуры в цивилизации человека, в его гармоническом всестороннем развитии, мы порой не задумываемся о практических аспектах проблемы, о связи культуры с развитием техники, современными технологическими процессами, перспективами развития общества, вступившего на путь научно-технического прогресса. Индустриальное развитие на сегодняшний день опережает развитие образования, культуры, сознания. "Общий беспорядок, в котором все мы вынуждены жить, а также все вытекающие из него последствия как раз и происходят из разрыва между культурным развитием человечества и его техническими достижениями", - заметил основатель Римского клуба А. Перчелли (2). Если не подготовиться, то сознание, духовное развитие человека может выступать тормозом научно-технического, а следовательно, и социально-экономического развития.

Часто целью человечества видится технический прогресс. Это проявление технократического мышления, которое, по справедливому мнению академика Д. С. Лихачева (3), не только не имеет перспективы, но еще и опасно. Опасно тем, что, по сути, лишено нравственного начала. Несмотря на видимую привлекательность, состоящую в совершенном владении средствами и методами, оно уже сдвигается на грань культуры, а то и оказывается вне культуры. На самом деле техника является лишь средством для развития человека, а цель - сам человек, его культура. В современном мире культура оказывает решающее влияние на формирование личности, а она "важнее любых дел и любых идей, ибо все они без людей равным счетом ничего не значат" (2). Осознание опасности технократизма порождает движение за гуманизацию наук - не только естественных и технических, но даже гуманитарных и общественных.

Процессы информатизации общества, как следует из выше сказанного, требуют тщательной подготовки к ним. Опыт показывает: если не готовы люди, компьютеры не могут улучшить дело. Мы покупаем много новой техники за рубежом, стоит это государству недешево. Но использовать ее зачастую с должной отдачей не можем, "культура эксплуатации" невысокая, т.к. недостает квалификации. Очень многое зависит от глубины и широты круго-

X-14038

Центральная научная библиотека
С.-Петербургского государственного университета

326296

зора, культуры, специальных знаний тех, кто трудится в области информатики. Наиболее трудоемким процессом, составляющим саму сущность информатизации, является процесс "стыковки" живой ткани общества, социальной среды, с компьютерными сетями и средствами связи, которые нередко в зарубежной и отечественной литературе образно называют "нервной системой" общества.

Существует различное понимание социокультурной детерминации техники и информационных технологий. Так, имеется довольно распространенное убеждение, что техника, технология, знание - это просто инструменты, которые можно воспроизводить в иных условиях и культурах, копировать подобно тому, как мы пытаемся копировать технологию Запада (4). Другая точка зрения - противоположная: и знание, и техника, и технологии всегда культурно-особобразны и суть не что иное, как семиотическое или техническое инобытие культуры (Горохов В.Г., Розин В.М. и др.). Однако, обе приведенные позиции, по нашему мнению, выражают несколько односторонний подход к выяснению связи науки и техники с культурой. Действительно, несомненно социокультурная детерминация и знаний, и технических средств, поскольку все это - продукты деятельности человека как социального индивида. В этой связи высокий уровень новой технологии предполагает такой же уровень культуры - не только в труде, но и в образовании, поведении каждого человека. Речь идет о культуре как явлении универсальном, охватывающем культуру труда и свободного времени. То есть о культуре общей, в том числе и технологической. В целом - это и знание, и жизненные ценности, и дисциплина, и социальная активность, и поведение, короче, весь комплекс человеческих отношений.

Однако следует учитывать (5, с.28), что в любом виде знания всегда имеются некие инварианты, т.е. нечто постоянное, неизменное, не зависящее ни от идейных, ни от культурных, ни от каких-либо иных социальных обстоятельств (например, общие законы развития, математические и химические формулы, результаты экспериментов в одинаковых условиях и пр.) Эти инварианты действительно можно воспроизводить и копировать в разных культурах. Иначе развитие науки как международного явления было бы просто невозможным.

Реализация технических инноваций на практике определяется прежде всего состоянием общественных потребностей, причем благодаря организационным мероприятиям (издание законов, разработке программ) устанавливаются совершенно определенные приоритеты. Так, на сессии Верховного Совета Украины в числе приоритетных направлений научно-технического прогресса были определены новые технологии, в том числе информационные. Однако, сегодня мы сталкиваемся с еще низким уровнем осознания большинством людей многих проблем, связанных с информатизацией нашего общества. Поэтому следует информировать широкую общественность о тех альтернативах, которые в настоящее время поддаются учету, с тем, чтобы сформировать в обществе психологические предпосылки и создать образовательный фон для подготовки людей к восприятию и одолеванию все возрастающих потоков информации. Этой задаче служит та работа, которая ведется в нашей стране в соответствии с Указом Президента Украины "Про державну політику інформатизації України"/6/.

При определении общей стратегии информатизации научных исследований следует учитывать по крайней мере два обстоятельства. Первое, относящееся к информатизации собственно самого процесса научных исследований, т.е. процесса выбора целей исследования, производства знаний, выполнения разработок, создания новых технологий, материалов и т.д.

Второе, относящееся к информатизации процесса управления научными исследованиями, т.е. процесса принятия решений, управленческих работами, развитием научно-технического потенциала научно-исследовательских организаций, учета, анализа, отчетности и т.д. Второе обстоятельство требует особенно серьезного рассмотрения в связи с переходом науки на рыночные условия функционирования. Поскольку оба объекта информатизации являются сложными и высокодинамичными, то с учетом этих фактов необходимо и определять ее стратегию.

По-видимому, будет ошибочным выбор в стратегии информатизации только одного из объектов, т.к. эти объекты взаимосвязаны в системах управления наукой и результирующая эффективность науки зависит от эффективности информатизации как одного, так и другого объекта (в системе "Наука" эти объекты являются управляющей и управляемой подсистемами соответственно). По этой же причине будет также ошибочным выбор стратегии несбалансированной информатизации рассматриваемых объектов. Правильным подходом к определению стратегии будет привнесение сбалансированности усилий в информатизацию как собственно научных исследований, так и систем управления наукой.

Наша политика в развитии индустрии информатики должна быть проблемно-ориентированной. Ее суть состоит в наращивании суммарной, вычислительной, информационной мощности системы за счет ввода новых элементов и более полного использования уже накопленного потенциала. Это требует выделения во времени приоритетных по важности и очередности выполнения работ по встраиванию информационно-вычислительных систем в соответствующим образом подготовленные социальные среды применительно к конкретному этапу функционирования народного хозяйства, науки и техники. Рассматриваемый подход предусматривает создание автоматизированных рабочих мест (АРМ) и использование персональных ЭВМ, повышение квалификации и компьютерной грамотности кадров, внедрение новейших методов научной деятельности. Экономические трудности не должны быть причиной замедления темпов информатизации, т.к. развитие информатики будет способствовать выходу нашей экономики из кризисного состояния. То есть развитие экономики и информатики тесно взаимосвязано.

Процессы информатизации и медитизации изменяющего образ самого общества, вызывают тревогу ряда исследователей, в том числе обществоведов. Действительно, мир информатики сложен и противоречив. Известно, что промышленный переворот привел к индустриальному обществу. А современный переворот, "информационный", способствует созданию информационного общества. Однако вряд ли надо пугаться этих терминов. Дело не в малых самих по себе, а в том, в чьей собственности они находятся и что они дают человеку как личности для реализации самого себя, всестороннего развития его способностей, ощущения им в большей степени своей свободы. Важно, чтобы это так называемое информационное, или технологическое общество было одновременно и человеческим.

Воспринимать возможный переход к информационному обществу надо не как фатальную неизбежность, а как процесс, обусловленный рядом объективных обстоятельств у нас в стране и в мире в целом. Наступание цивилизации третьей волны (7) может помешать война, экономическая разруха или экологическая катастрофа. На наш взгляд, при благоприятных условиях (это, прежде всего, психологическая готовность, соответствующая социокультурная детерминация и подготовка социальных сред), не желая отстать от времени, общество может

ускорить или замедлить процессы информатизации, однако вряд ли можно их "обойти". Поэтому задача социально-политических наук - не отрицание перспектив создания информационного общества, а их конструктивный анализ с учетом возможных реальностей.

От человека, живущего в мире информатики, требуется больше "полноты человеческого", повышение его интеллектуального и гуманистического потенциала. Становится необходимой более широкая "гуманитарная" подготовка, а не замкнутость в рамках одной технической специальности. Хорошо, если еще в детском возрасте можно широко приобщиться и к "грубой" технике, и к изобразным искусствам, и к программированию - к чему душа лежит. "Специализированные личности" (как понимали еще Дидро и его современники) несут в себе угрозу для демократии. Ректор Брюссельского университета Эве Хаскен пишет в сборнике "Информатика и общество" (1984 г.): "Навык, вставив на путь индустриального развития, приходит к той точке, когда их члены, исключая ремесло, полностью игнорируют все остальные стороны жизни. Развитая техническая специализация делает из человека экономического узника, ибо он больше других подчинен случайности конъюнктуры. Но такой человек является также и политическим узником, поскольку он неспособен самостоятельно размышлять о фундаментальных вопросах своего существования и окружающей действительности" (8, с.109).

Известно, что в некоторых странах уже обратили внимание на отрицательные последствия чрезмерного увлечения компьютерами: в результате одностороннего технократического образования происходит дегуманизация техники, которая опосредует отношения человека к реальности (вспомним о хакерах, воспринимающих окружающий мир лишь сквозь призму общения с ЭВМ), человек как бы превращается в "человечка-машину".

Готовность человека жить в информационном обществе не сводится к обучению приемам программирования. Дело в том, чтоб рационально использовать компьютер для поддержания и развития творческого отношения человека к миру, овладения элементами так называемой информационной культуры. Последняя выступает в конечном счете как система материальных и духовных способов обеспечения единства и гармонии во взаимоотношениях человека, общества и информационной среды.

Ничто, разумеется, не заменит живого человеческого общения. А в процессе коммуникации с компьютером есть опасность потери коммуникации на уровне человека. Амбивалентность рационализации коммуникаций - в опасности сведения человеческой коммуникации к тому, что могут сделать машины, и рассмотрения этого как прогресса. Поэтому при всей практической важности компьютеров в научно-исследовательской деятельности "роскошь человеческого общения никогда не должна быть утрачена как высокая духовная ценность" (9, с.144). Компьютер здесь, как и вообще в культурном влиянии на человека - выступает в плане дополнительности и усиления его возможностей.

Для эффективной организации функционирования информационно-вычислительных систем необходимо как бы "встречное движение": с одной стороны - приспособление конструктивных и функциональных параметров техники к особенностям человека, а с другой - изменение организационных структур самой социокультурной Среды, куда встраивается техника, т.е. приспособление человека к возможностям техники. Такой подход, выражаемый формулой "компьютер - для нас, а мы - для компьютера," подчеркивает новый тип человеко-

важного взаимодействия, не известной другим, информационным технологиям и традиционным производствам.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что создание информационных технологий становится глобальной проблемой современности, т.к. затрагивает интересы, всю жизнедеятельность человечества, происходит распространение информационно-вычислительной техники во всем мире, что ведет к цивилизации исторически выросших культурных особенностей. В этих условиях информатизация приобретает черты общечеловеческой и интернациональной значимости. По нашим понятиям, в цивилизованном обществе при замене человека техникой на вредных и опасных работах на первое место выдвигается цель социальная. Таким образом выбор стратегии информатизации предполагает приоритет социокультурных оснований. Этот принцип естественным образом следует из потребности гуманизации процесса информатизации, решения всех возникающих проблем с учетом целей, потребностей и возможностей человека.

Таким образом, в проблеме выбора общественного развития и типа цивилизации не может быть альтернатив - технической или "собственно человеческой". Вряд ли уместно жесткое противопоставление техники и гуманизма: цивилизация должна быть "органической" (Н.А.Бердяев), что предполагает, по нашему мнению, синтез техники, науки и культуры на основе человекоконгруирующей их единства. В отношении информатизации это означало бы подходить к ней "не формально, но-чуждыми, и не восторженно, но-интуитивно, а по-хозяйски" (10). Основанием такого подхода являются новые ценностные ориентации, связанные с информатизацией (свобода, ясность, стремление человека к интеллектуальному творчеству и др.):

Список литературы: 1. Бердяев Н.А. Человек и машина: Проблемы социологии и метафизики в технике // Вopr. философии. - 1989. - № 2. - с. 143-162. 2. Печенин А. Человеческие качества. - М.: Прогресс, 1985. - 312с. 3. Лихачев Д.С. Заметки и наблюдения: Из запрещенных книг разных лет. - Л.: Сов. писатель. Ленингр. отделение, 1989. - 605с. 4. Розин В.М. Информатизация и культура // Информатика и культура. - Новосибирск: Наука Сиб. отделение, 1990. - с. 223-232. 5. Сухин В.Ф. Методологічні і соціокультурні основи інформатизації. Автореф. дис. д-ра (філос.наук. -Харків, 1993.-34с. 6. Г.Л. "Голос України". - 2 червня 1993 року. - № 101/601. 7. Toffler A. The Third Wave. - New York: 1981. - 594 p. 8. Компьютеризация общества и человеческий фактор: Реф.об. Под ред. А.И.Ракутова. - М.: ИВЦОН, 1988. - 226с. 9. Семенов Э.П. Информатика: достижения, перспективы, возможности. - М.: Наука, 1988. - 126с. 10. Затонский В.П. О социалистической организации, о механизации, еще о транспорте. - Харьков: Пролетар, 1931. - 35с.

ИЕРАРХИИ ДАННОСТЕЙ МАКРО- И МИКРОФИЗИКИ

И. П. Билецкий

В данной статье предпринята попытка построения иерархических структур данности для макро- и микрофизики. Идея такой иерархии позаимствована у М. Шелера. У него самый высокий уровень данности задан самоданностью, т.е. понятиями, которые не могут быть определены посредством чего-то другого более простого, как, например, понятия пространства, времени, формы, цвета, тензора и т.д. Самоданности не следует путать с простыми идеями Дж. Локка. И те, и другие неопределяемы посредством другого и, будучи постигаемыми интуитивно, являются одновременно и идеальными, и материальными, если использовать терминологию Шелера. Однако между ними существует различие, поскольку самоданности по Шелеру постигаются путем рефлексии, а простые идеи Дж. Локка - чувственным восприятием.

Меня в данной статье будет интересовать проблема соотношения уровней данности макро- и микрофизики. Во избежание превращающихся толкований оговорюсь, что самоданностями я буду называть любые составляющие, занимающие первый, фундаментальный уровень в данной науке, вне зависимости от того, являются ли они или нет реальными самоданностями за пределами данной науки.

Что же может считаться самоданным для макрофизики, представляющей классическую механику? Ответ кажется очевидным, он восходит еще к Н. Канту. Это будет пространство и время, вещество (материя) и причинность, законы, числа. Можно также добавить веру в единство законов, однако как показал М. Бугиё, эта вера неразрывно связана с принципом причинности (1 стр.36), и поэтому ее в качестве отдельного компонента я рассматривать не буду. Однако пространство, время, вещество, причинность, законы преобладают не только механике и всей макрофизике в целом, но равным образом микрофизике, а также, к примеру, биологии, социологии, вероятно истории, и даже математике. Я же начну иерархию с тех составляющих, которые являются присущими только данной науке. Итак, для классической механики первый уровень иерархии данностей займут макрообъект со своими атрибутами (масса, размеры), движение со своими атрибутами (траектория, время) и атрибуты, принадлежащие совместно объекту и движению (сила, энергия). Фактически все эти понятия являются неопределяемыми и поэтому могут быть по праву названы самоданными. Вторым уровнем занимают понятия динамические (импульс, момент импульса) и кинематические (скорость, ускорение), необходимые для описания движения в его причинной взаимосвязи. Эти понятия определяются через понятия первого уровня и поэтому самоданными не являются. Третий уровень, как я полагаю, занимают фундаментальные принципы, фактически введенные априори и строго говоря, не проверяемые эмпирически. Это принцип наименьшего действия и законы сохранения (массы, энергии, импульса). Четвертый уровень занимают законы Ньютона, пятый и последующие уровни занимает все остальное. Так выглядит приближительная иерархия данностей для классической механики. Я полагаю, что для понимания она вполне достаточна, более подробная иер. для, включающая бы в себя силы Кориолиса, лагранжианы, гамильтонианы и т.д. я полагаю, здесь излишня. Иерархия термини-

намики, теорий электромагнетизма будут подобны иерархии механики в двух смыслах. С одной стороны, для термодинамики, например, самоданными будут нагревание - охлаждение, а также, опять же, макрообъект и его атрибуты (масса, форма, размеры). Далее устанавливается связь между нагреванием и охлаждением и атрибутами макрообъекта. Устанавливается, что масса в общем-то независима от нагревания и охлаждения, тогда как размеры и форма (до твердого объекта) напрямую с ними связаны. Далее устанавливаются характеристики этой связи - теплота, температура. Это будет второй уровень, дальнейшие поиски соответствующих объяснений приводят к объектам макроуровня. Теплота идентифицируется с тепловым движением молекул, и происходит воспроизведение всей иерархии в обратной последовательности.

Аналогично строится иерархия для электромагнетизма. Возражения против подобного подхода могут быть сведены к двум пунктам: 1) позитивистскому взгляду на соотношение наблюдения и теории, и требованию безоговорочного приоритета для первого; 2) невозможности полного отождествления феноменальных понятий с микрообъектами (фактически сводится к пункту 1)). Подробнее на этом здесь останавливаться не буду, а перейду к проблеме иерархии данностей для квантовой механики.

Как уже отмечалось "предквантовая механика", прежде, чем стать квантовой, прошла длительную эволюцию, непосредственно развившись из взглядов, давших начало также статистической механике, электродинамике и магнетизму. Имелся явный обычный атомизм от Демокрита до Ньютона. Следы этого атомизма сохранились в квантовой механике до сих пор в виде рудиментов классических понятий и, даже глубже, в наличии фактически двух слоев, одного "полуклассического" дуалистического, рассматриваемого в наших университетах в рамках курса общей физики, и другого, собственно квантовой механики, математизированной теории, исходящей почти исключительно из статистических воззрений. Такая "двухслойность" с одной стороны способствует закреплению противоречий и лишь усугубляет трудности толкования, с другой, вероятно, даже наоборот протягивает мостик от математизированных структур к опыту.

Построение структуры я начну с первого слоя, дуалистического. Для него самоданным будет микрообъект с его атрибутами и движение этого микрообъекта + старые "рудименты" классической механики: сила, импульс, вероятность и т.п. При этом главное отличие микрообъекта от макрообъекта - это наличие у него двух взаимоисключающих свойств атрибутов: корпускулярного и волнового. В свое время было предпринято много попыток истолковать наличие дуализма, отдав предпочтение одному из атрибутов, однако в конце концов среди физиков возобладала точка зрения де Бройля, возведшая дуализм в фундаментальный принцип микрофизики. Второй уровень занимает волновая функция и ее вероятностное истолкование, тесно связанное с проблемой корпускулярно-волнового дуализма. Общепринято, что квадрат модуля волновой функции (с учетом калибровки) равен вероятности обнаружения частицы в том или ином координатно-импульсном состоянии. Т.е. получается, что речь идет все же о частице, а не о волне, волновые свойства суть лишь вероятности. Возьмем известный опыт с прохождением электрона через дифракционную решетку. С одной стороны, когда мы рассматриваем распределение полос на фотопластине, то мы говорим о распределении вероятностей прохождения электронов через щели дифракционной решетки. С другой стороны, согласно некоторым утверждениям, мы можем достигнуть в опыте того, что через ре-

сетку будет проходить один электрон, и при этом распределение полос сохранится (2, стр.185-187). Вопрос стоит лишь, насколько правомерно говорить о прохождении всего лишь одного электрона.

Вернемся, однако, к уровням данности. Кроме волновой функции с ее вероятностной интерпретацией и дуалистического микрообъекта мы имеем такие "рудименты" классической механики как масса, импульс, энергия, сила. Они относятся к первому уровню, как и в классическое механике; в том числе и импульс, который в классическое механике относится ко второму уровню. Можно показать, что масса и импульс микрофизики не тождественны массе и импульсу макрофизики. Это связано с тем, что масса микрофизики определяется через сильные взаимодействия (как следствие из явления дефекта массы), масса же макрофизики - через инерционные и гравитационные. Импульс макрофизики есть произведение массы на скорость; в микрофизике же с одной стороны, если исходить из вероятностной интерпретации, то говорить о скорости, равно как о траекторий неправомерно (3, стр.132). С другой стороны в микрофизике импульс $p = \hbar k$. Здесь опять же, неясно, каким образом можно свести \hbar к массе, а также что представляет собой волновой вектор k , волновой вектор какой волны, волны вероятностей или же какой-то другой. Тождественными для макро- и микрофизики можно считать понятия силы и энергии, но это достигается в основном за счет широты этих понятий.

На третий уровень данности можно поставить уравнение Шредингера и соотношение неопределенностей Гейзенберга. Уравнение Шредингера вводится по аналогии с волновыми уравнениями классической механики, соотношение неопределенностей Гейзенберга самим его автором было выведено из качественной интерпретации результатов известного опыта о прохождении электрона через дифракционную решетку (3, стр.62). В квантовой механике это соотношение выводится из математических свойств операторов. Сами же операторы и их собственные значения в иерархии этого слоя я поставлю также на третье место, хотя в собственно квантовой механике они должны будут предшествовать соотношению неопределенностей. На четвертое место я поставлю, пожалуй, законы сохранения энергии, импульса и массы. Они попросту переносятся из классической механики. Здесь однако происходит "конфликт", оказывается, что законы сохранения энергии и импульса не действуют для микрообъектов. Спасение находится в приписывании им вероятностного статуса, т.е. они не действуют для отдельных частиц, но действуют для большого числа этих же самых частиц (т.е. практически для макроуровня). Получается, что они "попыль, убыли воспоишь". Здесь однако интересно привести одно наблюдение П. Фейерабенда, касающееся броуновского движения. Броуновское движение, как замечает Фейерабэнд, на первый взгляд является нарушением вышеупомянутых законов. Однако, если мы "вовремя" вспомним основные положения статистической термодинамики, то законы сохранения оказываются спасенными. Хаотическое движение броуновские частицы объясняется хаотическим движением молекул воды. Однако выполняются ли при этом законы сохранения, экспериментально проверить невозможно (4, стр.170). Я добавлю, что если мы уточним статистическую термодинамику положениями квантовой физики, то получим в данном случае яркий пример круга: законы сохранения переносятся из макрофизики в микрофизику, а подтверждение им ищется в той же микрофизике.

Теперь попытаемся привести иерархию данностей для математизированной квантовой механики. Самодающими для нее будут частицы, связанная с ними волновая функция со своими атрибутами (собственными значениями операторов) Второй уровень - операторы Третий - уравнение Шредингера и выводимое из математических свойств операторов соотношение неопределенностей Гейзенберга Четвертый уровень - все остальное. Можно упомянуть также и о квантовой электродинамике, для которой уже сама квантовая механика в целом выполняет роль трамплина, т.е. первого уровня данности. В заключении можно сказать, что построение подобных иерархий и анализ связей и отношений между их компонентами как внутри так и снаружи одной иерархии, т.е. между компонентами как одной так и разных иерархий полезно для прояснения физического смысла наших теорий и лучшего понимания законов природы.

Список литературы: 1. Буше М. Причинность. М., 1967. 2. Вихман Э. Квантовая физика. М., 1986. 3. Готт В.С. Философские вопросы современной физики. М., 1988. 4. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. 5. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

ГАЛИЛЕО ГАЛИЛЕЙ И ПРЕДПОСЫЛКА АКТУАЛЬНО- КОНТИНУАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ УНИВЕРСУМА

И.В. Минаков

Если задаваться вопросом о характеристике классической науки и пытаться отыскать возможно более полно манифестирующие образ научной традиции Нового времени, возможно более собственные, специфические, значимые черты, которые, в то же время, допускали бы возможно более лаконичную формулировку, если иметь целью подобрать возможно более яркие и точные штрихи к портрету научного познания классического образца, то, пожалуй, для этого трудно будет найти нечто лучшее, нежели представления об актуально-континуальной структуре классического научного универсума. Это представление без преувеличения можно назвать фундаментом здания классической европейской научности.

Подвижная точка отсчета классической науки связана, как известно, с именем Галилео Галилея. Галилей - еще человек, олицетворяющий собой жизненные идеалы Возрождения. Это отмечается разнообразно и многими авторами (см., напр., [3, 4, 6, 7]). Однако, вместе с тем, Галилей - первенец нового образа мышления, прародительник "великого перелома" в европейской культурной мировоззренческой традиции.

Предоставим слово Л.Ольшки: "Если задать вопрос, в чем заключается связь между доктринами всех этих философов (натурфилософов эпохи Возрождения - И.М.) и учениями Галилея, то ни в общем направлении, ни в отдельных доктринах нельзя будет найти положительного ответа" [5, С.14]. "У Галилея нет предшественников среди ученых, есть лишь иде-

альные сотрудники - Тихо Браге и Кеплер... В развитии научных исследований и методов в XVI веке царят пробел, если... считать Галилея конечным пунктом.

...Галилея приходится резко противопоставлять его предшественникам; ... переход от спекулятивно-мистического понимания природы к механико-математическому не был подготовлен ни одним из до сих пор значительных ученых" [3, С.40]. "Механико-математическое понимание" реализовалось первоначально как Галилеева апология движения. "Незаметные, сами по себе разумеющиеся формулы... с которых начинается всякая элементарная книга по физике" [6, С.83], впервые устанавливали естественный порядок природы, артикулируемый уже не в терминах своего собственного места качественно определенных вещей, принадлежащих традиционной и господствующей перипатетической онтологии, а в терминах *перемещения* экспериментально апробированных *тел*. Л. Олмпи замечает: "... при обосновании... динамики дело шло о том, чтобы дать убедительное изложение новой науке, которую нельзя было обосновать ни историческим, ни философским образом" [6, С.84]. Именно в исходном разрывании этого впервые и уникально осуществляющегося обоснования, иногда еще в форме намеков, но тем не менее настойчиво и неотвратно обнаруживает себя ситуация актуально-континуальной структуры физического универсума.

"Тело, - пишет Галилей, - необходимо движется с *непрерывным* ускорением, начиная с самого медленного движения, оно достигает некоторой степени скорости не равные, чем пройдет все степени меньших скоростей или, скажем, больших медленностей, ибо... у тела нет *никакого* основания достигнуть той или иной степени скорости, прежде чем оно не пройдет меньшую степень, а также степень еще меньшую, прежде чем достигнет последней (разрядки запа - И.М.)" [1, С. 117]. "Благодаря возможности дышать время без конца мы, непрерывно уменьшая предшествующую скорость придем к любой малой степени скорости... с которой тело должно двигаться по выходе из состояния бесконечной медленности, то есть из состояния покоя" [2, С.240].

Важно обратить внимание на следующий момент: первая цитата из "Диалога...", жарово и стилистически, да во многом и мировоззренчески еще принадлежащего Возрождению. Вторая - из "Бесед...", Это уже совершенно иное произведение. Это текст уже методологически выдержанный, с минимумом полемических и литературных издержек, уже почти полностью "научный". Между тем, трудно отделаться от впечатления, что цитируется одна книга и одна страница - некоторые пассажи дословно совпадают.

Основная линия остается сквозной. Полагается континуально организованным порядок изменения скорости, по существу, что эта абстрактная форма манифестирует и поддерживает порядок действительных натуральных движений естественных тел, каковых она "признак необходимый и существенный" [1, С. 113], фактически - новую онтологическую структуру природы. Поскольку в тела и "...нет никаких оснований" артикулировать свое существование мгновенными скачками с потерей непрерывности онтологического пути, что дознание уже связано с идеей континуальной организованности универсума и оттачивается от нее.

Континуальность классической природы, анализируемая в аспектах формального порядка и структуры физического тела, дополняется мотивом *актуальности* физического мира. В "Диалоге..." есть одно удивительное по своей симптоматической выразительности место:

"...Экстенсивно, то есть по отношению ко множеству познаваемых объектов, а это множество *бесконечно*, познание человека как бы ничто... но если взять познание интенсивно, то поскольку термин "интенсивное" означает *совершенное* познание какой либо истины, то я утверждаю, что человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама *природа*, таковы чистые *математические* науки, геометрия и арифметика, хотя божественный разум знает... бесконечно больше истины, ибо он *объемлет их все*, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, его познание *по объективной достоверности* равно божественному, ибо оно приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует (разрядка везде наша - И.М.)" [1, С.201].

Такое довольно обширное цитирование оправдывается на наш взгляд тем, что в этом фрагменте мы в концентрированном виде имеем всю целиком *парадигму* классического научного исследования. Эта цитация прежде всего выражает - с такой ясностью, какой только может обладать культурный символ - предпосылку актуальности натурального мира. Мир заранее полагается актуальным, уже установившимся в полной своей определенности, завершенным и законченным. Универсум уже предзадан, в полноте осуществлен перед лицом любых сущностей и отношений.

Именно этот мотив и выражается через абстрактно-максимального (божественного) понимания. Здесь и онтология и эпистемология, и "истина" и "метод". Значение образа абсолютного существа в одном своем экстенсивном акте "видения", держащего и контролирующего *каждое* природное тело, и охватывающего *все* бесконечное множество природных тел, заключается не в прямом описании реальности этого существа, а в симптоматическом указании на предположение актуально-множественной структуры универсума как фундаментальной предпосылки научного познания в его исходном классическом образце. Единичное и вместе с тем бесконечное "видение" ("ведание"), сам характер этого действия, определяемого условием экстенсивной полноты "видимого", выступает здесь выраженным и гарантией молчаливо предпологаемой уверенности в том, что структура мира именно такова, и одновременно - утверждением такой структуры. Так же, предельное пронизывание абсолютного божественного взгляда в *существо* каждого предмета, в котором достигается интенсивно полное знание его (всего, что есть в существовании определенного природного образования А), в котором возможно *полностью исчерпать*, исчерпывающим образом представить все его существование как такового, для исследователя науки является выражением и гарантией онтологической предпосылки завершенности и законченности, полной установленности, пред-заданности бытия всякого натурального сущего.

В контексте этого фрагмента неожиданно объединяются в согласованную, так сказать, "когерентную" дискурсивную форму на первый взгляд совершенно разнородные и разно-предметные положения великого пизанца.

В первом дне "Диалога..." читаем: "... я ... признаю, что мир есть тело... в высшей степени совершенное: к этому добавлю, что как таковой он необходимо должен быть в высшей степени *упорядоченным*, то есть в отношениях его частей должен господствовать наивысший и несовершеннейший порядок (разрядка наша - И.М.)" [1, С.115]. Здесь (впрочем, это один из лейтмотивов всего первого дня "Диалога..."), очевидно, декларируется тот самый

"естественный порядок" природы, который служит важнейшей чертой научного отношения к миру. Этот порядок называется "наисовершеннейшим". Номинативно Галилей в подобной артикуляции следует за Аристотелем. Однако, действительный смысл здесь уже существенно иной.

Естественный порядок мира у Галилея впервые артикулируется не в терминах статистики естественных мест, а в терминах кинематики относительных движений. "Совершенный порядок" в его устах есть нечто иное как порядок *совершенный*. Но все дело в том, что "мир" и "космос" становится "природой". Названная "совершенство", таким образом, - это совершенство, предзаданность безкачественной "природы самой по себе", существующей исходя из *собственной* необходимости (или устойчивости), которая и доставляется ей предпосылкой континуально-элементарной структуры.

Именно поэтому, с точки зрения Галилея, Аристотель как физик не занимается добросовестным исследованием того, что "лежит перед глазами", а удовлетворяет собственные гносеологические амбиции. "Можно подумать, что он (Аристотель - И.М.) намеренно подтачивает карты в игре и хочет приладить план к мирозданию, а не построить это здание по указаниям плана" [1, С.112]. Универсум для Галилея уже не является "воспитателем" сверхнатуральных метафизических сущностей, полагаемых "по желанию". Но мыслить природу "из себя самой" и всегда "приспосабливать свои положения шаг за шагом к вещам, каковыми они являются в действительности" [1, С.193], онтологически артикулировать саму эту чистую "действительность" ему дает основание именно представление о ее актуально-континуальной онтологической структуре.

В этом смысле в высшей степени симптоматично известное представление о "естественном недоумении природой пустоты". Из текста явствует, что Галилей относился к этому положению не как к установленному факту, а как к физической гипотезе, которая, впрочем, была для него весьма предпочтительной [2, С.124 - 156]. Однако, для исследователя самой гносеологической и мировоззренческой традиции научности гораздо важнее, так сказать, психологические мотивы, следуя которым та или иная гипотеза появляется, так как от них можно прийти к основным допущениям, фундирующим систему представления и мышления, которые уже сделаны и уже находятя "в работе".

"В этой гипотезе (Галилеевой гипотезе пустоты - И.М.) есть что-то странное, особенно для аристотелика", - замечает Л.Ольшки [6, С. 281]. Действительно, для последователя Аристотеля отрицание пустоты - это отрицание незаполненного некоторым сущим места, предписанного ему статическим метафизически-телеологическим порядком космической гармонии. Галилей же говорит о расхождении "бесконечного множества бесконечно малых частей с образованием неделимых пустот" [2, С.156] (множество которых также бесконечно - И.М.).

Данное положение представляет для нас интерес и ценность, как уже было отмечено, в аспекте не реалистическом, а "психологическом" или симптоматическом. Конечная "пустота", независимо от ее рационального и даже эмпирического удостоверения (например, при помощи Торричеллиевых насосов и трубок), выступает здесь манифестацией пугающего "провала" в бытии природы, некоей "черной дыры" в онтологической структуре физического универсума. Это символ исчезновения, потери определенности некоторого фрагмента "книги природы", потеря связности ее знаков на некоторой из страниц. В этом промежутке имеет

место разрыв необходимости *собственного* существования и *собственной* определенности универсума, той необходимости, которая есть "характерное свойство естественного и истинного" [1, С.517].

Там, где есть "*природа*", - там "ничего не может происходить вопреки природе, кроме невозможного, которое почитому никогда и не случается" [2, С.125]. Но в "пустоте" как раз и потеряна "*природа как таковая*", онтологическая связность природы, доставляемая актуально-континуальной структурой ее порядка. Поэтому если пустоту и позволительно допустить, то только как бесконечное число бесконечно малых пустот, - лишь бы не потерять континуальную непрерывность и актуальную предзаданность бытия естественных явлений и процессов.

Спосредованно (но весьма недвусмысленно и настойчиво) указывает на необходимость и фундаментальную важность представления об актуально-континуальной структуре универсума для всего строя классического научного познания и то изменения положения и значения математики, которое осуществляется впервые и уникально в рамках Галилеева дискурса. От античного образа математики как коррелятивной формы метафизической сущности и математики позднего средневековья и Возрождения - вплоть до хронологически непосредственных "предшественников" классической науки, - как матричной направляющей способности, Галилей приходит к значению математики как существенного контекста онтологической артикуляции "*природы как таковой*" - контекста единственно присмерного и возможного. "*Природу саму по себе*", природу без повсеместной качественности, "сокровищных свойств" и патронажа трансцендентальных метафизических причин, природу, только и способную быть таковой благодаря артикуляции в терминах раз и навсегда исполненного (совершенного "современного") ювнематического порядка континуальных перемещений континуально же структурированных актуальных тел, - такую природу могут по-настоящему строго и полно удерживать и представлять лишь арифметика с ее строгостью и необходимостью числового континуума и геометрия с актуальной наглядностью ее форм. Не случайно геометрия, по меткому высказыванию Л.Ольбриха, для Галилея - "*естественная наука*, и как таковая она приводит не к чисто геометрическим истинам, а к законам природы, которых нельзя получить никаким иным путем (разрядка наша И.М.)" [6, С.286].

Истина актуально-континуально организованного физического универсума идентична математической истине. Галилей говорит об этом явно и решительно, без колебаний. Вспомним: "...человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа; таковы чистые математические науки геометрия и арифметика" (разрядка наша - И.М.) [1, С.201]. Как не упомянуть здесь снова знаменитый пассаж о "ювие природы" и ее математических знаках! По видимости метафорическое выражение оборачивается буквально реальным (онтологическим) смыслом, воспроизводя в качестве собственного основания фундаментальное представление актуально-континуальной структуры классического физического мира.

Значение предпосылки актуально-континуальной структуры универсума для судеб европейской науки вряд ли можно поставить под сомнение. Собственно, не будет слишком большим преувеличением этого значения представить историю становления классической научной традиции как историю получения этим фундаментальным допущением новых тер-

мимологических артикуляций, как историко се являния в новых видах. Галилеев язык актуально - континуальной кинематической схемы превратится в картезианский язык тождества материи и континуальной протяженности, а затем - в динамическую драму натурального бытия, размыываемую на фоне пистостазированной пространственно - временной сцены. Однако, все это случится уже на основе фундаментального интеллектуального и методологического хода Галилея, позволившего ему впервые заговорить о "природе самой по себе", и во исполнение этого хода.

Список литературы: 1. Галилей Г. Избранные труды в 2 тт. - Т.1.-М.,1964. 2. Галилей Г. Избранные труды в 2 тт. - Т.2.-М., 1964. 3. Даниелман Ф. История естествознания в 3 тт.-Т.2.-М.,Л.,1936. 4. Кушницов Б.Г. Идея и образы Возрождения. - М.,1979. 5. Олмыки Л. История научной литературы на новых языках. - Т.2. -М.,Л.,1934. 6. Олмыки Л. История научной литературы на новых языках. - Т.3. -М.,Л., 1933. 7. Свасьян К.А. Становление европейской науки. - Ереван,1989.

ГЕНЕЗИС БИОСОЦИАЛЬНОСТИ

А.Г. Безродный

Значительным пробелом в отечественной социальной философии является полное отсутствие даже обихих представлений о механизмах и формах социально-групповой организации в органическом мире. Интенсивное развитие нового направления мировой науки - социобиологии, инициируется с поразительным упорством. Линейная естественнонаучного основания смежная дисциплина - социология, постепенно превращается в область знания обслуживающую господствующую идеологию. Переодевшиеся "крахи" последней, приводит к "перестройкам" и "кардинальным изменениям" в первой. Причем если учесть, что прежняя идеологическая доктрина "позволяла" не замечать социальность из уровня "биологической формы движения материи", то современное положение дел становится еще менее понятным. Вопрос о социальности у животных давно уже перерос мировоззренческие рамки и только его кардинальное разрешение позволит создать объективную картину человеческого общества.

Основной трудностью любого социобиологического исследования является сложность в определении категории "социальность", которую принято рассматривать в качестве феномена присущего только человеку. Данное положение "логически вытекает" из аксиомы: общественные отношения возникают в процессе общественного производства. Сторонникам такого подхода напомним, что по Марксу общественные отношения возникают только при общественном характере производства, временные рамки которого совпадают с машинным, капиталистическим производством. Что представляла собой совокупность людей до обобществления производства?? Вероятно, она распалась на локальные "территориально - производственные" группировки, но тогда социальность носила бы конкретный, а не всеобщий, "общечеловеческий" характер. Попутно отметим, что и феномен человеческого сознания

ния выводится в форме отражения общественно-производственных отношений? При марксистском, "внеэкономическом" подходе уникальность людской социальности априорно постулируется как производная от уникальности человека. Общество предстает в форме объединения возникающего на основе отношений между субъектами, которые проявляются при соотносительности индивидуальных интересов. "Общественный договор" - совпадение интересов, "большая всех против всех" - интересы не совпадают. Таким образом, базисом для социальной образованной рассматривают "отношения", т.е. сферу идеального. Однако эти отношения возникают на основе объединения их "носителей". Сначала происходит интеграция биологических объектов, а затем между ними возникают "отношения", которые являются вторичными. Первичен механизм биологической целесообразности.

Если исходить из того, что социальность это нечто возникающее в процессе взаимодействия людей, то тогда действительно невозможно использовать подобную категорию при анализе групп животных. Правда в таком случае, социальность превращается в фразеологический маркер, применимый только для описания некой совокупности людей, а не как инструмент познания объективной реальности. Чтобы разграничивать явления (социальность у человека и социальность у животных) необходимо разграничивать их сущности, а не отторгиваться абстракциями - терминами. Социальность слонов такой же равноценный термин, как и человеческая социальность.

32626
Что представляет собой биосоциальность? Какова целесообразность такой формы организации?

Находясь под постоянным давлением естественного отбора организмы вынуждены вести конкурентную борьбу за экологическую ресурсную нишу. Селективное преимущество может быть получено только в двух случаях :

1. повышение индивидуальной приспособленности;
2. повышение совокупной приспособленности объединения представителей данного вида.

В последнем случае, классический межиндивидуальный отбор переходит в межвидовой или социально-групповой отбор. При межвидовом отборе происходит селекция социальной структуры, которую принято рассматривать как механизм взаимодействия между организмами, складывающийся в процессе их совместного функционирования. Отметим, что при таком варианте отбора повышается конкурентная способность индивидуально менее приспособленных особей, компенсируемая преимуществами социальной структуры. Иными словами, социальность - это "последний шанс" не приспособленным индивидуально организмам на выживание.

Для того чтобы успешно конкурировать объединения животных должны принять форму системно-целостного образования. Именно целостность является основной характеристикой социальной системы. В фило-социогенезе происходит постепенный переход от аддитивных целостностей (скопления, неkoordinированные группы) к интегративным, целостным образованиям (эусоциальные сообщества). Высокая степень интеграции особей - элементов достигается их дифференциацией, т.е. поведенческой и функциональной специализацией. Такая

дифференциация приводит к тому, что внутри сообщества образуется иерархия функциональных уровней, обеспечивающая координацию совместного поведения.

Сообщество представляет собой единично-индивидуальное целостное образование, которое можно сравнить с единым, но состоящим из анатомически несвязанных элементов-организмов. Вершиной социализации характеризуется разделением членов сообщества на "фертильные" и "соматические" типы организмов. Элементы сообщества-системы утрачивают ряд своих свойств, которые интегрируются в форме целостных, совокупных свойств сообщества. В общем виде системно-целостные свойства животного сообщества сводятся к следующему: 1. интеграция элементов-организмов на основе их совместного функционирования; 2. наличие иерархической структуры, что приводит к системной упорядоченности и координации поведения; 3. наличие системообразующего ядра; 4. дифференциация элементов; 5. цель системы, повышение конкурентной приспособленности сообщества; 6. реагирование на внешние и внутренние возмущающие факторы; 7. наличие системы коммуникации; 8. историзм, генезис развития; 9. управление, поддержание равновесного состояния.

Основным "врагом" социальной структуры является процесс полового размножения, порождающей качественное разнообразие особей. В ответ на это внутри сообщества развивается особый механизм его ограничения, который можно назвать - механизмом сексуального контроля. Суть его сводится к поддержанию высокой степени генетической близости живых организмов. Этот механизм несколько различен для позвоночных и беспозвоночных. В сообществах общественных насекомых он сводится к контролю со стороны самки-основательницы, которая своим поведением способна вызвать дегенерацию регенеративных органов др. самок. У истинно эусоциальных беспозвоночных (пчелы, муравьи) генетическая "однородность" колонии достигается в результате: 1. особого варианта полового размножения-гаплодиплоидии; 2. фертильностью незначительного числа особей. Сексуальный контроль в сообществах позвоночных реализуется посредством поведения доминирующей подчиненной.

Таким образом, можно выделить такие основные направления социогенеза: 1. увеличение степени интегрированности, происходящей на "фоне" функциональной дифференциации; 2. усиление иерархической структуры сообщества, создание внутренних механизмов ее поддержания; 3. оптимизация конкурентной борьбы за экологическую, ресурсную нишу; 4. усиление механизма "сексуального контроля".

**ОБЪЕМЫ КВАНТОВО-МЕХАНИЧЕСКОЙ ЦЕЛЮСТНОСТИ МИРА:
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ**

С.Б. Тумалевич

В настоящее время, когда довольно остро встает проблема духовности, и сняты различные ограничения идеологического характера, возникает вопрос: что должно быть положено в основу мировоззрения современного человека, или, другими словами, что может послужить метафизическим основанием современной духовности? С одной стороны, религия, которая составляла основу духовности на протяжении многих веков, потеряла свой авторитет под давлением науки, с другой стороны, сама наука тоже себя дискредитировала, чему в немалой степени способствовала редукционистская парадигма, лежащая в ее основе. Однако, положение представляется не таким уж безнадёжным, поскольку есть основания полагать, что "сегодня собственно развитие науки оплодотворяет культуру новой духовности" (6,11).

Эти основания даёт квантовая физика, которая "потребовала осознания относительности предельно общего в науке абстрактного понятия элемента (а равно и множество элементов) в описании состояний физической реальности. Это означает, что наш мир, который имеет очевидно множественную природу и состоит из разнообразных элементов-объектов, в конечном счете все же существует как нечто неделимое и неразложимое на какие-либо множества элементов, П Е-И О В и О Д Н О, а вовсе не многое (не множество)"; (6,13). С одной стороны этот факт вызывает соблазн вернуться к религиозной апологетике, с другой стороны, появляется возможность идти к "новой духовности культуры, путь к которой открывает современная наука"; (6,12). Причем эта духовность в определенном отношении представляется как "более сильная, более отчетливая и ярко выраженная, чем все, на что когда-либо была способна ... религиозная мысль"; (6,12).

Какие же мировоззренческие перспективы может иметь философские переосмысления данного квантово-механического явления в различных сферах жизни современного общества, порой весьма далеких от квантовой механики?

Прежде всего интересен вопрос, насколько новая "научная система духовности" действительно способна стать более-менее адекватной заменой религии? Если сравнивать религию и современную науку, признав существование мира как единого целого, принимая во внимание то, что они могут предложить человеку в экзистенциальном отношении, то, пожалуй, религия будет обладать рядом преимуществ, которых не имеет наука. Тут можно рассматривать две основные проблемы: 1) что из себя представляет человек, каков смысл его существования и каковы его перспективы на будущее?, и 2) что же человек должен делать?

На первый вопрос христианская религия отвечает, что человек сотворен по образу и подобию Бога, причем, "если мы сотворены Создателем, то бесспорно, он сделал это по какой-то причине, ради какой-то цели. Если же мы были сотворены ради какой-то цели в жизни, то мы можем обоснованно надеяться на лучшее будущее" (из литературы, распространяемой Свидетелями Иеговы). Кроме того, "рассмотрение сердечной и любящей личности Иеговы, его заинтересованности в каждом члене своего народа и любящей манеры, в которой он себя выражает" помогает верующему человеку избавиться от чувства собственного ничтожества, (из писем читателей "Строжевой Башни").

Феномен же квантово-механической целостности мира для нас вряд ли может обладать подобной привлекательностью, поскольку на уровне обычного сознания он не предполагает понимания человека как бытия специфического. В этом случае действительно требуется переосмысление концепции человека и превращение его в "центральный пункт бытия", чего "можно достичь лишь в результате коренного переворота в понимании картины мира, бытия мира и человека. Если мы хотим видеть человека средоточием и центром всей системы духовной жизни и культуры, для этого и раньше этого он должен стать с н а у ч н о й (разрядка моя, -С.Т.) точки зрения метафизическим центром бытия, просветив и очеловечив метафизику бытия" (6,19). Но сам по себе принцип квантово-механического единства мира, на мой взгляд, сделать этого не позволяет, и тут обязательно потребуется привнесение каких-либо антропоцентристских идей извне.

Вроде осознания своей уникальности и осуждения божественной

любви, человеку еще нужно знать, что ему делать. Тут можно сослаться на В. Франкла, который, объясняя причины, порождавшие экзистенциальный вакуум, пишет, что "в отличие от животных, инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно, и в отличие от человека вчерашнего для традиции не диктуют сегодняшнему человеку, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек, похуже, утратил ясное представление о том, чего же он хочет"; (5,25). Понятно, что в данном отношении религия тоже будет обладать определенными преимуществами, так как она довольно конкретно указывает человеку, что ему нужно делать и по каким критериям оценивать свои поступки. Причем подобные нормы проверены даже не веками, а тысячелетиями и, что особенно важно, не предполагают какого-либо критического к ним отношения. Не зря ведь экзистенциалисты "обеспокоены отсутствием бога, так как вместе с богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире" и "никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать"; (2).

Из признания единства мира на квантово-механическом уровне чисто рациональным путем, что по сути является не более чем констатацией факта, на мой взгляд, не вытекает каких-либо моральных норм и уж тем более стереотипов поведения. Поэтому ситуация описанная экзистенциалистами сохраняется. Новая "научная" система духовности действительно требует "выдвинуть новые мировоззренческие и гуманистические идеи, созвучные современной науке"; (6,20). Но если эти ценности придется "выдвигать", то чем же будет обусловлена их всеобщность? К тому же рационально выдвинутые ценности вполне закономерно могут быть подвергнуты и рациональной критике, а на чисто логическом уровне можно опровергнуть практически все что угодно. Если же повзаимствовать ценности из религии, то нужно принимать также и Бога, иначе она теряет свою обезличенность и, что особенно важно, защищенность от какой-либо критики. В этом случае мы попросту возвращаемся к религиозной системе духовности, однако, оправданной с точки зрения современной науки.

Немаловажно также и то, что для различных религиозных систем характерно то, что сначала происходит интуитивное осознание реальности Бога и непосредственное переживание единства с ним, а потом уже под эти интуиции подводится рациональное обоснование,

или логическое доказательство. Это своего рода миф, в том смысле, который придавал этому слову А.Ф. Лосев, (I).

Что же можно сказать в данном отношении об идее квантово-механической целостности мира? "Квантовое свойство мира быть неделимой целостностью ... заведомо лишено каких-либо черт "материальности" в привычном понимании... Оно принципиально физически не наблюдаемо и постижимо лишь абстрактно-логическим путем, на него не распространяется ни одна из характеристик физического и материального, поскольку они все связаны с множественностью и партикулярностью, которая здесь исключается самым решительным образом" (6,17). О существовании мира как неделимого целого мы знаем "единственно на основании Р А Ц И О Н А Л Ь Н О Г О заключения об особенностях поведения чувственно наблюдаемых элементов реальности... Это особый высший тип рациональности, который возникает на основе отрицания обнаруживших свою относительность и ограниченность предельно общих понятий "элемент" и "множество элементов" в описании природы и о с о з н а н и я е о б х о д и м о с т и (разрядка моя, - С.Т.) введения дополнительной идеи о свойствах мира как неделимого и неразложимого на множества целого" (6,13).

Поэтому, система духовности, имеющая своим метафизическим основанием это свойство мира быть неделимой целостностью, может быть приемлемой только для тех, у кого "это свойство мира рождает глубокое переживание" (6,16). Если же человек с ним столкнется в п е р в ы е на чисто рациональном уровне, подобное переживание будет возникать далеко не у всех. К данному случаю, пожалуй, будут вполне применимы слова В.Франкла, сказанные по им по поводу любви и веры: "... ими нельзя манипулировать. Это интенциональные феномены, которые возникают тогда, когда в ы с в е ч и в а е т с я а д е к в а т н о е и м п р е д м е т н о е с о д е р ж а н и е" (разрядка моя, - С.Т.), (5,380). Пожалуй именно этого адекватного предметного содержания и не хватает принятой чисто рационально, чисто абстрактно-логическим путем квантово-механической концепции целостности, для того чтобы играть роль метафизического основания новой духовности.

Тем не менее, даже принятая на чисто рациональном уровне, просто как "научный факт", квантово-механическая концепция целостнос-

ти может иметь большое значения для современной культуры. Философское осмысление ряда положений квантовой механики действительно может устранить извечные противоречия между наукой и религией, а также между материализмом и идеализмом вообще, (6). Раньше религия была вынуждена оправдывать свои догматы перед наукой, теперь, когда науке приходится заимствовать некоторые понятия из религии и даже оставлять место для Бога, они могут рассматриваться как равноправные и даже взаимодополняемые. Примером чего могут служить попытки не только с помощью новейшего научного материала прояснить те места Шестиднева, которые еще недавно казались нам темными, но и противоположное: "использовать Шестиднев для освещения тех этапов истории земли, которые пока остаются скрытыми от взора ученых", (3).

Кроме того, что данные квантовой механики могут служить научно оправданным основанием для восстановления статуса религии в современном обществе, это устранение препятствий для диалога между наукой и религией может иметь большое значение и для различных областей научного знания, довольно далеких от квантовой механики и космологии. В частности, она может внести определенный вклад в преодолении редукционистской парадигмы в биологии, где она представляет существенную опасность, далеко выходящую за рамки науки. Опасность эта заключается в том, что редукционистски ориентированная биология может провоцировать экзистенциальный вакуум среди академической молодежи, о чем подробно пишет В. Франкл, (5). Современное образование, — по его мнению, — вместо того, чтобы помогать человеку обнаруживать смыслы, наоборот, вносит свою лепту в экзистенциальный вакуум, (5).

В принципе, проблема гуманизации технического образования в наше время осознается многими, и для ее решения считается необходимым обратиться к общечеловеческим ценностям и к природе человека. Но откуда может черпать знания о природе человека ярый приверженец научного мировоззрения, как не из биологии? В результате получается парадокс, если не сказать полный абсурд, когда решая проблем гуманизации технического образования, пытаются обратиться к редукционистски ориентированной биологии, которая сама по себе гораздо больше способствует экзистенциальному вакууму, чем техническое образование.

Прежде чем пытаться преодолеть редукционизм в биологии, или в какой-либо другой науке, пожалуй, следует освободить от редукционистских установок научное мировоззрение вообще, и в этом огромную роль может сыграть философское осмысление феномена квантово-механического единства мира, открытого современной наукой. И эта роль будет довольно значительной, если удастся хотябы убедительно доказать узость и ограниченность традиционного научного мировоззрения и распространить эту идею на уровне общественного сознания. В результате этого могут открыться реальные пути для гуманизации современного образования, и если для этой цели будет привлечена религия или философский идеализм, то ничего страшного в этом не будет.

ЛИТЕРАТУРА: 1. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. 2. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1986. 3. Тростяничев В.Н. Дух как активизирующее начало // Дух и Космос: наука и культура на шляху до нетрадиционного восприятия. Харьков, 1995. 4. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. 5. Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. 6. Цехмистрю И.З. Проблема духовности в современной культуре // Вестник Харьковского университета № 373. Харьков, 1992.

НАУЧНЫЙ ПОИСК: ГИПОТЕТИКО-ДЕДУКТИВНЫЙ И ГИПОТЕТИКО-ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНЫЙ ЭТАПЫ ПОЗНАНИЯ

Б.Я. ПУГАЧ

Динамика естественнонаучного познания актуализирует вопросы о специфике, границах и возможностях познавательных приемов. В современной науке формируются нормы, методы познавательной деятельности, существенно расширяющие многообразие средств и способов научного поиска. Так, например, в логико-методологической литературе достаточно полно обоснован гипотетико-дедуктивный метод построения теоретического знания. Но реальная научная практика свидетельствует о том, что он нуждается в дальнейшем осмыслении и конкретизации. На основе анализа истории науки сформулируем следующее положение: гипотетико-экспериментальный способ получения нового знания является дополнительным компонентом гипотетико-дедуктивного метода. Одновременно он выступает и в качестве относительно самостоятельного средства познавательной деятельности.

Поэтому возникает необходимость проведения различия гипотетико-дедуктивного и гипотетико-экспериментального этапов, компонентов исследования в процессе познания. Эвристическая ценность гипотетико-экспериментального метода состоит в том, что на базе определенной физической гипотезы выводятся конкретные следствия, которые обуславливают особенности конструирования физико-технических устройств, корректировки проведения наблюдений и экспериментов для их подтверждения или опровержения.

Разграничение гипотетико-экспериментального и гипотетико-дедуктивного этапов поисков позволяет выделить три ступени познавательных ситуаций: 1) догипотетическую; 2) гипотетико-экспериментальную; 3) гипотетико-дедуктивную. Тем самым возникает возможность понять научное познание как целостный процесс движения от непосредственно наблюдаемых к опосредствованно наблюдаемым объектам, а затем к выявлению транснаблюдаемых (т.е. принципиально ненаблюдаемых, но познаваемых) свойств и характеристик физической реальности.

В науке встречаются и такие гносеологические ситуации, когда глобальная, кардинальная гипотеза находится в основе двух методов: гипотетико-дедуктивного и гипотетико-экспериментального. Ярким

примером может служить гипотеза выдающегося представителя точного естествознания М.Фарадея о взаимной превращаемости фундаментальных взаимодействий физического мира с включением гравитации. Данная гипотеза выступает в качестве руководящего начала в поиске оснований объединения всех известных взаимодействий и принципа существования многообразных процессов, раскрывающего неисчерпаемость свойств, характеристик материального мира. На базе этой гипотезы исследователь осуществляет основные открытия, в том числе электромагнитной индукции, электромагнитной природы света и др.

В процессе продуцирования индукционного тока выдвигаемые гипотезы ставят перед ученым задачу конструирования различных экспериментальных установок и испытание догадок и предположений, получение более конкретной и достоверной эмпирической информации. Здесь прослеживается тесная связь: гипотеза — изобретение, конструирование физико-технических устройств — проведение цикла опытов по подтверждению или опровержению гипотезы. Далее выдвигаются новые гипотезы и исследователь обращается к иным схемам наблюдений. В этом заключается содержание гипотетико-экспериментального этапа исследования. Он имеет дело с прямо или косвенно наблюдаемыми свойствами, явлениями действительности.

Открытие электромагнитной природы света связано с допущением целого комплекса, иерархии гипотез, логически взаимосвязанных между собой. И только гипотезы низшего уровня, допускающая эмпирическую проверку, тем самым доказывают истинность более общих, глубоких и абстрактных предположений. Это и есть этап гипотетико-дедуктивного исследования.

Существенной особенностью гипотез является то, что только на их основе происходит поиск, открытие, обоснование транснаблюдаемых параметров, свойств в предельных ситуациях изменения. Поэтому сущность гипотетико-дедуктивного метода заключается не только в построении теории (что общепринято), но и в доказательстве существования транснаблюдаемых характеристик физической реальности.

Итак, можно утверждать, что в арсенале познавательных средств находятся два кардинальных, равноправных, необходимых этапа познания, которые взаимосвязаны между собой, дополняют друг друга и выступают в качестве методологической базы научного поиска.

НЕСТАНДАРТНІ МЕТОДИ АРГУМЕНТАЦІЇ В
ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ПЕРІОД РОЗВИТКУ НАУКИ

О.М.Білик

Не дивлячись на те, що Арістотель "очевидно не дуже обтяжував себе вивченням математичних досягнень свого часу" /2, 12/, саме завдяки тому, що він створив вчення про силогізми, яке стало основою формальної логіки, математичне доведення стало зразком науковості: "надійність логічних висновків, що використовувались у процесі доведення, була настільки велика, що виведені теореми можна було вважати в такій же мірі достовірними, як і аксіоми. Геометрія стала, таким чином, прикладом доказової науки, зразком наукової точності, яка з того часу була визнана ідеалом кожної науки. Так доведення /за геометричним методом/ вважалась філософами всіх століть видимим досягненням науки" /7, с. 18 - 20/.

Дуже часто будь-яка аргументація ототожнюється з логічним доведенням. Але в процесі спілкування, зокрема в межах наукового співтовариства, використовуються і інші методи обґрунтування, наприклад посилення на факти. Оскільки починаючи від Арістотеля в науці логіка вважається нормою /стандартом/ доведення аргументації, всі інші методи будемо називати нестандартними.

В кінці ХХ століття проблеми, які постали перед математикою, накопичились настільки, що стала очевидною неможливість їх вирішення звичайними методами. Тому була зроблена спроба переглянути основи математики як науки. Намагаючись вирішити проблему суперечності наукових, насамперед математичних, теорій, Д.Гільберт висунув програму повної формалізації логічного доведення дедуктивних теорій¹.

Однак при цьому він постійно намагався слідувати тій традиції в формалізації наукового знання, яка походила безпосередньо від Арістотеля, тобто прагнув формалізувати математику у відповідності до правил логіки, хоча логіка сама була створена Арістотелем за зразком математики і для її потреб. У всякому випадку, деякі з математиків добре розуміють сутність того, що

1. Пізніше К.Гедель показав, що повна формалізація неможлива.

відбувалось: "Але спроби довести математичну точність до меж можливого завели математиків у глухий кут: логіка завдала поразки логіці, подібно до собаки, яка кусає себе за хвіст" /3, с. 368 /.

В наш час ставлення до доведення суттєво відрізняється від того, коли практично всі науковці і філософи вважали математику мовою природи і взірцем для всіх наук. Так, наприклад, М.Клайн стверджує, що "поняття доведення, скільки б не перебільшували його значення громадська думка і публікації математиків, не відігравала тієї ролі, яка йому звичайно відводилась" /3, с. 363/. Деякі математики взагалі прямо заявляють, що доведення взагалі нічого не доводять /5, с. 43 - 61, 66/.

І.Лакатос розглядав ситуацію в математиці таким чином: "Багатьох математиків-практиків бентежить питання чим є доведення, якщо воно не може доводити. З одного боку, вони знають з досвіду, що докази можуть бути помилковими, а з іншого - з свого догматичного заглиблення в доктрину вони знають, - що справжні докази повинні бути безпомилковими. Математики-прикладники звичайно вирішують цю проблему сором'язливою, але міцною вірою, що доведення "чистих" математиків є "повним" і що вони дійсно доводять. "Чисті" математики однак знають краще - вони поважають тільки "повні" доведення¹, які наводяться логіками. Якщо ж їх запитати, яка ж користь чи функція їх "неповних" доведень, вони частіше за все розгублюються" /5, с.61/.

З слів І.Лакатоса видно наочно, в який глухий кут зайшла проблема основ і надійності математичного доведення. Крім того, з наведеної цитати видно, що далеко не всі математики розуміють ці проблеми і продовжують сприймати доведення як щось непорушне, нібито нічого не відбулось.

Таким чином, в науці виникла ситуація, яка подібна до тієї, що називається Т.Куном науковою революцією. Зокрема він вважав, що питання вибору теорії під час зміни однією парадигми іншою принципово не може прийняти форму, ідентичну логічному або математичному доведенню, оскільки науковці, які є послідовниками старої і нової парадигм, не можуть зрозуміти одне

І. "Повні" доведення намагався створити Д.Гільберт.

одного, приписувачи одним і тим же поняттям різний зміст, ніби говорячи різними мовами.

Ця ситуація, на його думку, принципово відрізняється від умов "нормальної науки" /панування однієї парадигми/, де, коли спостерігаються розбіжності в теоретичних висновках, учасники обговорення можуть простежити хід міркування з самого початку, крок за кроком, звіряючи їх з початковими умовами, в результаті чого хто-небудь з учасників дискусії повинен буде визнати, що зробив логічну помилку /4, с. 259 - 260/.

Але, як неважко бачити з міркувань Т.Куна, в умовах існування в науці різних парадигм не діє примусовість логічного умовиводу. Тим більше, що змінилось саме ставлення до логічного і математичного доведення. Таким чином, ситуація ускладнюється тим, що це не просто зміна однієї парадигми іншою, а зміна ставлення до ідеалів науковості.

Як же в таких умовах науковці можуть зрозуміти одне одного? Мабуть, слід легалізувати в науці ті методи аргументації, які не може асимілювати логіка¹, зокрема методи риторики і серед них метафори.

Стандарт наукової аргументації завжди і безумовно виключав усяку можливість використання метафор. Таке традиційно негативне ставлення до використання метафор як засобу аргументації не могло не знайти відображення і в художній літературі: "Метафора не є доказ..." /8, с.317/. Ще гіршим було ставлення деяких філософів. Так, наприклад, Дж.Локк вважав схильність людей до використання метафор протиприродною.

Але вже в XIX ст. Дж.Максвелл почав використовувати термін "наукові метафори". В другій половині XX ст. ставлення філософів до використання метафор у науці залишається різним. Особливо енергійні дебати з приводу законності використання метафор відбувались починаючи з 60-х років XX ст./9, с.358/.

З одного боку, Д.Берггрєн вважав, що "метафора завжди була

1. Логіка змогла асимілювати деякі методи аргументації, які були відкинуті Арістотелем. Наприклад, за допомогою теорії індукції - посилання на факти.

олітис з центральних проблем філософії". / З іншого боку, М.Блек був переконаний у тому, що "похвалити філософа за метафору - все одно, що похвалити логіка за гарний почерк. В філософії заборонено говорити про те, про що можна говорити тільки метафорами, і це ставить метафори поза законом" /1, с.153/.

Як приклад використання метафор в сучасній науці звичайно називають застосування поняття "колір" кварків К.Джонсона, який пояснював свою метафору так: "Колір кварків не має нічого спільного з видимим кольором. Слово колір використано тому, що спосіб поєднання кольорових кварків в квантовій механіці нагадує поєднання видимих кольорів" /цит. за:6, с.359/

З того часу в фізиці мікросвіту прийнято говорити про "кольорові" мікрочастинки: червоний, жовтий і блакитний кварки, що дають у сумі "нульовий колір" /"білі" або "безколірні" мікрочастинки/. Говорять також про "антиколір" і особливий "кольоровий унітарний простір", а також про "запахи" /"аромати"/, які об'єднують всю сукупність квантових чисел кварків, крім "кольорів".

Саме слово "кварк" теж є метафорою, тим більше, що воно було запозичене М.Гелл-Манном з художнього твору Дж.Джойса "Поминок за Фіннеганом". Дж.Цвейг, який одночасно з М.Гелл-Манном запропонував концепцію фундаментальних гіпотетичних мікрочастинок, спочатку назвав їх "тузами". Але вважається, що оскільки слово "кварк" має тільки авторитетні літературні корені, воно стало загальноприйнятим.

Крім того, в сучасній фізиці мікросвіту досить часто використовують і інші метафори. Очевидно метафоричними є назви для квантових чисел різних адронів: "дивність", "чарівність" /"шари"/, "краса", а також такі терміни як "дивні" частинки, "чарівні" частинки, частинки з прихованою "чарівністю", "море адронів" /і пов'язані з ним "морські кварки"/, "магічні ядра" і "магічні числа", "інфрачервоне рабство", а також назва "восьмирічний шлях" ¹ для позначення закономірності групування ме-

І. Очевидний натяк на поняття "восьмирічний шлях" в буддизмі.

зонів і баріонів нижчих мас в октети.

Також безумовно метафоричними є багато інших понять сучасної науки, хоч ми частіше за все не помічаємо цього, оскільки звикли до них. Такими є, зокрема, поняття: "ідеальний газ", "абсолютно чорне тіло", "пам'ять" і "втомлюваність" металів тощо.

Очевидно, що ми використовуємо ці, а також подібні до них, терміни дещо в іншому, ніж у буденній мові, значенні. Мета використання таких понять у науковому спілкуванні полягає у тому, що їх звичайний, буденний зміст повинен створити асоціативний зв'язок оцінки досліджуваних в науці явищ з більш зрозумілими сферами людського життя.

Використання риторичних методів в науці, зокрема метафор, в значній мірі замінює собою деякі логічні методи, наприклад логічне визначення, які або взагалі в таких випадках не можуть бути використані, або їх використання дає мало користі для наукового пізнання. У всіх таких випадках більш доцільним стає використання нестандартних методів.

Л і т е р а т у р а: 1. Елек Э.М. Метафора // Теория метафоры.- Москва, 1990; 2. Бурбаки Н. Очерки по истории математики.- Москва, 1963; 3. Клайн М. Математика. Утрата определенности.- Москва, 1984; 4. Кун Т. Структура научных революций.- Москва, 1977; 5. Лакатос И. Доказательства и опровержения.- Москва, 1967; 6. МакФорман Э. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры.- Москва, 1990; 7. Рейхенбах Г. Очерки философии пространства и времени.- Москва, 1975; 8. Скотт В. Приключения Нигеля // Скотт В. Сочинения в 20 т., - т. 13. - Москва- Ленинград, 1964.

СТАТИКА И ДИНАМИКА ИСТОРИИ И ТИПА ЦЕЛОСТНОСТИ
СИСТЕМ

В.В. Гусаченко

Чем моложе мы, чем больше в нас сил - тем меньше в нас развито саморегулирование, и чем больше мы заечаем и планируем свои действия - тем старше и старше мы. Сороконожка, ведущая "учёт и контроль" движений, не может быстро бегать.

С этой точки зрения интересным представляется сравнить сущность сознательных и спонтанных порядков, их соотношение в истории и отражение в теории.

История представлений о сознательных порядках берёт своё начало в организмических теориях античности (Платон, Аристотель). Аристотель, напр., считает единственно "хорошим" родовый строй, когда люди могли не только слышать своего глашатая, но и знать его в лицо, как знает друг друга в деревне (ср. 5, с. 25). Отсюда идеал гармонии, исключавший безмерное, движение в незамкнутую, потенциальную бесконечность.

В XIX в. сильное воздействие на социологию оказали открытия в биологических науках. Оно проявилось, в частности, в возникновении теорий органических систем (Гегель, Маркс). Очень интересно, - и знаменательно, разумеется, - наблюдать, как постепенно уменьшается огоньк внутренней духовной теплоты и гармонии социальной целостности, теплящийся ещё с древности, и превращается в трезво работающий механизм, - феномен, между прочим, не лишённый гармонии (А.Ф. Лосев считал хорошую пиджачинку гармоничной), но гармонии, лиричной жизни. Гегель был, пожалуй, последним философом, пытавшимся воскресить мифологию (хотя, может быть, - А.Ф. Лосев?). И вот перед физикой ставится основной вопрос: "какова структура мира как моральной сущности?" (I, с. 211). Блный Гегель хочет создать новую мифологию, его высшая, объединяющая идея в это время - идея красоты. Но, во-1-х, мифологии нельзя создать, как нельзя создать детство или вдохновение; во-2-х, Гегель, собственно, и не думает её создавать, а хочет только придать "идеям эстетический, то есть мифологический, характер". Для чего? - Что-то народ "съел" конфету понятия в обёртке из представления. Уже здесь царствует механизм: новая мифология "должна стоять на служ-

ое идеи; быть идеологией разума" (1, с.213). Гегель пытается гальванизировать костенеющий социальный организм посредством "новой религии". На наш взгляд, принцип и альной разницы в основах философии молодого и зрелого Гегеля нет, панлогизм — основа и тут и там, просто в юности он только провозглашён и не развёрнут, изложен средствами представления, а не рассудка.

Органическая система К. Маркса имеет период становления, как имеет и капитализм период "так называемого первоначального накопления", и состоит этот период в подчинении своих предпосылок или создании из них недостающих ей органов. Однако; К. Маркса интересует, главным образом, развитое состояние, в котором "каждое положенное (результат. — В.Г.) есть вместе с тем и предпосылка" (4, с.229) и, соответственно, — законченная буржуазная система, каждое экономическое отношение которой предполагает другое в буржуазной же форме. Существенно то, что капитализм фактически тоже мыслится как законченный, и медий меру, но переступивший уже её организм.

Марксизм и буржуазная социология (а также соответствующая им действительность) — это уже трезвость без святости. "Капиталистические торговые общества — ... трезвы и практичны, но зато и вульгарны.

Ассоциация будущего соединит трезвость последних с заботой древних ассоциаций об общем благе членов общества и таким путём достигнет своей цели" (3, с.405).

В начале XIX в. органические теории общества начинают преобладать в "организмические" (О. Конт), что даёт начало функционализму. Конт рассматривал общество как разновидность организма, сквозь призму биологических концепций структуры и функции. Таким образом, очевидно, мы имеем право сделать вывод о том, что социал-органические и функциональные теории преимущественно отражают статические формы общества (будь то душевный, органичный "gemeinschaft" или "механический" государственный социализм), либо моменты статики в социальных системах.

Каково же нынешнее соотношение социальной статики и динамики? "Гнильный ренессанс" "эпохи Тетчер и Рейгана", наиболее глубоким теоретиком которого, очевидно, является Э. Хайек, существенно оживил индивидуальную инициативу, заметно повысил спонтан-

ность социальных систем. Но, в отличие от XIX в., в современном развитом обществе социокультурные и государственные сферы вовсе не оказались в небрежении. Возникли динамическая гармония статички и динамики, когда их соотношение стало не временным (чередующимся), а пространственным (одновременным). Какова будущность этой гармонии? Но Ф. Хайеку, если современная цивилизация хочет сохраниться, она должна расти (5, гл.3). Её императив не мера, а безмерное. Но, по крайней мере, заполнив всё земное жизненное пространство, она должна будет остановиться (если, конечно, не размышлять по формуле: "А что, если закончатся запасы нефти и газа на Земле?" - Человечество освоит термоядерную энергию!, - *ad infinitum*). Тогда, возможно, и придётся обустроивать Землю, как общий дом, - "плановмерно и пропорционально" (пока не станем-таки "выползать" в космос и "выползать" в недра Земли и Океана, вслед за янонтами и Кусто). Какой быть будущей культуре? Л.Н. Гумилёв считает здесь первостепенной проблемой соотношение "живого" и "мёртвого", биосфера и техносфера (3). Культура, на наш взгляд, могла бы напоминать ...цветок в горшке, - в том смысле, что жизнь (почва, растение) ограничена "мёртвым" изделием, но в пределах, допускающих живой рост (сравнение, понятно, хромает - речь идёт о возможности расширенного самовоспроизводства живого вещества, конверсии биоценозов). Вспоминается здесь и хайдеггеровский мост через реку, несравнимый с электростанцией. Таким образом, если пассонарная конденция Л.Н. Гумилёва оправдается, и западная цивилизация находится в фазе надлома (с выходом в инерционную), то помощи остаётся ожидать только из... космоса! Но в любом случае индивидуализму - конец, и победа "социализма" ("горячего", органического - в начале новой этноэры, "холодного", конструктивно-рационалистического, механического - в конце старой) неизбежна!

Литература

1. Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет. Т.1. - М., 1972.
2. Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. - Л., 1939.
3. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.21.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.46. Ч.1.
5. Хайек Ф.А. Пагуосная самонадеянность. - "Новости". - 1992.

НАУКА В КУЛЬТУРЕ: ВЕРСИЯ ШПЕНГЛЕРА

А. С. ФИЛОПЕНКО

В последние десятилетия в центре внимания исследователей науки оказалась тема социо-культурной обусловленности научного знания. Однако, несмотря на огромный интерес к ней, например, Ст. Тулмин, в работах которого она получила глубокую разработку, отмечая, что проблема только ставится, но не решается /1, с.315/. Поэтому не является случайным обращение философов науки к работам мыслителей, для которых наука не являлась главным средоточием их мысли, но поставленная тема входила в их круг осмысления (Гуссерль, Хайдеггер, Флоренский и др.). В связи с этим весьма актуальной представляется культурфилософия Шпенглера (треть его фундаментального труда "Закат Европы" посвящена этой теме). Однако, как замечает Г. И. Тавризия, "тому, что в целом с полным основанием можно назвать шпенглеровской спекулятивной философией науки.... в науковедческой литературе уделяется мало внимания, а имя Шпенглера в этой связи почти не упоминается" /2, с.86/. Несправедливость такого положения становится очевидной, если сравнить познавательные интенции, свойственные современному исследователю науки и Шпенглеру. Утверждение И. Малкея о том, что физический мир не столько изучается, сколько социально конструируется /5, с.107/, вторит шпенглеровское: "Природа - это функция соответствующей культуры" /4, с.331/. О проблеме теоретической нагруженности фактов свидетельствует констатация: "Всякий факт, даже простейший, уже содержит в себе теорию" /4, с.569/. Дискуссия о верифицируемости научного знания отвечает следующее: "Все практические результаты и открытия никак не могут служить доказательством "истинности" теории, картины как таковой" /4, с.567/. Ряд таких сравнений можно легко умножить, а с глубокими параллелями между выводами штарнбергской группы и Шпенглера о развитии науки будет сказано ниже.

Главной особенностью ответа на вопрос о месте науки в культуре, даваемого в "Закате Европы", является то, что это ответ культуролога, поскольку средоточием шпенглеровской мысли является культура как целостность и ее судьба. Две идеи лежат в основе его размышлений. Первая - идея локальных культур. "В судьбе отдельных, сменя-

вщих друг друга, вырастающих друг возле друга, соприкасающихся, от-
тесняющих друг друга культур исчерпывается содержание всей челове-
ческой истории" /А, с. 262/. Шпенглер указывает на восемь таких куль-
тур - античную (аполлоническую), арабскую (магическую), западноев-
ропейскую (фаустовскую), египетскую, индийскую, китайскую, майя,
русскую, особенно пристально рассматривая первые три. Вторая - идея
циклическости культур, уподобляющихся организмам, проходящим все воз-
растные ступени отдельного человека. С ней связано понятие однородности
культурных феноменов, соответствующих одному возрасту раз-
ных культур. "Все без исключения великие творения и формы религии,
искусства, политики, общества, хозяйства, науки одновременно возни-
кают, завершаются и угасают во всей совокупности культур" /А, с. 271/
Отсюда вытекает задача изучения морфологии культур, выявления об-
щих форм, свойственных каждой из них.

Целостность культур и их уникальность схватываются в понятиях прасимвола
(первофеномена) и стиля. У каждой культуры они - свои. Для аполлонической прасимволом является чувственно-явленное отдель-
ное тело, для фаустовской - чистое безграничное пространство, для магической -
поцера, для египетской - путь, (в сносках указывается и русский - равнина).
Разворачивание прасимвола через культурные формы во времени составляет судьбу культуры, а его единственность
обеспечивает существование единого стиля, который пронизывает все
многообразие этих форм. Так стиль становится предметом культурологи-
гии. Особая значительность шпенглеровских штудий проявляется в том
богатстве фактического материала, который попадает в их поле: рели-
гия и архитектура, фреска и живопись, скульптура и арабеска, музыка
и история музыкальных инструментов, символика цвета, историография
и драматургия, техника и политика, философия и психология, матема-
тика и естествознание становятся той основой, на которой происходит
обнаружение стиля.

Характеризуя развитие и связь культурных форм, Шпенглер опре-
деленно отказывается от языка причинно-следственных связей, проти-
вопоставляя ему идею судьбы, не сводимую к закону, и связанную не
с законопослушанием, а с творчеством. "Настоящая история
отягчена судьбой, но лишена законов" /А, с. 274/. Судьба становится
способом существования прасимвола. Рождение, расцвет и гибель куль-

тури составляют ее. И как неизбежный момент судьбы, являющий закат культуры, появляется цивилизация. "Как только цель достигнута и идея, вся полнота внутренних возможностей завершена и осуществлена возне, культура внезапно коченеет, этирирует, ее кровь свертывается, силы надламываются - она становится цивилизацией" /4, с. 264/. Перерождение культуры в цивилизация обнаруживается Шпенглером в превращении стиля во вкус, органичности в искусственность, технологизма и конструктивизма, веры в иррелигиозность, долния в работу, творчества в интерпретацию, замене символов программными, идей целими, литературы журналистикой, углубления распространением и оиверсионием.

Исследование науки в культуре, предложенное Шпенглером (математике посвящена первая глава "Заката Европы", естественнонию - последняя), является попыткой показать ее как культурную форму, плодородию определенной прасивной, и в силу этого, определяемую соответствующим стилем. Математика и естествознание как таковые для него являются иллюзией. Мироз числа, как и мироз форм естествознания, столько же, сколько и культур, и они полностью соответствуют мирам религии и образовательного искусства. Локализуя таким образом науку, Шпенглер ограничивает ее и во времени, определяя момент ее зарождения и умирания в рамках всякой культуры: "История культур учит, что "наука" есть позднее и мимолетнее зрелище, относящееся к осени и зиме этих больших биографий и длящееся в античном, как и в индийском, китайском и арабском, мышлении лишь несколько столетий, в течение которых исчерпываются ее возможности" /4, с. 571/. Шпенглером пересматривается история именно тех идей, которые традиционно представлялись как общие для разных культур (идея химического элемента, атомизма и др.), и между ними обнаруживается разрыв. Особенно ясно это проявляется при сравнении античного и современного учения об атомах. "Атомы Левкиппа и Демокрита различались по форме и величине... Атомы западной физики, "неделимость" которых имеет совершенно иной смысл, походит на фигуры и темп музыки. Их сущность сводится к колебаниям и излучению" /4, с. 576/. Атомистика оказывается не опитом, но мифом, и Шпенглер подчеркивает это, говоря о стоицизме и социализме атомов.

Стиль каждой культуры из множества научных дисциплин выделяет ту, которая наиболее полно выражает его. Так появляется наука боль-

ного стиля (подобное явление обнаруживается и в искусстве). Аполло-
нический прасимвол порождает число как меру и величину, выделяя ев-
клидову геометрию и статику. Число геометризовано и остается положи-
тельным и целым. Проблемой большого стиля является квадратура кру-
га, а основными категориями естествознания становятся материя и
форма. Магический прасимвол преобразует число в неизвестную величи-
ну, выделяет алгебру и алхимию. Основными категориями становятся
субстанция и атрибут. Фаустовский прасимвол, являющийся в опреде-
ленном смысле дополнительным к аполлоническому, востребует и допол-
нительный ряд дисциплин большого стиля. Число как функция порождает
анализ, геометрия становится аналитической и неевклидовой. Есте-
ствознание собирается вокруг динамики с ее категориями силы и массы,
поля и работы. И если античность характеризует свой метод как тео-
рию, созерцание, то для европейской науки им становится гипотеза и
эксперимент. Таким образом, "то, что мы называем статикой; химией,
динамикой... суть три физические системы аполлонической, магической
и Фаустовской нуми... Этому соответствуют математика евклидовой
геометрии, алгебры, высшего анализа и искусства статуи, арабески, фу-
гуга" /4, с. 575/.

Рассматривая эволюцию науки в культурах, Пленглер выделяет пе-
риоды, в которые прасимвол через стилистическое единство воплоща-
ется наиболее полно. И если античная математика пронизана мониче-
ским стилем, а арабская обнаруживает такое единство в эпоху Абасси-
дов, то классическим периодом западноевропейской математики и ес-
тествознания становится эпоха барокко с кульминацией XVIII ве-
ком. Современная эпоха есть время завершения внутреннего развития
науки. "Большой стиль представлений исчерпал себя и, подобно тому
как это было в архитектуре и изобразительном искусстве, уступил
место своего рода кустарной промисленности по выпуску гипотез;
только высочайшее мастерство экспериментальной техники... способно
скрыть этот распад символика" /4, с. 610/. Пленглеровский анализ из-
менения науки при переходе культуры в цивилизацию весьма близок к
концепции Анализа науки, предложенной старнбергской группой.
Последняя разделяет парадигматическую и послепарадигматическую ста-
дии развития науки /3, с. 125/. Если на первой развитие определяется
внутринаучными факторами, то вторая связана с внешними целями.
Пленглеровская наука барокко также развивается, подчиняясь внут-

реиней задаче раскрытия прасимвола, который опосредуется ее связь с другими культурными формами, а наука цивилизации внутренне завершена и существует, генерируя "закривые" теории, исходя из внешних задач и ими определяясь.

Культурологическая рецепция науки, развитая в культурной философии Пленгера, имеет предварительный и открытый характер. Он подчеркивал, что "предстоит еще написать морфологию точных наук, которая исследует, каким образом все законы, понятия и теории внутренне связаны между собой и что они как таковые означают в биографии фаустовской культуры" /с. 625/. Важность пленгеровской концепции науки определяется тем, что в ней, в отличие от традиционно полагаемой оппозиции науки и культуры, впервые предложен глубокий анализ включенности научного знания в целостность культуры. Такой проект, вообразивший в себя основные культурологические темы и предожавший концептуальный язык, эксплицирующий культурную целостность, несомненно, является одним из важнейших истоков культурологии науки. Однако, анализируя замкнутые и "состоявшиеся" культуры, Пленгер оставляет в стороне внутренние точки зрения, существовавшие в культурах и задавшие их самоописание. За пределами его концепции оказалась дополнительная для такого подхода проблематика самоописаний культуры и культурнообусловленных коннотативных полей, определяющих целостность культуры в синхроническом аспекте (Хейзинга, школа "Анналов"). Культурологическая рецепция науки в рамках этого подхода до сих пор не реализована, однако, и она во многом предопределена культурнофилософской парадигмой Пленгера.

- СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ: 1. Тулкин Ст. Человеческое понимание. М., 1984. 2. Тавризян Г. М. О. Пленгер, И. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. М., 1989. 3. Федотова В. Г. Штарнбергская группа (SPG) о закономерностях развития науки // Филос. науки. 1984. №3. с.125 -133. 4. Пленгер О. Закат Европы. М., 1993. т. I. 5. Малкей И. Наука и социология знания. М., 1983.

РОЛЬ ПРОСТРАНСТВЕННОСТИ В КУЛЬТУРЕ. ПРОЕКТ ОГРАНИЧЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Н.П.Челли

Вопрос о методе - это вопрос о смысле философствования. Он требует рассуждений. Он влывает о возвращении к старой теме. Однако, возвращение имеет смысл в приращении. Метод - это то, что можно повторить, у репродукции должно быть узнаваемое лицо. В центре ставших популярными дефинитивных практик, играющих на оппозиции *modern/postmodern*, лежит спор между методологическим оптимизмом и пессимизмом. *Optimus* принадлежит к верхним слоям ценностной иерархии европейской культуры, *pessimus* прописан внизу. Всякая деятельность нацелена на успех, а сама культура поле Деятельности. Начиная с софистической революции древних, связанной с энциклопедическим Просвещением, именно единством телеологической структуры, европейская культура возвеличила Успех - двигатель прогресса. Даже постмодернизм знаменует собой отказ не от поклонения успеху, но отказ от успеха во имя прогресса. Отличие телеологической структуры модернизма и постмодернизма проходит по линии противостояния *интенсивной*, опирающейся на темпоральную модель, системы модернистских предпочтений и ожиданий, от *экстенсивной*, явно топологической модели постмодернистской рациональности.

Возвращаясь к вопросу о методе, я смею настаивать на следующем тезисе. Классическая модель рациональности - это опирающаяся на временность методология, согласно которой пространственные структуры выполняют роль пассивного наполнителя идеальных форм. Эта доминирующая концепция адекватно определяет облик всей европейской культуры вплоть до определенного качественного момента в ее же собственном развитии, когда тотальная техническая репродуцируемость феноменов культуры становится ее важнейшим качеством. Бодрийяр назвал это феноменом симулякры. Но здесь важен нюанс. Речь идет о таком качественном *превращении*, когда практика

репродукции выходит из-под контроля всевыящего интеллекта классического рационализма. Выражение превращается в самостоятельную силу, средство воплощения освобождается от диктата идеи. Культура, развившись из определенного, принесшего ей успех и утвердившего ее победу, принципа (назовем его принципом темпоральности), совершила симуляционный переворот, потребовав новых средств и методов рефлексии над ее же основаниями. Отсюда происходит излюбленная модель "постмодернистов" - модель зеркала. Отсюда - провозглашение современной эпохи эпохой пространства (Фуко) или тезис о "пересоткрытии пространственности" в современной культуре (Ватимо). Однако, подобная интерпретация не замечает автоматически так называемый классический идеал рациональности (Мамардашвили) неклассическим, равно как и регистрирование новых тенденций современной культуры не может умалять ценности и актуальности идеала Прозвешения. Просто принцип монотрофизма сменяется принципом полиморфизма. "Бог умер": "Да здравствуют боги!" Истинным Богом может стать толерантность, прежде всего методологическая. Именно так я понимаю тезис Фейерабенда: "Anything goes!"

Рассуждения о пространственности в культуре увязываются с попыткой анализа и симулирования классической дифференциации между внутренним и внешним, субъектом и объектом, содержанием и выражением, сущностью и акциденцией, означаемым и означающим, окказиональным и орнаментальным. Фиксируя принципиальность различия классической и неклассической моделей рациональности, имеется в виду не просто критика ориентированного на время темпорального методологического рационализма, но попытка развития этого сюжета по альтернативному топологическому варианту, используя, однако, аппарат и опыт классических интерпретаций. В первую очередь - практику бинарных оппозиций типа *внутреннее/внешнее*.

Осмысление места пространственности в культуре связано с проблемой ориентации. Само онтологическое разделение по принципу "внешнее-внутреннее" представляет собой генеральный вариант осуществления ориентации человеком в пространстве, откуда происходит оформление не только внешнего пространства человеческой жизни, но и - "пространства

представления", описываемого в терминах первичной телесной пространственной координации, на основании которой складывается вторичная, ценностная ориентация.

Задача исследования роли пространственных структур в конституировании культурных феноменов, видится связанной с тремя уровнями анализа: 1) на уровне теорий субъективности, 2) на уровне культурной объективации пространственных образований в качестве непосредственно переживаемых каждым носителем данной культуры структур, 3) на уровне особенной артикуляции пространства в искусстве. Если первое связано с обращением к пространственной аналитике, которая уже была проделана в истории науки и философии, регистрируя кроме своеобразия различных научных и философских концептов также нечто, присущее некоторому более общему типу субъективности, то второе представляет собой объективацию моделей субъективности в качестве нерелфлексированных, повседневно переживаемых субъектом пространственных образов и образований. Наконец, третье стигматически располагается между двумя первыми, сочетая в себе *непосредственность* повседневного переживания пространственности и *отстраненность* абстрактной рефлексии по поводу пространственности в теориях субъективности. Именно в этом смысле следует говорить о трех уровнях организации пространственности в культуре, или о трех различных пространствах, взятых в качестве методических величин: *идеальном, непосредственно переживаемом и художественном* пространствах. Попытка интерпретации культуры через ее пространственную организацию и ее пространственные языки может быть плодотворной лишь при условии принятия во внимание дифференцированности этих трех онтологических уровней. В таком случае пространство можно рассматривать в качестве одного из возможных ключей к пониманию человеческой культуры вообще и конкретных культур в частности.

ПРИНЦИП «НАЙМЕНШОЇ ДІЇ» У СУСПІЛЬНО-ІСТОРИЧНОМУ КОНТЕКСТІ.

П. Матвієнко

Більшість сучасних сценаріїв розвитку людства зводиться до одного з двох припущень: 1) домінуючою є тенденція до зпнення глобального потенціалу протиріч, протистоянь, до стирання розбіжностей між людськими спільнотами, завдяки чому, з появою „загальнолюдської держави”, як прогнозують ліберальні соціологи, настане рівновага, своєрідний „кінець історії” [1]; 2) на противагу, провал тоталітарних утопій, як вважає З. Бжзінський, зовсім не значенує встановлення світового консенсусу [2,55], на думку А. Д. Тойнбі та С. Хантінгтона що розвиває його ідеї, як зсердини, так і ззовні західної цивілізації зростають протиріччя, що здатні спричинити її загибель. Два згаданих підходи побудовані на еволюціоністській та „катастрофічній” теорії розвитку і призводять до майже взаємовиключних висновків.

Вперше висунув тезу „кінця історії” Гегель у період „Феноменології духу”, обгрунтовуючи її тим, що розгром пруської армії у 1806р. начебто знаменує перемогу ліберальних ідей Французької революції, бо їх сприйме увесь світ. Саме це започаткує епоху всесвітнього миру та злагоди. У ХХ ст. згадану тезу неодноразово повторювали різні автори, згадаймо обгрунтування її А. Кожевим [3], Ф. Фукуяма [1]. Але щоразу оптимізм виявлявся передчасним, бо виникали нові протистояння, війни, катастрофи. Свого часу Кант [4] вказав на інший шлях до розв'язання найбільшої задачі людства - досягнення загального громадянського стану, доводячи, що через зіткнення егоїстичних спонукань, а не значно довшим та важчим шляхом морального виправлення можна спрямувати людей і держави вступити до стану миру. Очевидно, динамічна рівновага, прагнення партнерських економічних взаємин встановиться, коли людей (а також держави) утримуватиме від агресії усвідомлення невідворотності відсічі (негативну дію врівноважить негативна ж протидія).

То ж, що більш імовірно, мирний „кінець історії” чи загибель цивілізації у конфліктах? Для відповіді спробуємо, йдучи шляхом Е.Маха та Р.Авенаріуса, застосувати принцип „найменшої дії”. Він вперше був виявлений у законах класичної механіки, а згодом був визнаний фундаментарним у природничих науках. Е.Мах та Р.Авенаріус поширили його на сферу мислення. Добре ілюструє дію цього принципу в сфері суспільної свідомості парадокс, наведений М.Ве-бером [5,82]: жінцям, аби зацікавити їх у результатах праці, підвищили розцінки, та виробіток знизився, бо виконавці (носії „відсталого традиціоналізму”) знайшли за доцільне, витративши менше сил, отримувати ту ж саму платню. Дія цього ж принципу виявляється у недобросовісній конкуренції. Перемогти конкурента можна як у „чесному” суперництві (за „правилами”) так і „нечесним”, аморальним шляхом, що буває і швидше, і дешевше. На рівні індивідуальної свідомості увага, цілеспрямованість, розважливність, „духовне прачелюство”, повага до моралі та права, безумовно, являють „більшу” дію порівняно до розсіяності, задоволення

поточних примх, духовних лінощів й нехтування мораллю.

Отже, коли є альтернатива вибору між „меншою” та „більшою” діями, первісною реакцією буде вибір „меншої”. І лише усвідомлені віддалені наслідки вибору, духовні потреби, морально-етичні та ціннісно-правові норми спонукають обрати „більшу” дію, яка є джерелом розвитку. Тобто вибір „більшої” дії спричиняють не матеріальні, а духовні чинники. Гегель та Фукуяма вважали, що сукупністю індивідів оволодіє масовий потяг до ідей загального блага. За Кантом, це буде не чиста ідея як така, а раціональне усвідомлення вигоди діяти так, щоби не потерпіти від протидії. Два подібних підходи до подолання проявів принципу „найменшої дії” (гріха) бачимо і в релігіях: на Сході це прагнення досягти ідеальної гармонії, у західних - острах потрапити до в'язниці під назвою „пекло”. У книзі „Шлях до рабства” Ф. Хайек [6, 105], доводить закономірність, що державний діяч, який в умовах демократії звернувся до практики планування економічного життя, незмінно стає перед альтернативою переходити до диктатури чи обличити свої наміри. До того ж, одностайну підтримку легше отримати не серед інтелектуалів з їхньою індивідуальністю, а серед загальної маси з її усередненими вподобаннями, яку легше згуртувати не на позитивній, а на негативній програмі на зразок „пошуку ворогів”. Так само за тоталітаризму диктатор повинен обирати між відмовою від моральних принципів та повним фіаско. Тому у суспільствах, де гору отримують тоталітарні тенденції, люди безпринципні мають значно більші шанси на успіх. А морально-правові норми, що заважали йти найкоротшим шляхом підлягають заміні новими.

Але бажаним буває розвиток не всякого процесу. І саме у таких випадках принцип „найменшої дії” як чинник консервативний, протидіючий розвитку, має важливе стабілізуюче значення. Гальмуючи розвиток реформ, саме він, з іншого боку, не дає, скажімо, масі заворушення перерости у великий конфлікт, війну. Отже, у зазначеному принципі ми бачимо достатню потужну універсальну регулюючу силу процесів матеріального та ідеального світу, яку необхідно враховувати при аналізі соціально-економічних систем, беручи до уваги не лише матеріальні, раціонально описувані, але й духовні, етнокультурні, психологічні особливості та закономірності. Ось чому моделі та підходи (зокрема до економічного оздоровлення), що були плідними в одних соціокультурних умовах, не спрацюють в інших. Саме тут можна знайти відповідь на питання про модальність та міру стирання розбіжностей та „кінця історії”, що має не лише науково-теоретичне, але й конкретне практичне значення, зокрема для народів, що набули нового соціально-історичного статусу і пішли шляхом самовизначення.

1. Фукуяма Ф. „Конец истории” // Вопросы философии 1990, №3.
2. Zb. Brzezinski. Out of control. Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century. 1993, NY.
3. Kojève A. Introduction to the Reading of Hegel. New York, Basic Books. 1969.
4. Кант И. К вечному миру. - Соч. в 6-ти томах. т. 6 с 257
5. Вебер М. Протестантская этика и „дух капитализма” Избранные произведения. М., 1990.
6. Хайек Ф. Путь к рабству. М.: Экономика, 1992.

СООТНОСИМОСТЬ НАУКИ И ДУХОВНОСТИ В РАМКАХ КОНЦЕПЦИИ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Боцман Я.В.

Прежде чем подойти вплотную к проблеме духовности, стоит обратиться к истории взаимоотношений науки и религии в западном культурном пространстве. Легко выявить, что на протяжении нескольких последних веков взаимодействие между этими двумя методами приложения человеческой мысли и духа можно назвать сложным. Полемика, включающая взаимные нападки, приводила к временному лидерству одного из этих методов на ограниченном поле отдельной отрасли и знания, пока, наконец, XIX век не заявил о себе как о веке науки и рационализма, окончательно лишив посредством этого религию права голоса в вопросах сколь бы то ни было существенных. (На восточной окраине Европы завладевшее главенство науки вскоре переросло в диктатуру, а то время как этика, по мнению Бертрама Рассела, фактически переродилась в религию новой формации, в религию, называемую Расселом марксизмом [4], что служит лишним доказательством тезиса о неустраиваемости из структуры духовности определенной вертикальной составляющей. [1])

Закономерным итогом череды научно-технических революций, а также впечатляющих побед и успехов научного знания, стало формирование особого отношения западной науки (в том числе культурологии и религиоведения) к религиозным системам, духовным практикам и мистадзму. Можно утверждать, что большей частью это отношение определялось и по сей день определяется сугубо рационалистической, механистической и материалистической направленностью науки как метода рассмотрения проблемы.

Не является тайной, что механистическое (или вульгарно рационалистическое) мировоззрение едва ли не безраздельно господствует среди моделей восприятия внутреннего и окружающего мира, которые привычны и, более того, единственно приемлемы для круга интеллектуалов, который составляют те, кто сколько-нибудь близко связан с исследованием и просвещением или, иначе говоря, называются учеными. Западные культурология и философия (если корректно столь широкое номинальное обобщение), являясь науками, во многом наследуют эту механистическую парадигму, что находит отражение в отношении, декларируемом означенными дисциплинами к ряду западных философских и религиозных систем.

Каков же взгляд на человека, представленный базовой концепцией, существующей на этот счет, концепцией, включенной в ведущую механико-рационалистическую парадигму? В рамках этого механистического понимания окружающей действительности сам человек представлен исключительно как совокупность органов и клеток, а человеческий мозг видится всего лишь совершенной биологической машиной, родственной, к примеру, вычислительной, по своей архитектуре и способам организации. Одной из функций этой машины, как утверждается, является сознание. Иными словами, механистический подход к проблеме заключается в рассмотрении человека как высокоорганизованного и социально дрессированного представителя отряда приматов. Следствием этого подхода является настроенное (а зачастую враждебное или снисходительное) отношение к иррациональным и даже мистическим элементам, без сомнения присутствующим, к примеру, в человеческой интуиции как составляющей разума, поскольку постулируется, что homo sapiens (или разновидности биологической машины) эти элементы так же чужды, как и homo erectus.

Разумеется, с этой позиции, коль скоро сознание есть строго биологическая и полностью детерминированная функция организма (наравне с функцией легких или почек), значит никакому действительному и глубокому духовному опыту нет места в рамках нормы, а любые проявления нетривиальных духовных убеждений традиционно трактуются как патология, как свидетельство работы сознания, неадекватной той, что считается нормальной. И если в отношении христианства западные культурологи и адепты механистического (или рационалистического) взгляда на реальность способны проявлять толерантность (оправдывая его распространенность "культурным программированием", закрепившим христианство на Западе почти исключительно как этическое учение), то подлинные духовные философии и мистические традиции Востока, в числе которых дзен-буддизм, даосизм, суфизм, шиваизм и вальдизм, будучи вынесенными в поле западной культуры в лучшем случае представляются поводом для поверхностного анализа религиозной практики, для изучения культовой, ритуальной, психологической или философской стороны вопроса, а в худшем - становятся мишенью для бездоказательной критики упомянутых учений на предмет их недостаточной обоснованности, приверженности инфантильному взгляду на реальность замосорности предрассудками и порочной аксиоматикой (и этот перечень, к сожалению, может быть продолжен).

За такого рода частностями можно усмотреть общую тенденцию: несмотря на всеобщее признание тезиса о желательности и необходимости проявления духовности как экзистенциальной составляющей личности и общества в целом, духовные системы, являющиеся плодами наблюдений, анализа сознания и духовного мира человека, существующие уже не одно тысячелетие, отвергаются в своем непосредственном качестве проводников этой духовности и остаются приемлемыми для европейской академической науки лишь как объекты для коллективного и систематизирующего, во многом эстетического интереса, игнорирующего достижения и богатства, накопленные духовными системами Востока в области изучения человеческого разума. Направившаяся вывод о том, что сам по себе рационалистический подход к проблеме человека подразумевает негативное отношение к истинной духовности как таковой. Духовность, как и религия в рамках существующей парадигмы, - это не более, чем ответная реакция, продуцируемая психикой под воздействием неблагоприятных условий внешней среды (таким как, например, страх перед явлениями природы или интерсоциальные конфликты), и осознание этого есть фиболет исследователя-ученого. Следовательно, любые сверхнормальные духовные импульсы психики, любые глубокие мистические переживания, все то, что носит название *experience*, *insight* или откровение, не укладываются в существующую концептуальную схему, а потому отторгаются. Это отторжение может идти двумя путями: первый - отказ от полномочий рассматривать эти явления, применяя инструментальный, доступный немедийским дисциплинам и апелляция к психиатрам и психоаналитическим школам различной ориентации (последователи которых по эталону, преподающему З.Фрейдом [6], охотно рассматривают личности масштаба Будды или Магомета, применяя к ним элементы психиатрического метода постановки диагноза и рассматривают религию, вновь на основании работ Фрейда [7], как коллективный невроз навязчивости). Второй - показательный уход от проблемы через отрицание ее существования (что, несомненно, плохо согласуется с принципами познания, на которых зиждется здание современной науки [3]).

Итак, научная мысль относится к проблеме духовности двояко: декларирует необходимость духовности и пренебрегает ее же проявлениями (если они не укладываются в прокрустово ложе, сооруженное самой наукой). С одной стороны, провозглашается актуальность проблемы синтеза восточного иррационализма и западного рационализма на путях поиска нового типа духовности, а с другой стороны старательно обходится вниманием духовно-

философские доктрины и традиции Востока. Грандиозный потенциал, которым обладают эти учения, может быть с огромной пользой применен в решении тех проблем, перед которыми поставил западную цивилизацию вульгарно рационалистический, механистический подход к проблеме человека [4], человеческого разума и общества, в числе которых отчуждение человека от природы (и ее производная - экологический беспорядок) и утилитарный, псевдоконструктивный способ жизни личности, порождающий ощущение личной неудовлетворенности и тщетности существования (выражающийся в различного рода психических расстройствах). Более пристальный и лишенный снисходительного скептицизма взгляд на традиции Востока способен, на наш взгляд, создать предпосылки для успешного разрешения поставленных вопросов.

Список литературы:

1. Цехмистро И.З. Проблема духовности в современной культуре // Вестник ХГУ. 1992. N373.
2. Поликарпов В.С. Наука и мистицизм в XX веке. М., 1990.
3. Шкода В.В. Оправдание многообразия (принцип полиморфизма в методологии науки). Харьков, 1990.
4. Штенглер О. Закат Европы. М., 1993.
5. Russel B. Religion and Science. London, 1935.
6. Freud S. Obsessive Acts and Religious Practices. London, 1952.
7. Freud S. Civilisation and Its Discontents. London, 1961.

ІГРОВА ПРИРОДА СВЯТА

Я.М.Білик

Гра завжди мала визначальне значення для виникнення і розвитку всієї світової культури. Важко знайти яку-небудь сферу життя, у витоків якої не стояло б ігрове начало. Це досить добре доведено культурологічними дослідженнями Й.Хейзінги /4/.

В культурології вже досить довгий час існує стала традиція дослідження ігрових явищ культури. Одним з прикладів цього є дослідження феномену свята. Вказаний напрямок культурологічного аналізу дозволяє, на наш погляд, розглянути сутність та характерні риси свята.

Свято є однією з первинних форм культури. Історико-культурний аналіз фіксує феномен свята в будь-якій цивілізації. Його сутність як особливого ігрового явища культури полягає у якісній відмінності від усього буденного і звичайного, протистоянні звичайному розпорядку життя.

Місце і роль свята з плином часу змінюється: свято як ігровий феномен поступово зникає з культурного життя. Але найважливішим у святі завжди є не його зовнішні прояви, а його внутрішня сутність. Це, насамперед, почуття святковості, відчуття незвичайності подій і ритуалів, що відбуваються під час свята.

Можна констатувати руйнацію та зникнення свята в європейській культурі після епохи Ренесансу. Середньовіччя та Ренесанс - епохи, коли свято досягає свого найвищого розвитку і є однією з найважливіших рис культури.

Визначальним у цьому процесі є першочергове зникнення почуття святковості, яке є найбільш вразливим. Коли у всіх учасників святкування зникає почуття святковості, просто вже не мають особливо великого значення зовнішні прояви святкових ритуалів, чи навіть саме їх існування. Вони поступово втрачають свій сенс.

Цей процес не є миттєвим. Почавшись на початку Нового часу, він і в наші дні, в кінці ХХ століття, не закінчився повністю. Отже і в сучасній культурі свято та гра ще не зник-

ли повністю. Зникнення свята досить нерівномірне. Найш. дше цей процес йде у XVIII столітті, сповільнюючись у наступні часи. Порівняльний аналіз просвітництва і романтизму, які ставились до святкового прямо протилежно, дозволяє яскраво зобразити цей процес.

Просвітництво і класицизм ставились до свята як явища культури досить байдуже. Але негативне їх ставлення до традицій минулого і всього того, що було з цими традиціями пов'язане, приводило з необхідністю до критики і заперечення всіх народних свят, оскільки вони /свята/ не відповідали просвітительському ідеалу. Свято ж саме по собі французькі просвітелі намагались навіть створити штучно - під час Французької революції вони намагались втілити в життя ідеали Просвітництва. Але відірвані від народної культури, ці свята не пережили і саму революцію.

Негативне ставлення просвітителів до народних традицій, що привело до заперечення і руйнації свят, пов'язане насамперед не тільки з ідеями раціоналізму та розумного устрою суспільства, які ними декларувались, скільки з масонством, яке лежало в основі просвітительського руху. Антихристиянська спрямованість масонства неминуче повинна була привести просвітителів до заперечення цінності усього того, що могло хоч якось чином бути пов'язаним з християнством. Тому традиційні європейські свята, що були тісно пов'язані з народним християнством, ніяк не могли викликати у них симпатії. Таким чином, негативне ставлення просвітителів та їх послідовників до традицій та звичаїв минулого не могло сприяти збереженню, а тим більше розвитку свята як особливого ігрового феномену європейської культури.

Звичайно, ми не вважаємо, що негативне ставлення просвітителів до свята є основною і єдиною причиною його руйнування. Якби з якихось причин просвітелі з їх культом розуму і прогресу не стали б боротись проти народних традицій як реакційних забобонів, то і в такому випадку не могли не відбуватись ті процеси, які і привели до майже повного зникнення свята як особливого ігрового феномену в наш час.

Свято зникає внаслідок взаємодії багатьох факторів в культурному житті Європи. Але не на останньому місці тут і стан громадської думки. А ідеологія просвітництва та їх послідовників значною мірою впливала на світогляд європейської духовної еліти.

Ставлення суспільства до минулого з його традиціями, зокрема і до свята, значно змінилось під впливом романтизму, який є своєрідною реакцією на обмеженість ідеології просвітництва і класицизму. У народних традиціях, які сягають ще середньовіччя, романтизм приваблює дивовижне, таємниче, незвичайне, тобто головні характеристики святковості. Таким чином романтизм повертає в літературу казкове і святкове начало, але в реальному житті воно поступово зникає. Ідеалізація середньовічного минулого романтизмом є ностальгія за тими сторонами і особливостями буття, яке мало корені в середньовічному минулому і майже безслідно зникає. Невдача романтизму у його спробі відродити свято зумовлена тим, що романтизм завжди був тільки літературним напрямком. Суттєво змінивши ставлення своїх сучасників до минулого, він не міг зупинити і повернути історії. В той же час, вплив і просвітництва, і класицизму виходив далеко за межі художньої літератури.

Світогляд наступного, дев'ятнадцятого століття представлений таким художнім напрямком як реалізм. Якщо для просвітництва і романтизму все, що було пов'язане з традиціями /незвичне, небуденне/ все ж було проблемою, яка вирішувалась відповідно: першими - негативно, другими - позитивно, то для реалізму тут проблеми взагалі не існують.

Реалізм, виходячи з програмного твердження сприймати дійсність "такою, як вона є" та "відобразити життя в формах самого життя", намагався не помічати в житті всього того, що могло б бути основою свята. Така особливість реалізму, на наш погляд, досить характерна.

Реалізм як світогляд може оцінюватись як прояв факту, що всяке відчуття незвичності і святковості, які були тісно вpleтені навіть в буденне життя людини епохи середньовіччя, наразді зникли з життя і культури сучасних європейців.

Незважаючи на пануючий в реалізмі культ звичного і буденного, зазначимо складність і проблематичність широкого використання поняття "реалізм" у другій половині ХХ століття. Існують такі специфічні різновиди реалізму як "казковий реалізм" Італо Кальвіно або "магічний реалізм" Г.Маркеса і Х.Кортасара. Сучасний "реалізм" багато в чому інакше зображає дійсність, ніж реалізм минулого століття. "Казковий" та "магічний" реалізм за суттєвими ознаками ближче до романтизму ХІХ століття, ніж до реалізму того ж часу.

На наш погляд, особливе місце свята та ігрового феномену в культурі європейського середньовіччя багато в чому зумовлене яскравістю та контрастністю життя суспільства, а також більшими, ніж у сучасності, енергетичними можливостями людей античності та середньовіччя. Сучасна ж людина просто не може так радіти і страждати, так сприймати дійсність, як її середньовічні попередники. Для наших сучасників часто зовсім незрозумілим є і стиль життя, і поведінка, і мотиви, якими керувались люди минулого.

Ці особливості в найбільшій мірі проявились в середньовічних святах. Числені свята цієї епохи є яскравим виявом властивої середньовічним людям високої емоційності. Тому важливою рисою таких святкування є сміх, а саме середньовічне свято дослідники характеризують як свято сміху / 1 /.

Універсальний та всеосяжний сміх є основою карнавалу, де осміянно підлягає абсолютно все: всі сфери життя, всі верстви суспільства, всі прояви людської життєдіяльності і, навіть, потойбічний світ - винятків бути не може. Але також вибухи дикого реготу викликає і те, що у сучасної людини викликає співчуття, а іноді і жах: різноманітні каліцтва і відхилення від норми, потворність у всіх проявах, але також публічні тортури та страти.

Література: 1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - Москва, 1990; 2. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. - Москва, 1992; 3. Хейзинга Й. Осень Средневековья. - Москва, 1988. 4. Хейзинга Й. Homo ludens. - Москва, 1992

СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМЕ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЫ.

Н.Д.МИШЕНКО

В последнее время споры о массовой культуре не только не затихают, но разгораются с новой силой. Режиссеры, социологи, искусствоведы спорят о том, должна или не должна существовать индустрия развлечений, страстно оспаривают право мастеров искусства на создание фильмов ужасов, бестселлеров, шоу и т.п. Многие из них дают свои истолкования массовой культуре, и это не случайно. Актуальность этой темы очевидна: несмотря на негативные трактовки массовой культуры, вплоть до полного отрицания ее положительной роли, она продолжает развиваться и неуклонно быстро распространяется по всему миру.

Говоря о времени возникновения массовой культуры, основная часть исследователей приходят к выводу, что ее появление связано с развитием массового производства в первые десятилетия XX века /2;3/ ; другие стремятся обнаружить ее непосредственные истоки или в прошлом столетии, или в феодальном обществе, или даже в античной эпохе /1;4/.

Следует отметить, что все вопросы, связанные с проблемой массовой культуры, традиционно рассматривались в негативном плане; Авторы совершенно справедливо отметили, что почти все сферы искусства оказались подвержены влиянию массовой культуры и уже долгое время находятся в ее власти /1;2/. При этом отмечалось два противоположных по выводу, но идеологически и методологически родственных комплекса идей. Сторонники "оптимистического" прогноза утверждают, что средства массовой коммуникации порождают новый тип культуры, что вполне закономерно. Но исследователи - "пессимисты" говорят о неминуемой гибели "общечеловеческой культуры" в результате нашествия массовой культуры, а ее саму рассматривают по аналогии с поточным фабрично-заводским производством, где "индустрия образов" подчиняется законам рынка. В результате этого более многочисленная часть пессимистически настроенных социологов, искусствоведов и критиков нередко относятся к феномену массовой культуры с открыто враждебных позиций. Поэтому вполне логичным кажется то, что до недавнего времени мы

пребывали в уверенности, что массовая культура — это явление, характерное исключительно для капиталистического общества и к нашей культуре никакого отношения не имеет и иметь не может. Но когда у нас явно обнаружались симптомы массовой культуры, мы столь же смело квалифицировали их как идеологическую диверсию, имеющую целью подорвать устои нашего общества. Подобные взгляды не изжиты до сих пор.

На самом деле, бездуховность и безнравственность воспитывались и пошлому буржуазных влияний. На каком то этапе в нашей культуре появился спрос на китч, который охватил достаточно широкие слои общества. Культурное состояние нашего общества пережило какие-то серьезные сдвиги.

Существует так же мнение, что такое захватывающее распространение массовой культуры объясняется приобщением к образованию миллиардов людей. И именно это, слегка "окультуренное простонародье" и потребовало для себя "незамысловатых романов", "бульварных журналов", именно его спрос на "полукультуру" и определил возникновение и разлив "псевдокультуры" со всеми присущими ей качествами — халтурой, дешевкой, занимательностью и пр.

Возможно, в какой-то мере, такая ведаобразованность, полукультура послужила хорошей питательной средой для произрастания примитивной, облегченной культуры. Но, все-таки, объяснить наступление массовой культуры только полубразованностью масс — значит явно упрощать проблему /4,32/.

Не следует забывать, что годы подряд между искусством и массами стояли плотные барьеры в виде всевозможных отбирающих, редактирующих, запрещающих инстанций. Инстанции решали, что "нужно" и что "не нужно" советским людям, от них зависела судьба всей нашей культуры, судьба того или иного произведения, в частности то, дойдет ли оно до масс. Они активно насаждали и формировали свою культуру, именно ту, которая выдается теперь за "массовую". Чиновники этой управленческой культуры в течении семидесяти лет воспитывали в массах себе подобных. Ныне они выставляют эти, ими же испорченные вкусы за запросы масс /4,37/.

Очевидно, в нашем сегодняшнем бескультурье повинна не "буржуазная" культура, ни "идеологические диверсии", это закономерный

и естественный итог все того же многолетнего застоя, царившего в нашем обществе. С этим связан еще один, практически не исследованный аспект проблемы массовой культуры, который заключается в том, что искусство социалистического реализма не что иное, как разновидность массовой культуры (но этот вопрос требует специального анализа).

Распространение массовой культуры в различных странах имеет свои особенности. Возможно, что в нашем обществе этому способствует отсутствие более или менее стабильных социальных групп со своим устоявшимся образом жизни, а значит и с устойчивыми духовными интересами, которые удовлетворялись бы за счет высокой культуры. Прежде всего это касается интеллигенции.

В XIX и начале XX века интеллигенция возникла и существовала как численно ограниченная, небольшая категория лиц, обладавших досугом и достатком, осуществлявшая фактическую монополию на умственный труд /3, 271/. Связь интеллигенции с господствующим классом была достаточно вольной и ставила перед ней не столько проблемы ее собственного положения, сколько проблемы всех других общественных слоев, за которых она мыслила. Интеллигенция осознавала себя (и часто реально выступала) в качестве носителя всеобщей совести общества, в качестве его "всеобщего чувствителя", в котором сходятся все нити чувствования и критического самосознания остальных частей общественного организма, лишенного без нее и голоса, и слуха. Интеллигенция бралась представлять за широчайшие массы людей во имя "разума", "добра", "красоты", "истины вообще" и особенно "человека вообще" /3, 294/.

В современном обществе положение изменилось. Размылось, исчезло монопольное положение интеллигенции. Современное духовное производство стало массовым, а это и другие обстоятельства превратили духовное производство в сферу массового труда, приобщили широкие слои людей к работе над сознательным выражением того, что происходит в обществе, к владению инструментами культуры. Интеллигенция уже не может претендовать на то, чтобы знать за других, а затем защищать или просвещать их, сообщая готовую абсолютную истину или гуманистическую мораль. Она и сама оказывается перед непонятной ей раздробленной реальностью, распавшимся целым. Отрыв вышних духовных потенций общества от основных масс людей вы-

разнятся теперь уже как различие между массовой культурой и культурой подлинной, индивидуально-творческой /3,225/.

Итак, казалось бы, выводы напрашиваются сами-с собой. В обществе сформировался слой духовных обывателей, нуждающихся не в искусстве, а в подделке под искусство, "фальшивке". Им нужна не трагедия, а кровавая мелодрама, не красота, а красивость, не любовь, а секс, не романтика, а фальшивый наигранный - бутафорская имитация всех тех идей, образов, проблем, которыми живет настоящее искусство.

Но такой подход к массовой культуре не дает ответа на многие важные вопросы. Как могло случиться, что настоящая серьезная культура, ее важная сфера - искусство, опустилась до китча? Как получилось, что в числе людей, отнюдь не относящихся к категории обывателей, охотников за "сенсацией" тоже нашлись приверженцы массовой культуры? И тут возникает главный парадокс: китч, опережающий настоящее искусство.

Исходя из вышесказанного, мы считаем, что однозначная критическая оценка феномена массовой культуры неправомерна. Дело в том, что несмотря на негативные характеристики, она приобретает все больший размах и пользуется несомненным успехом у огромного числа людей, не только у "кич-менов", массовая культура в невероятной быстроте распространилась и укрепилась по всему миру. И тут, возможно, не стоит создавать ее распространению искусственные преграды, которые так или иначе не способны остановить наступление массовой культуры. Нужно принять во внимание не только отрицательные черты массовой культуры, нельзя не видеть и те положительные моменты, которые она в себе несет, и что является причиной ее всеобщего распространения. Так, например, сила массовой культуры заключается в том, что она с великоколепной точностью обозначила круг животрепещущих проблем нашего времени (частная жизнь, интимная сфера, значение победы добра над злом, наркомания, преступность и другие) - обозначила куда прямее, откровеннее, и, главное демократичнее, чем подлинная культура. Она заговорила на такие темы, на которые подлинная культура или не говорит вообще, или говорит настолько завуалированно, сложно, смутно, что ее голос доходит лишь до узкого

круга знатоков. А массовая культура говорит громко, шумно, доходячиво.

Таким образом, сегодня мы должны более объективно отнестись к феномену массовой культуры, выяснить почему она есть, какая она. Различия между подлинной и массовой культурой всегда были и останутся. Очевидно, что распространение массовой культуры — это прежде всего отражение духовного состояния общества. Сегодня, когда происходит быстрая демпингизация нашего общества, массовая культура, несомненно, завоевет еще более широкий плацдарм. Этот процесс свидетельствует о том, что высокая культура постоянно должна обновляться и перестраиваться, чтобы быть действенной.

Теоретическое осмысление феномена массовой культуры в настоящее время связано с гораздо большим количеством вопросов, чем имеющимися на них ответами. Вполне возможно, что в ближайшем будущем массовая культура явит нам свои новые стороны.

ЛИТЕРАТУРА: 1. Карцева Е.Н. "Массовая культура" в США и проблема личности. — М., 1974. 2. Кукаркин А.В. Буржуазная массовая культура. — М., 1985. 3. Мамаршавили М.К. Как я понимаю философию. — М., 1990. 4. Чегодаева М.А. Китч, китч, китч. — М., 1990

ОБ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ

С. Л. Евсеев

Одним из исходных принципов концептуализации понятия "толерантности" в западноевропейской философии выступает мысль о невозможности рационального обоснования истинности альтернативных убеждений. Эта идея была разработана П.Бейлем в его "Философском комментарии на слова Иисуса Христа "Заставь их войти..." [1]. В традиционной постановке вопрос веротерпимости рассматривал отношение церкви к еретикам как "терпение истины по отношению к ошибке" [7, 86]. Бейль обосновывает толерантность конечным характером человеческого познания и невозможностью определить абсолютные критерии истины. Он утверждает, что истинность своей веры человек устанавливает с помощью собственной совести. На первый план выносятся не содержание верования, а его искренность. Поскольку нельзя знать со всей определенностью, что именно наша вера является истинной, то исчезает даже противоположность между "еретиками" и "ортодоксами" [См.:7, 92-94; 8,42-43].

В общем виде негативным основанием толерантности выступает, "незнание, в котором человек пребывает в отношении Истины, незнание, составляющее часть его существования" [8,79]. Однако традиционное разделение науки и других форм духовной активности препятствует, по мнению некоторых исследователей, применению принципа толерантности к научной деятельности. Эта позиция сводится к утверждению о возможности достижения в науке одной-единственной, разделяемой всеми учеными точки зрения: "В областях, где споры могут регулироваться только логическим доказательством или объективным экспериментированием, толерантности нет места. Математик не толерантен к ошибке своего коллеги. Он вправе ее исправить, показав, где и как другой сбился с пути. Иначе обстоит дело с религиозной верой, политическим кредо, этическим выбором, общественными и культурными ценностями". И в отношении последних "мы лишены средств точно знать, какие из моделей, принятые той или иной группой людей, самые лучшие с абсолютной точки зрения" [8. 11].

М.Конш весьма недвусмысленно определяет сферы приложения толерантности: "Философское понятие "толерантности" должно пониматься в связи с одними только мнениями. Оно предполагает, что наряду с эпистемой имеется область докса... Ибо имеются вещи, - продолжает он, - которые знают либо должны или могут знать

(грамматические, юридические, моральные правила, математические теоремы, физические законы, достоверные исторические факты и т.п.): в этом случае нет основания говорить о "толерантности". Но есть области, где никогда не узнают Истину, в других всегда будет существовать неизвестность" [8,77]. Обращает на себя внимание употребление Коншем категорий античной философии. Начиная с элеатов, "докса", мнения, характеризовали нечто множественное в противоположность "эпистеме", знанию, обладающему единством. Другими словами, толерантность оправдана лишь тогда, когда мы сталкиваемся с плюрализмом.

Соответственно, монистическая ориентация имеет тенденцию к проявлению интолерантности. Последняя требует "как можно более походить на нее саму или на некое большинство. Интолерантность отождествляет себя с человеческими ценностями самими по себе, претендуя на обладание привилегированной моделью. "На уровне мышления речь идет об обладании истиной или по крайней мере о владении методами, гарантирующими приближение к ней" [8,27].

Ссылка на логическое доказательство и эксперимент как способы подтверждения исключительного права научной теории на истинность теряет силу, если обратиться, например, к опыту квантовой механики, различные интерпретации которой могут считаться логически верными и экспериментально подтвержденными и, следовательно, - равноценными, демонстрируя принципиальную невозможность когнитивными средствами обосновать выбор конкретной теории" [См.: 4]. Эту особенность отметил еще Эйнштейн, писавший в 1918 г.: "В ходе развития нашей науки стало ясно, что среди возможных теоретических построений есть одно, решительно демонстрирующее свое превосходство над другими. Никто из тех, кто хорошо знаком с этим вопросом, не станет отрицать, что мир наших восприятий практически безошибочно определяет, какую теоретическую систему предпочесть. Тем не менее нет никакого логического пути, ведущего к теоретическим принципам" [Цит. по: 3, 73]. Сама наука сегодня уже не выглядит стройной непротиворечивой системой. Как показывает В. В. Ильин, совершенное знание в идеале было бы истинным (отвечающим критерию практики) и необходимо обоснованным (соответствовать логическим, эмпирическим, экстралогическим и неэмпирическим критериям). Но такое знание не тождественно науке в целом, составляет лишь малую его часть. Реальная наука помимо этой "правильной" компоненты включает содержащие противоречия теории, недоказанные теоремы, неразрешенные проблемы, гипотетические объекты с неясным

познавательным статусом, парадоксы, необоснованные предположения, порождающие антиномии представления и рассуждения [3, 94].

Конечно, одного негативного основания недостаточно, обоснование принципа толерантности не может игнорировать стремление человека к знанию. Толерантность, согласно Р. П. Друа, предполагает, что, не предавая своих взглядов и убеждений, мы не можем их никому навязывать. И поэтому, вступая в сражение каждый должен заранее знать, что в нем не будет ни победителей, ни побежденных. С помощью толерантности мы отдаляемся от своих убеждений и это дает нам почувствовать, насколько они одновременно и реальны, и производны, абсолютны и относительны. Из этого вытекает требование равнодушного отношения к другому и критического - к себе, к собственным взглядам [8, 11-12]. Эту же мысль высказывает Дж. Холтон. Приверженность ученого определенному набору тем не предопределяет результатов исследования. Попытки "очистить" свою науку от тем будут бесплодны. Но, полагает Холтон, "тщательное изучение возможных преимуществ тем, противоположных нашим собственным, могло бы привести к благотворным результатам [6, 40].

Принцип толерантности "выставляет сам себя в качестве абсолютного и в то же время утверждает, что нет ничего абсолютного" [7, 94]. В этой внутренней противоречивости толерантности видна противоречивость ее главного основания - идеи плюрализма истин: "Для объективного познания необходимо разнообразие мнений. И метод, поощряющий такое разнообразие, является единственным, совместимым с гуманистической позицией" (выделено мной - С.Е.) [5, 178]. В исследовании этого диалектического противоречия и состоит, по моему мнению, перспектива дальнейшей разработки принципа толерантности.

Литература: 1. Бейль П. Исторический и критический словарь в двух томах. Т.2. М., 1978. С.265-341. 2. Ильин В. В. Критерии научности знания. М., 1989. 3. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. 4. Тягло А. В. Эпистемологическая загадка Белла // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992. С. 161-170. 5. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. 6. Холтон Дж. Тематический анализ науки. М., 1981. 7. Terestchenko M. Philosophie politique. 2. Éthique, science et droit. P., 1994. 8. La tolérance aujourd' hui. P. 1993.

К ВОПРОСУ О ВЗАИМОСВЯЗИ ВЕЩИ И
ТВОРЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ
ИСКУССТВЕ

О.К.Бурова

В изобразительном искусстве XX столетия, по сравнению с классическим прошлым, отношения вещи и творения подверглись серьезным метаморфозам. "Классика" позволяла творению "впервые придать вещам их вид" /М.Хайдеггер/, т.е., во-первых, обнаружить скрытые достоинства вещества, из которого создается вещь /краска, камень, звук, слово/ и, во-вторых, привести любую вещь к "стоянию в светлоте своего бытия" /М.Хайдеггер/, то есть открыть истину о ней, которую и обнаруживает зритель-субъект. XX век относится к вещи как трамплину для создания свободного от давления прототипа творения - картины, ценность которой не зависит от меры изобразительной достоверности и которая не обладает замкнутостью, а напротив, несет в себе несдвинутую ранее формально-цветовую свободу, а также возможность использовать новейшую вещественность - материалы, технику и собственно *ready-made* /готовые объекты/. Отсюда - и положение зрителя-субъекта претерпевает серьезные изменения.

Наше столетие предлагает, по крайней мере, шесть типов соотношения вещи и творения. Первый тип связан с традиционным, "классическим", пониманием искусства, опирающимся на восприятие через рефлексию, когда рассмотрению подлежит не собственно изображение, а интерпретационные aberrации, возникающие в воспринимающем искусстве сознания. Здесь вещное в творении совпадает с вещественным, способным воплотить определенную информацию. Второй тип отношения перекликается с хайдеггеровским пониманием вещного в том смысле, что вещное как вещественное может выступить в полноте своего бытия только благодаря творению, хотя в чистом виде в самом творении не бытийствует. Несмотря на то, что здесь, по сравнению с I-м типом, смещаются акценты, и в первом, и во втором случае мы все же имеем дело с "литературой" в картине, с логоцентристским подходом. Третий тип отношений связан с установкой на "вещь-картину". Традиционный для нежелавшего напряжений зрителя поиск фабулы, делает его нечувствительным к живописной стихии, к чисто красочному воздействию. Поскольку обобщение конструктивных основ вещей, отрывающее от реальных прототипов, и осво-

бождение краски становятся доминирующими художническими задачами, вещное здесь совпадает с единичностью творения. То есть творение превращается в ту найденную художником форму, которая никаким образом не тормозит воздействие краски, освобожденной от элементов рассказа. Независимость живописной стихии способна вывести из "глубинного" восприятия на поверхность. Глубина перестает быть достоинством. Четвертый тип соотношения вещи и творения вновь их разводит, чтобы подчеркнуть /в условиях отказа от того, что традиционно понимается под предметностью, отказа от сюжета, света, фактуры, пластики, перспективы/ способность творения наглядно показать либо внутреннее вещи, ее структуру, ее "клеточное" строение, либо сделать визуально воспринимаемым сам метод ее созидания, "процесс жизни" /П.Филонов/, представленный через обнаружение первоэлементов пластической формы и супрематизма, и аналитики-живописцы филоновской школы рассматривают картину как вещь-место, вещь-поверхность, вещь-зеркало, отражающее наоборот, способную ввергать зрителя в непостижимое смысловое разнообразие, в зазеркалье мироздания, и начертанные на этой поверхности супрематические пластические формулы или неподражаемые аналитические "орнаменты-ковры" - лишь обозначение входа в некие параллельные миры. Несмотря на сохранение нефигуративной живописной интереса к традиционной форме картины-вещи, войти в нее может далеко не всякий. Платой за вход выступает известное напряжение, когда зритель совершает челночные движения в попытке проникнуть в пространство холста через его демонстративную "поверхностность". Возникающая сумятица чувств, разочарование от осознания невозможности адекватного постижения творения, выталкивающего зрителя из "опасной", по М.делезу, глубины на поверхность, заставляет совершать энергичные проорывы внутрь /не путать с "глубиной"/ через все более тщательное погружение в чисто живописный /а не словесно-литературный/ язык. В отличие от обычных "вертикально" ориентированных форм сотворчества в процессе восприятия, здесь возникает подвижность, даже "текучесть" зрителя, располагающегося на горизонтальной линии, где он не получает истину в готовой форме, а с помощью абсолютной раскованности воображения, творит ее сам.

Пятый тип отношения вещи и творения связан с возникновением поп-артистских форм художественной деятельности, использующих

Поп-арт как исток исключительно своеобразного пост-эстетического искусства вошел в самую гущу жизни, обратившись к заурядным, банальным, даже, подчас, вульгарным, мотивам, приняв конвенции "открытости" тривальностям, общденности окружающей среды. Пост-ауратизм, в отличие от модернизма, не имеет ритуального флера, ауры, миссионерских претензий, отделяющих его от повседневности. Отрицая культ наслаждения как прекрасную идею, постауратизм отбросил и ауру, и иллюзию своей автономности. Истоки подобных художественных жестов следует искать в практике коллажа, возникшей в эстетике дадаизма. Именно принцип коллажа "позволил" использовать *ready-made* в совершенно неожиданных и несоответствующих их реальному существованию материалах - материалах-нонсенсах, - частях и, кроме того, ввести их в не менее неожиданные контексты, рождающие новые смыслы. Главный нерв поп-арта обнаружился в игровом сопоставлении натурального и искусственного, реально существующего и изображенного. Сопоставляя искусство и жизнь, поп-арт смешивает эти планы. Всех, кто здесь работает, занимают проблемы интерпретации вещи. Для изобразительных "акций" используется принципиально нехудожественный реквизит в виде вполне конкретных /и даже интимно-бытовых/ вещей. Параллельно с классическим творением начинает новую жизнь мир обычных вещей в весьма необычных контекстах, подчеркивающих их полное пренебрежение к своему функциональному прошлому. "Заставление пространства вещами" как своеобразная мебелировка пустоты в поп-арте может быть прочитано как модель *Umwelt*-пространства-наоборот; как гипертрофия "под-ручности", подчеркивание, подчас, до навязчивости, физической близости вещи и одновременно ее полной вещной отстраненности, отдаленности, закрытости. Позитив художника здесь становится не чем иным, как нарушающей все нормы провокацией. Он дерзает быть Демургом и входит в новую роль. Изъятие вещи из сферы рекламы и ее поп-артистская демонстрация в новых сочетаниях элементов, новых материалах и контекстах заставляет "открыть глаза", хотя бы с помощью остраненности /недоумения или шока/, на то, что вещь сама по себе есть и есть сама по себе.

С переходом от обособленных от обособленных поп-артистских вещей к инсталляционному ассамбляжу, куда входит и зритель, связан шестой тип отношения вещи и творения. Напомним, что инсталляция как экспозиционная форма пластического искусства есть особый вид художественной практики, представляющий некоторый негради-

онный или традиционный художественный объект, помещенный в специфические выставочные условия. В современном мировом искусстве появление инсталляций свидетельствовало о повышении внимания к проблеме контекстных взаимоотношений искусства и окружающего пространства. Оказалось, что существующее разделение ролей: творение — среда, где первое претендует на некую вневременную, внеконтекстуальную значимость и доминирующее положение, отнюдь не абсолютно. Роли могут меняться в зависимости от обстоятельств и зрительской установки. Изменение ролей влечет за собой метаморфозы в культуре устоявшегося субъектно-объектного навика видения. Утопия эстетического созерцания реализуется в инсталляции как утопия, возникновение совершенно особого места вне прочих эстетических мест. Но будучи утопией созерцания, она прежде всего касается субъекта созерцания, то есть зрителя, превращаемого в движущееся, действующее лицо. Зритель расщепляется на себя как действующее лицо /персонаж/ и себя как созерцающего свое персонажное "тонкое тело". Он создает выключенное из внешнего контекста пространство своего собственного созерцания /зону частного/. Строго говоря, инсталляция как тип "авангардного праздника", как "накая интеллектуальная мизансцена" /Ст. Малларме/, провоцирует пассивного свидетеля принять в ней участие, оспаривает на неосознаваемую телесную принадлежность последнего классической картине, то есть на опыт, который реально накоплен. Потому превращение свидетеля в участника есть просто перевод неосознаваемого в реальный жест, осуществляемый по определенному игровому сценарию, где и автор, и зритель-персонаж одинаково убеждают, что центром становится теперь не Картина, не Пластика, не Живопись или что-то еще, а сама художественная деятельность, художественное поведение. Здесь у феномена "художественная деятельность" свои законы: ритуальный по всем фронтам — протест и эпитак; артистичный быт и стиль поведения, развитое игровое начало, шокинг, ставшая нормальной жизнью. Это, однако, вовсе не свидетельствует о потере значения своего бывшего значения в контакте инсталляций. Просто специфика жанра ориентирована на "объективное" прочтение всего экспозиционного поля. Современное искусство объекта требует самостоятельного экспонирования, связанного с предвосхищенным контекстуальным воздействием. Создание экспозиционного пространства и "работу" в нем участника-персонажа можно представить как модель *Casey*-типа.

ВПЕЧАТЛЕННОСТЬ КАК СПОСОБ ПРЕБЫВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В МИРЕ.

Я.И. Артеменко

Доверие к впечатлению, концептуально оформленное в эстетике импрессионизма как способ самообнаружения личности в мире, являет собой не только своеобразный художественный феномен, но и особый принцип организации экзистенциального пространства. Поэтому понятие импрессионизма /впечатленчества/ достаточно объемно и многогранно, что позволяет сделать вывод о правомерности рассмотрения этого феномена в контексте философской проблематики.

Генетическая связь импрессионизма с проектом модерна, а точнее - с началом его кризиса-определила двойственность его характера. Модерные истоки детерминировали "авторитарность" впечатлительского мироотношения, направленного на освоение и пересоздание мира деятельным Я. Впечатление изначально трактовалось импрессионизмом как впечатление в бытийную ткань индивидуальности созерцателя-художника. В этой ситуации мир перестает существовать реально, превращаясь в своей явленности в материал для творчества.

С другой стороны, кризис современной идеологии и разрушение системной картины мира внесло в импрессионистическое мировоззрение новую концепцию личности - пластичной, способной к самоизменению, активной внешне и внутренне /обладающей не только "умением затрагивать, но и быть затронутой" - Ж.Делез/ энергетической единицы культуры.

Таким образом, принцип впечатленчества, наряду с возможностью адаптации Я в мире и его личностного "обливания" посредством наложения своего неповторимого отпечатка, содержит в себе и иную потенцию. Гарантией от растворения мира в импрессиональных потоках индивидуалистического своеволия становится его "овнутрение" / Г.-Г. Гадамер/, помещение внутрь самого Я и придание ему экзистенциальной ценности. "Спасение" мира видится импрессионизмом как сохранение его эмоциональной значимости для индивида. В свою очередь значимость переживания зависит от трактовки впечатления.

В отношении к творчеству и культурному "миростроительству" впечатление может быть рассмотрено как иррациональное основание деятельности, эмоциональный стимул избирания способа самореали-

зации и т.п. В этом случае печать значимости несет на себе уникальность и неповторимость каждого момента этого избытка.

Впечатление занимает важное место среди "категорий жизни" Дильтея. Философ определяет его как "жизненное отношение" к элементам бытия, исключающее всякую интеллектуальность и символически переживающее прошлый эмоциональный опыт с настоящим переживанием. Следовательно, ценность впечатления, по Дильтею, заключается в возможности в р е м е н н о й актуализации значимого момента, переживание которого является "качественным бытием" в нем /1/.

Притязаниям философии жизни на нерациональное освоение мира, имеющее характер скорее созерцания и вчувствования, чем "пересоздания", импонировало эмоциональное напряжение акта впечатления, проникающего в сферу, не подвластную сознанию. Подобный ракурс рассмотрения впечатления сродни его трактовке в эстетике. Искусство импрессионизма было далеко от понятийной рефлексии и теоретизирования, т.к. это угрожало игре с импрессиональными эффектами интеллектуализацией и обесцвечиванием. Поэтому его уделом стало экспериментирование и непрестанное преодоление традиций, правил, канонов. Ценность впечатления для искусства импрессионизма заключалась в легкой непосредственности встречи с миром.

"Овнутрение" впечатленчеством бытийной явленности позволяет поставить под вопрос его иррациональность, поскольку размещение онтологических ценностей среди "человеческих" совершается согласно ино-рациональным основаниям. Таким образом, изучение впечатления заключается в установлении "логики алогичного" /2/. Наличие рационального элемента в импрессионистской идее влечет за собой вопрос о гносеологической значимости впечатления. Эта сторона феномена наименее изучена. На первый взгляд гносеологическая ценность дезинтеллектуализированного отношения импрессионизма к миру сомнительна, т.к. импрессионист, созерцающий свое Я на бытийном пленэре, склонен извлекать из этого созерцания лишь эмоционально приемлемую для себя информацию. Однако, согласно трактовке впечатления немецкой классикой, акт его продуцирования имеет интенциональное значение, т.к. "возбуждает внимание к состоянию субъекта" /3/ и, благодаря активности Я, становится стимулом для рефлексии. И. Кант, отождествляя "мироведение" с "человековедением", оправдывает внутреннюю углубленность субъек-

ть культура. Таким образом впечатление, не являясь непосредственно гносеологическим приемом в конечном счете обращено на самопознание Я-в-мире, Я-в-культуре и, опосредованно, - мира-внутри-Я.

Цуть впечатленчества в культуре целесообразно, на наш взгляд, обозначить понятием "траектории". Траектория в общепринятом смысле представляет собой непрерывную кривую, описываемую телом в пространстве относительно других тел, принятых за неподвижные. Импрессионизм как элемент дионисийских культур "пунктирно" проявляется в ходе чередования эпох. За "неподвижные тела" можно принять эпохальные парадигмы с их способами конструирования мира, канонами творчества, правилами философского вопрошания и межличностными коммуникативными средствами. "Мертвая", впечатленчество пронизывало плотную среду культурной традиции. Подвижность впечатленчества была обусловлена его энергетикой "экстерриториального" начала/В.Подорога/, чье место в культуре постоянно меняется в зависимости от историко-метафизического контекста.

Кроме того, траектория - это след. Пребывание импрессионизма в культуре отмечено особым вниманием к личностному контакту с миром. Впечатление - это мгновение такого контакта, в котором участвуют две целостности - человек и мир, - не подлежащие аналитическому описанию в каждое из этих мгновений. В противном случае, мы имеем лишь схему взаимодействия: субъект-объект. Однако, условием возникновения впечатления является тот род взаимодействия переживаемого и переживаемого, при котором происходит их своеобразное слияние. Характер такого отношения может быть обозначен "Я-мир" /как Я и мое видение/. Образ этого контакта лишь отчасти может быть зафиксирован в живописном наброске, символе, игровой ситуации и т.п. Поскольку впечатление не поддается формулированию непосредственно в момент своего существования, нам остается анализировать только памятники импрессиональных проявлений культуры, их следы.

И, наконец, понятие траектории способно отразить направленность феномена впечатленчества. В этом смысле траектория импрессионизма - это выражение устремленности "вперед" и "вверх" /непрестанное преодоление границ обиденного, проектирование, освоение новых пространств/.

Импрессионизм как элемент "Архива" уже давно занял место

среди прочих событий культуры во вневременном пространстве пост-модерна. Однако, впечатленчество как динамичное начало способно самоактуализироваться в новом культурном поле. Основные принципы импрессионистского творчества, предполагающие максимальную включенность зрителя, читателя или слушателя в процесс создания произведения, достаточно "постмодерны" по своему пафосу и в историко-культурном рассмотрении являются предчувствием идей постмодернизма. Такова, например, импрессионистская метафизика цвета, связанная с принципом наложения на холст чистых тонов. Цвета, не смешанные на палитре и наложенные последовательно / глаз зрителя сам должен был продуцировать оттенки посредством мгновенного схватывания их компонентов/, утрачивали свое традиционное символическое значение и смысловую нагруженность, определявшую ранее их "уместность" в той или иной композиции, сюжете, жанре и т.п. Взамен каждый цвет обрел индивидуальное, отдельно значимое бытие. При этом эта индивидуальность тона служила дополнительным залогом вариативности восприятия произведения, его неповторимости. Постмодерный коллаж, возможно, - развитие идей импрессионистской живописи, где функцию "чистых тонов" выполняют самоценные элементы культуры. Подобно цвету, единственной реальности импрессионистской картины, строящему всю композицию, в постмодерне присутствует игра, создающая поликомную картину постсовременного бытия. Что касается игры в импрессионизме, то она была спонтанным следствием погруженности в поток впечатлений. Чаще всего импрессионисты играли с видимостью и реальностью, стирая между ними грани /А.Рембо назвал это "фиксированием головокружений"/ или с жанровыми канонами / "натюрморты" портреты Ренуара, "публицистическая" поэзия Уитмена, "живописная" драма Гобманстала/. Элемент неопределенности и новизны, неизбежно присутствовавший в импрессионистских произведениях, провоцировал на преодоление стереотипного объектно-корреляторского восприятия, подчеркивая эстетическую самоценность видимости без всякой событийной "изнанки" /например, "Завтрак на траве" Э. Мане/. Импрессионистская игра открыла новые возможности для сотворчества, момент которого присутствует в различной мере при всяком восприятии произведения. Прямая зависимость текста от контекста / эмоционального настроения, "инструментальной" готовности, психического опыта соавтора, атмосферы,

в которой происходит встреча с произведением/ создала возможность множества авторств произведения, вернее - множества его индивидуальных версий. В отличие от классического варианта сотворчества, в котором есть определенная заданность и мера, в импрессионизме со-автор состязается не только с автором, но и с природой /самостоятельное "окрашивание" и композиция предметов/ и даже с Богом /личностное "миростроительство" по собственным законам/.

Идея сотворчества апеллировала к уникальности индивида, обладающего неповторимым, всегда и н и м. чувствованием. Ориентированность на "инакость" всякого мировидения создала эстетическую моду на недосказанность и эскизность, вызвала к жизни мораль "по ту сторону добра и зла", а также породила глубокий интерес к научному обоснованию этой "инакости".

Импрессионизм, исходя из внутренней свободы отдельного субъекта, осуществляет себя как экзистенциальное мировоззрение только в контексте сотворчества. Эта способность впечатленчества выходить на пленэр культуры и мира свидетельствует о его воле к самопреодолению, размыканию границ собственных канонов и умении удивляться при встрече с и н и м. Именно последнее качество, на наш взгляд, способно примирить красноречие творящей индивидуальности и глубокомысленное молчание неопределенного и непознанного в мире. Перемещение таким образом ценностных акцентов в область суверенности отдельных сущностей позволяет по-новому прочертить траекторию импрессионизма. Способ пребывания впечатленчества в постсовременной культуре предполагает путь и за ее пределы, возможно, за пределы культуры вообще, к отрафлексированной простоте гармонии мира природы. Вместе с тем, импрессионистское мирозерцание, не являющееся ни монологическим вопрошанием человека у природы, ни диалогом с ней "на равных", есть лишь ученическое ожидание беседы и предчувствие понимания.

Литература

1. Дильтей В. Категории жизни // Воп. философии. - 1995. - №10. - С. 131.
2. Моклер К. Импрессионизм. Его история, его эстетика, его мастера. - М.: Изд-е Лепковского, 1900. - С. 54. 3. Кант И. Соч.: В 6 т. - М.: Мысль, 1966. - С. 387.

ПРОБЛЕМА СВЕРХЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ.

Н. В. Загурская

Сверхчеловек Ф. Ницше, понимавшийся как антропоморфный трансцендентный центр мироздания, определённым образом организующий мир вокруг себя, в конечном счёте является крайним вариантом воплощения гуманистической парадигмы. Этапы этого пути — обезбоживание, трансценденция чистого или объединённого с эмпирикой разума, наконец, примат голой аффекции и ничем не ограниченный волюнтаризм отдельного индивида (Хайдеггер). Путь этот приводит к полному релятивизму в культуре за счёт индивидуальной "переоценки ценностей", а значит и отмены их как таковых, поскольку "именно характеристика чего-то как "ценности" лишает так оцненное его достоинства" (8, 212). Такая отмена ценностей предполагает доминирование низовых субкультур в интеркультурном пространстве. Этот этап представляет собой кульминационную точку в развитии пректа модерна. Однако, с этого периода начинается смена формы — Человек как результат действия "сгибания" (в свою очередь сменившую форму — Бог, т.е. результат действия "разгибания", при усилении влияния конечных внешних сил (Фуко) на форму — Сверхчеловек, которая объединяет в себе результаты действий "сгибания" и "разгибания". Сочетание этих действий образует некое "сверхсгибание", "о чём свидетельствуют складки, свойственные цепочкам генетического кода, потенциалы кремния в машинах третьего поколения, а также очертания фразы в современной литературе" (4, 127). Тут мы подходим к возникновению трансцендентальности, которая изначально носит нелокализованный, расплывчатый характер. В некотором смысле становится возможным устанавливать следы того, что не может войти в единомоментно-временное поле презентации, имеющее ограниченный характер. Однако, перемещение этого мобильного трансцендентного центра всё же образует некую траекторию постфактум. Отражение постоянного перехода от высоких к низким субкультурным образцам придает траектории зигзагообразный характер, что позволяет нам называть новый тип трансцендентности ломанным, а также отнести его к результатам действия "сверхсгибания или вариантам воплощения "вечного возвращения" Ф. Ницше.

Следует сказать несколько слов о взаимосвязях ломанной транс-

ценденции и трансгрессии. Трансгрессия предполагает принципиальную незавершимость процесса преодоления границ, поскольку преодолевая один предел индивид получает возможность обозреть предел следующий и стремление преодолеть его также. "Трансгрессия "снимает" запрет не упраздняя его" (5, 169). Таким образом мы видим, что трансгрессия - процесс постановки и преодоления пределов, в результате которого они остаются на пройденном участке траектории и возвращение к ним не подразумевается. Этот процесс происходит в экстремальных субъективных состояниях, таких как смех, плач, религиозный, поэтический и эротический экстаз, жертвоприношение и других подобных, столь же насыщенных аффектацией и сопровождающихся нерасчетливой "растратой" энергии (Батай). В результате этого субъект теряет себя обретая суверенность подобную воле к власти нищеанского сверхчеловека, но без ярко выраженного субъективного компонента. Ломанная трансцендентность также включает в себя утрату субъективности (за счёт слияния с объектом), однако она подразумевает скорее аффективную сдержанность и экономию энергии, т.к. имеется ввиду скорее "скольжение" по субкультурным сферам, чем проникновение внутрь их оболочек. Во-вторых, в процессе трансгрессирования субкультурные области организуются в некую иерархию, т.к. каждая последующая область включена в предыдущую, трансцендирование же ломанного характера принципиально отказывается от какой-либо структурной организации интеркультурного пространства.

"Сверхсгибание" как вариант вечного возвращения может находить своё воплощение в литературных произведениях, носящих аграмматический, фонетический, коллажный или другой подобный антидискурсивный характер, возвращая язык к самому себе, когда он снова становится "бесформенной областью без слов и смыслов" (7, 484), где язык обретает свою свободу "даже от того, что он должен нечто говорить" (4, 128). В таком случае язык нужно понимать в предельно широком смысле, т.е. как любую семиотическую систему, стремящуюся к бесконечному количеству рекомбинаций. Это позволяет интертекстуальному пространству своими очертаниями практически полностью совпасть с очертаниями бытия, становясь его "домом", а слово становится у-словием вещи как вещи, что помогает преодолеть ограниченность поля представления.

Другим примером "сверхсгибания" может служить двойная спираль ДНК. Сегодня уже очевидно, что она несёт в себе информацию не только о развитии органических форм жизнедеятельности, но и о развитии неорганического мира, а также об истории человеческого сообщества и родовой линии индивида-носителя. Возможной формой использования информации ДНК выступает трансперсональная психология (С. Гроф и его школа, Т. Маккена, во многом А. Маслоу, Р. Ассаджоли). На сеансе трансперсональной терапии индивид получает возможность альтернативного линейному времени и трёхмерному пространству опыта. Он может ощутить себя любыми неорганическими объектами, биологическими существами и субстратами; сколь угодно большими (Вселенная и более) и малыми (электрон и менее) их совокупностями, переживать себя в качестве любого исторического или мифологического индивида, а также любого размера социальными и этническими группами в произвольном промежутке времени. Все эти виды переживаний могут происходить как по отдельности, так и в различного размера комбинациях. Что касается времени, то оно может замедляться (становится возможным детально обозреть ход гиперкоротких событий), ускоряться (в ходе одного сеанса проживаются сколь угодно длительные события), течь в обратном направлении или вообще трансцендироваться и прекратить своё течение. Все эти трансформации линейного времени позволяют переживать также как события уже имевшие место, так и те, которые произойдут только в будущем.

Поскольку переживание на сеансе трансперсональной терапии имеет многомерную и многоуровневую природу, то в них включаются также и биографические, и эмбриональные уровни психики индивида, которые в значительной степени влияют на ход всего сеанса. Однако, по мере терапевтического продвижения в структуре переживания индивида начинают преобладать трансперсональные компоненты. В большой мере этому способствует неоднократное переживание биологических зачатия, рождения и смерти, которое значительно облегчает отрыв от собственного образа тела, освобождение от пространственно-временных рамок в восприятии как внешнего, так и внутреннего мира. "В трансперсональных переживаниях происходит трансценденция некоторых из вышеупомянутых ограничений, иногда сразу нес-

кольных" (2, 102). Исследования представителей школы трансперсональной психологии значительно дополняют исследования представителей психоаналитической школы, а также их последователей и оппонентов в области изучения взаимовлияний индивидуального и коллективного сознания-бессознательного. Развивая взгляды К. Г. Юнга, С. Гроф показал, что, с одной стороны, индивидуальное сознание в значительной мере сопряжено с сознанием коллективным, а также планетарным и метакосмическим, что позволяет говорить об архетипичности сверхчеловека, но и влечёт за собой болезненные переживания индивида, если фиксируются негативные исторические или другие моменты. С другой стороны, сознание коллективное часто попадает в плен совокупности индивидуальных сознаний, которые имеют общий негативный биографический или эмбриональный опыт. Характер этого негативного опыта находится в отношениях прямой взаимозависимости с производимыми им социальными и экологическими катаклизмами. Преодолеть этот замкнутый круг возможно, по мнению представителей школы трансперсональной психологии, за счёт проработки каждым отдельным индивидуальным сознанием как биографических и эмбриональных, так и коллективных и метакосмических негативных переживаний, после чего они теряют свое доминирующее значение.

Однако, при многих положительных для осуществления сверхчеловека качествах, трансперсональная психология имеет и некоторые недостатки. Во-первых, это недостаточный уровень произвола индивида в ходе сеанса. Переживания хотя и не навязываются извне, но и не выбираются самим индивидом, а являются результатом выбора бессознательных областей его психики. Возможно, этот выбор и является наиболее адекватным для индивида в момент сеанса, но ограничение произвола приводит к неполноте осуществления сверхчеловека за счёт ограничения перемещений в интертекстуальном пространстве сознания. Во-вторых, собственно индивидуальные телесные переживания даже при изжитости биографических и эмбриональных негативных моментов, мешают полноте переживаний в других ипостасях. Эти несовершенства частично нивелирует другой способ осуществления сверхчеловека - компьютерная виртуальная реальность. В данном случае произвол для воплощений индивида и всего, что его окружает, практически неограничен, телесность же отчуждается и более не может влиять на траекторию перемещений. Ещё одно положительное качест-

во этого способа - увеличение почти до полного исчерпания алекторических вариантов отдельного эпизода и, следовательно, возможность выбора наиболее адекватного из них. Но виртуальная реальность также содержит в себе ограничивающие моменты. Собственно индивидуальное сознание потенциально (за счёт наличия в организме ДНК) содержит в себе всю информацию о мире, компьютерное же сознание может не содержать в себе необходимой данному индивиду информации и, значит, не может образовывать каких-то вариантов опыта. Далее, можно считать недостатком именно отчуждение телесности, что делает переживаемый опыт далеко не полным. Кроме того, на данном этапе виртуальная реальность сосредотачивается в основном в области зрительного опыта только эпизодически затрагивая другие эмпирические модальности.

Таким образом мы кратко рассмотрели предложенные М. Фуко и Ж. Делёзом формы "сверхсгибания" какими являются возвратный языковой характер современной литературы, двойная спираль генетического кода и складки потенциалов кремния в машинах третьего поколения. Виды проявления этих форм - антидискурсивные литературные произведения, переживания во время сеанса трансперсональной психотерапии и компьютерная виртуальная реальность - обуславливают наличие нового "хоманного" типа трансценденности, которая осуществляется и осуществляет сама новую индивидуальную форму - сверхчеловека современного типа. За счёт взаимосвязи с доминирующими в современной социокультурной ситуации формами "сверхсгибания" такой сверхчеловек представляется наиболее адекватным индивидуальным типом нашего времени.

Список литературы : 1. Батай Ж. Из "Внутреннего опыта". /Танатография Эроса. -СПб.: 1994. -с. 223-244. 2. Гроф. За пределами мозга. -М.: 1992. -336 с. 3. Гроф С. Области человеческого бессознательного. -М.: 1994. -278с. 4. Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке. //Телософия языка. -Харьков: 1994. -т. I. -с. 119-128. 5. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство. /Танатография Эроса. -СПб.: 1994. -с. 133-174. 6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. -М.: 1990. -301с. 7. Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. -М.: 1977. -488с. 8. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. /Хайдеггер М. Время и бытие. -М.: 1991. -с. 192-220. 9. Хайдеггер М. Слово. / там же -с. 302-311

КУЛЬТУРНАЯ ЗАДАННОСТЬ АНТИЭТИКЕТНЫХ ДЕЙСТВИЙ И ИНВЕКТИВ

О.П. Проценко

Наряду с поведением, соответствующим правилам хорошего тона в социальных отношениях наблюдается поступки и действия противоположного им характера. В деятельности людей различных социальных слоев и демографических групп антиэтикетная направленность имеет различные культурные смыслы и причины распространения.

Антиэтикетные феномены многообразны по своему конкретному выражению. Это могут быть различного рода кривляния, осмеивания, выкрикивания, переодевания, использования вещей и предметов не по их прямому назначению и другие формы активности, не соответствующие сложившимся в обществе ценностям и предписаниям. Крайней формой такого рода действий являются инвективы - кинетические и вербальные средства, используемые для прямого причисления, оскорбления, уничтожения.

Назначение антиэтикетного поведения многопланово. Применяя его один человек намерен вызвать у другого комплекс негативных переживаний, причинить моральный урон, пошатнуть авторитет, да и, попросту "снять" стресс. Часто антиэтикетные действия и, особенно, инвективы, используется как способ спровоцировать открытое конфликтное столкновение.

Наличие в обществе антиэтикетного поведения обусловлено целым рядом причин объективного и субъективного характера. Наиболее часто нарушения правил хорошего тона рассматривают как результат плохого воспитания, дурного влияния, объясняют элементарным невежеством, нецивилизованностью личности. Однако, эти, безусловно очевидные зависимости не исчерпывают всех предпосылок возникновения контркультурных элементов поведения. Все то, что не отвечает социальным требованиям совместной жизни людей, может быть связано с косностью характера, ума и тела некоторых, особенно в тех случаях, когда предупредительность и ловкость особенно необходимы. Имеет место и целый ряд пороков, вызывающих смех, презрение, негодование, выражающиеся в формах поведения, противоречивых правилам приличия.

В обычаях и нравах можно выделить антиэтикетное поведение, характеризующееся особой тенденциозностью, демонстративностью. Так, например, обнажение относится к запретам, утвердившемся в

социальных отношениях еще с древности. Именно поэтому обозначение многозначный этикетный жест. Нагота античного атлета, средневекового бродячего или современного панка – есть лишь средство выражения идей и принципов. В одном случае речь может идти об эстетическом идеале художника, в другом – о презрении к плоти, в третьем – о стремлении эпатировать публику. Именно такого рода нарушения требований приличий используются в современном обществе в молодежной музыкальной культуре и различного рода хитах.

В кризисные или переходные периоды общественного развития распространяются и получают обобщение также варианты поведения, которые копируют и даже оскверняют сложившиеся устои и ценности. Так, наблюдая состояние общественных нравов при переходе от монархической формы правления к республиканской в конце XVIII века во Франции литератор и просветитель Жермена де Сталь пришла к выводу, что республиканская форма правления устраняет деспотизм общественного мнения на манеры и приличия, характерные для монархии. Однако революционные годы, предшествующие республике приносят дурной вкус, который пагубно сказывается не только на словесности, – культуре поведения в целом. Этот факт должен настораживать государственных деятелей, так как "светскость нравов, – заключает она, – равно, как и хороший вкус, составной частью которого она является имеет огромное ... политическое значение" /2, с.279/. В России также в послегражданские годы "поругание заветных святынь" превратилось в своеобразный признак лояльности. Широкоую популярность стали приобретать такие поступки и действия, которые ранее с точки зрения официальной морали и правовых норм расценивались как недопустимые: неряшливость и неспрятность в одежде, упрощение речевых форм, пошлость и вульгарность.

Случается и так, что некоторые антиэтикетные поступки и действия специально привносятся в ритуалы, празднества, гуляния, чтобы вызвать смех над непристойностями, раскованность и относительную свободу от сложившихся условностей. Такое веселье дает выход накопившимся негативным эмоциям, создает непринужденную атмосферу. Так в Украине на празднество Андрея (30 ноября) негласно разрешалась "карнавальная свобода". В сценарий праздника специально вводились такие антиэтикетные и антигражданские поступки и действия, которые в другое время резко осуждались. Набор типичных андреевских шуток не отличался особым разнообразием и выдум-

кой: парни снимали с ворот затворы и заносили на край села, завязывали веревками или подпирали палками хаты, пускали в дымоход воробьев и тому подобное. Такие ритуальные беспорядки практиковались в основном возле домов, где жили молодые девушки.

В культуре поведения смех играет двойную роль. С одной стороны, он может выступать оригинальным способом утверждения и распространения "добрых" гравов, а с другой — быть одним из проявлений антиэтикетных действия. Смех "есть нечто вроде мерн общественной выручки" (А. Бергсон). Его функция заключается в том, что он грозит выставить напоказ человека замкнувшегося на самом себе, игнорирующего других, мешающего другим, выявляя косность, несвеженность или порок, смех способствует тому, чтобы в обществе "всегда над каждым реяла, если не угроза наказания, то хотя бы перспектива унижения, которое, как бы оно ни было незначительно, все-таки пугает"/1, С.72/, а если не пугает, то напоминает человеку о том, чтобы он всегда в общении с другими был внимателен к своему поведению. Однако некоторые ситуации исключают смех, так как он может помешать совершенно обряда или нарушить официальную процедуру, сбить с толку, вселить неуверенность в себя и, тем самым, ограничить активность личности или исказить характер действий. Не соответствует этикетному поведению слишком громкий смех или пустой, беспричинный. Как антиэтикетные оцениваются такие явления как колкость, насмешка, осмеяние, постоянное стремление острить. Мыслитель XVIII века, тонкий знаток приличий, лорд Честерфилд в своих письмах к сыну так характеризовал эту особенность смеха: "Частый и громкий смех свидетельствует об отсутствии ума и о дурном воспитании... Настоящее остроумие или здравый смысл никого еще не смешили; им это не свойственно — они просто приятны человеку и озаряют улышкой его лицо"/3, с.581/. Люди умные и воспитанные, продолжает он, должны быть выше низкоробного дуртовства и нелепых случайностей, которые обычно энзивирует смех.

Антиэтикетная направленность поведения может быть связана с желанием отдельных людей или социальных групп публично выразить свои пристрастия, принципы, тенденции образа жизни или своей социальной деятельности, политические ориентации, изъавить свою оуду или тревожения справедливости. В настоящее время в связи с появлением новых видов хозяйствования и торговли получают распространение различные формы упрощенного и вуль-

гарнизированного оохождения. Одни, за счет не всегда оправданных с точки зрения этикета изменений в поведении стараются создать имидж делового человека. Другие - негативными привычками внешней стороны поведения выражают безысходное состояние в ситуации отсутствия социально значимой деятельности. Для этого, зачастую, используются приемы художественного творчества, что связано с появлением новых направлений в искусстве. С актуализацией интереса к альтернативным формам бытования искусства, с его явным антиэтикетным содержанием можно связать литературные пробы Э. Лимонова и музыкально-поэтическую практику Е. Летова. Через подобного рода творческую активность оформляется протест против официальной идеологии государства, на поверхность социальной жизни выносятся то, о чем раньше умалчивалось. Использование же инвективных форм в поведении способствует превращению протеста в негодующий бунт.

Инвективная заданность поведения и любых других видов социальной активности строится на отрицании всех признанных в качестве образцовых манер и приличий. Эмоциональность инвектив и тяжесть оскорблений, нанесенных благодаря им, непосредственно зависят от нарушаемого запрета. История возникновения инвективных форм свидетельствует о том, что в культуре поведения остаются рецидивы прошлого в виде таких поступков и действий, которые несут в себе архаичный, ритуальный или обрядовый характер. Например, фи́га или матерная брань, используемые как обереги от нечистой силы, теперь употребляются в одном своем назначении - оскорбительном.

Итак, поступки и действия, противоречащие правилам хорошего тона, имеют глубокие социальные и нравственно-психологические основания. Они являют собой форму скрытых социальных противоречий. Будучи фактом неоспоримым и вряд ли до конца устранимым, они всякий раз требуют постановки новых задач в теоретических исканиях и практической деятельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Смех // Французская философия и эстетика XX века. М., 1995.
2. Сталь Термена де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. М., 1989.
3. Честерфилд. Письма к сыну. Максимум. Характеры. Л., 1971.

КРИЗИС ЗАПАДНОГО ПРАВА КАК ПРОЯВЛЕНИЕ "ПОСТМОДЕРНОГО" КРИЗИСА ХРИСТИАНСТВА.

Николов П.О.

Характерной особенностью европейской культуры как культуры христианской всегда являлось превалирование целей ценностного характера над узко понятыми насущными потребностями. Подлинное значение христианства состояло именно в том, что оно ничего не гарантировало человеку в смысле материальных благ. С точки зрения богословской мотивом христианской жизни служила не надежда на награду; христианство требовало полного самопожертвования, без всякой задней мысли, навсегда. Наивная уверенность первобытного человека в том, что ему подвластны силы земли и неба, замещалась уверенностью в силе Бога. По-видимому сковывая человека, подчиняя его логике Абсолюта, налагая оковы не только на тело, но и на душу индивида христианство, таким образом, придавало ему подлинную уверенность в своих силах, способность ставить как реальные, задачи, превышающие наличные человеческие силы. Это обусловило всесторонний динамизм и эффективность европейской цивилизации, в т.ч. в сфере теории и практики права.

Именно в христианстве лежат истоки наиболее характерных черт западной правовой традиции /1, с.52/. Идея всеобщности и всеобязательности вытекала из идеи равенства всех людей перед Богом. Понимание закона как единой системы, организма, со сложной структурой соподчинения, направленной на достижение справедливости, следовало из христианской телеологии. Вера в возможность гармоничного развития, обеспечивающего преемственность правовой традиции соответствовала яркой обращенности христианства из прошлого в будущее, диалектическому характеру взаимодействия ветхо- и новозаветной духовности. Превосходство права над политическими властями опиралось на положение о превосходстве божественного права над человеческими установлениями, законами светских властей. Но это же придавало последним особый вес: ведь все власти от Бога и, следовательно, им надо повиноваться. Сюда же примыкает весьма четкое разделение права и закона. Закон может быть неправовым, если он не соответствует божественному и естественному праву /4, с.133/. В этом случае он является лишь произволом властителя и ему можно не подчиняться. Центр тяжести закона лежит в наказании, которое выполняет функцию

дисциплинирования людей, формирования у них надлежавших моральных качеств. Основа же права — не внешняя репрессия, а внутренняя уверенность в его ценности. Указанные черты способствовали складыванию понимания права как явления не просто необходимого, но самоценного.

На практике, при таком понимании, право неизбежно накладывает свою организующую, урегулирующую силу не только на тело, но и на душу данного человека. При этом принцип самоценности права может ставить его выше насущных потребностей индивида. В последнем заключена и "теневая" сторона христианства. А именно: опирающееся на представление об изначальной греховности человека, пренебрежение его индивидуально-телесным бытием, которое на практике нередко вело к жесточайшему произволу.

Не случаен, поэтому, процесс трансформации христианства, идущий уже с XIII. В нем все более теряет значение логика Абсолюта; В богочеловечестве Христа начинает доминировать человечество Иисуса. В сфере собственно религиозной эта тенденция отказа от единой истины, единого авторитета и единой церкви, проявляется в протестантском принципе "всеобщего священства" и в самом факте возникновения множества существенно различных протестантских "организаций", объединяемых, фактически, лишь негативным отношением к римскому престолу. Духовный плюрализм, в смысле отсутствия абсолютных ценностей, находит завершение в принципе веротерпимости. Христианство истолковывается с точки зрения содержащихся в нем индивидуалистических интенций. Догматически оно все более склоняется к малоограниченной "свободе воли". Во главу угла ставятся интересы тела.

"Атомизирующееся", индивидуализирующееся сознание XX века доводит эту тенденцию до предела. Оно, едва ли не полностью, связывает себя с внутренней жизнью человека, его интимными переживаниями, ищет ответы на волнующие его вопросы в индивидуальном существовании. "Дух" же всегда носит надиндивидуальный характер, он отчуждает человека, как отчуждает, например, искусство, делая человека своим орудием, "превращая индивида в человека вообще" /Юнг/. Этот, по выражению Ортеги-и-Гассета, "культурализм", являющийся несомненным наследием христианства, отвергнут европейским сознанием нашего века, которое, поэтому, можно назвать пост-западным. Погруженность в "мирское" существование приводит к эмансипации фя-

зического индивида. Но последний, таким образом, оказывается в невиданной прежде степени, включенным в "естественный" процесс, объективный по отношению к нему. Человек становится частью не только природного, но и технологического мира, потеряв свою уникальность как личности. И почти неизбежным становится уход права в направлении того или иного рода коллективизма, отказ от принципа свободы личности.

Здесь мы подходим к решению того парадокса, согласно которому свобода в христианстве раскрывается в и через "уничтожение". Дело в том, что Ветхий и Новый завет предлагают существенно различные парадигмы свободы и, соответственно, различные концепции права, ибо право есть практическое воплощение свободы.

Ветхий завет ставит посюсторонние цели и здесь же, в этом мире, обещает награду. При этом "ветхий" человек отъединен от Бога и потому свободен. Человек, в рамках природного процесса, может выбрать то, или иное действие и достигать соответствующего ему результата. Не случайно именно в Ветхом завете европейцы находили оправдание, свойственных западной половине христианского мира, прагматических устремлений, выраженности индивидуального начала. Это та свобода, которую Лютер назвал "природной волей". Эту свободу Закон, безусловно, знает, но именно она отвергнута Евангелием. Свобода "нового" человека - это свободный выбор добра. Норма, в самом широком смысле, не "нависает" более над ним как угроза, оформленная в виде позитивного права, т.е. закона, но существует как живущая в нем со-Весть. Чистая публичность закона уступает место сочетанию публичного и личного в праве.

Из вышесказанного очевидно, что отказ от "теневой" стороны христианства, отвержение тотальности его притязаний, не может не сопровождаться отказом от его "розовой" составляющей, рассматривающей человека как существо духовное, как высшее творение Бога, наделенное свободой и потому нравственно ответственное. "Культура вины" замещается, свойственным для более архаичных ступеней развития, феноменом "культуры стыда". В центре становится не нравственно-личное, а индивидуально-телесное понимание человека. Нравственный самоконтроль, в тенденции-наиболее жесткий, тотальный и, возможно, безжалостный из всех видов контроля, замещается страхом перед экзекуцией. Правосознание начинает опираться преимущественно не на силу авторитета, а на авторитет силы, утрачи-

вая свою основу - оценочно-установочный комплекс /6, с.183/.

Необходимо подчеркнуть, что правосознание, в данном случае, рассматривается не как вторичный феномен, но как "предзаконная" стадия в процессе формирования правового /2, с.154/, как основа правового порядка в самом широком смысле, обозначающаяся в западной политологии понятием легитимности /3, с.49/. Поэтому удар по европейскому правосознанию есть удар по основам права как такового. Поскольку статус божественного происхождения утрачивается и замещается статусом человеческого закона, право все более становится мешаниной из сиюминутных решений и противоречащих друг другу норм. Любые перемены внутри него становятся ответом на давление внешних сил и оно рассматривается лишь как инструмент. Право не является более противовесом ни индивидуальному, ни коллективному произволу, ибо оно не является самоценным. Результатом становится ориентация на формальное исполнение закона. Причем надо особо отметить, что формальный подход к праву не только не тождествен ценностному, но противоположен ему т.к. подразумевает его служебный характер, а следовательно, возможность выполнять или отбрасывать в зависимости от сиюминутной необходимости. Именно отсюда вытекает "презрение к закону со стороны всех слоев населения" и, в целом, "кризис права", отмечаемый в работах западных авторов /1, 5/.

В связи с вышесказанным примечателен выход, который видит "постмодерное" сознание в складывающейся ситуации. Это - "постзападная", постхристианская альтернатива. Для того, чтобы предотвратить деградацию западного мира, необходимо обратиться к железной хватке Моисеева законодательства /5, с.6/. Преимущественно внутренняя целостность христианской эпохи замещается внешней, принудительной целостностью до-/постхристианской. Бог замещается Девизифаном. Право - законом. Свобода - господством и произволом.

Список литературы: 1.Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994. 2.Керимов Д.А. Филос. основания полит.-правовых исследований. М., 1986. 3.Кравченко И.А. Власть и общество// Власть. М., 1989. 4.Нерсесян В.С. Право и закон. М., 1983. 5.Nort G. Victims rights. N.Y., 1990. 6.Рагнарссон А.Р. Структура и функции правового сознания//Проблемы социологии права. Вильнюс, 1970, вып.1

ЭКЗЕГЕТИКА ИСТОРИЧЕСКОГО СИМВОЛА В ВИЗАНТИЙСКОМ БОГОСЛОВИИ.

А. П. Артеменко

Христианский средневековый мир создал особое символическое пространство. Символ для средневекового теософа - способ описать сверхчувственное бытие, недоступное для обывденной чувственности духа. В христианской традиции с первых веков ее существования обозначились две тенденции понимания и толкования символа: западно-христианская и восточнохристианская.

Наиболее четко различие этих взглядов просматривается в период иконоборчества. Западный христианский мир ограничился толкованием иконы как "книги для неграмотных". Восточные теософы разработали уникальную теорию образа, одним из положений которой явилось утверждение о единении в иконографическом изображении познаваемой и непознаваемой природ изображенного. Для восточного богослова символ обладает лишь иллюзией сходства с Высшим, и это стало основой для видения символа по-ромейски. Икона как символ в восточном понимании представляла иносказание о "созерцании небесных иерархий". В восточнохристианском сознании символ живет особой жизнью и обладает неповторимой природой. Он не целостный образ мира, состоящий из частей, или часть всеобщего единства, а само единство, подобное единству "бесконечной единицы" у Максима Исповедника.

Символ мыслится теософами Византии не как проекция идеального, составляющие тождество с ним, а как отдельный мир единения тварного и духовного. Мир символического, согласно Дионисию Ареопажиту, непохож на мир символизируемый и не является его продолжением, данного нам для чувственного восприятия. Символ - "тождество идеи и материи неразлично и единоеданное" /1/. Не только мир вещей, но и мир событий представлялся вселенной символов, требовавшей духовного прочтения. Экзегетика стала для ромея частью исторической рефлексии. Апостольски принцип экзегезы - "все это происходило с ним как образы, а описано в наставление нам, достигшим последних веков" /I Кор. 10: 11/ - одинаково применим и в типологическом толковании Писания, и в историческом повествовании. Историческое событие интерпретировалось византийскими авторами как знак, подобный знаку-слову или знаку-числу. Как и писание в

христианской традиции, так и событие истории не должны были мыслиться буквально, поскольку такое их понимание уничтожало сакральный смысл, скрываемый под внешней знаковостью. "Следует придерживаться смысла, а не буквы написанного, - учил Максим Исповедник, - ибо то, что некогда прообразовательно происходило в истории, ради нас записано в наставление духовное, и это записанное постоянно соответствует происходящему" /2/.

Следуя этому наставлению, Феодан Исповедник в Хронографии повествует о заключении мира императором Ираклием с Персией в 619 году. Феодан описывает это событие, как экзегет: исторически факт включен в контекст Священной истории, его понимание сопряжено с духовным толкованием цифр "шесть" и "семь", война и мир - апокалиптические образы /3/. Описание насыщено ощущениями человека "достигшего последних веков".

Мир истории виделся романским мыслителям наполненным умопостигаемыми образами, призванными восхитить мысль христианина в мир идеального. Освоение символического пространства истории предполагало путь откровения, в которое входим "верой, а не видением" /Кор. 5:7/. Откровение дает возможность проникнуть во внутренний смысл, идею, принцип существования и символа, и симболизируемого. Через откровение дается понимание сути символа как представления и предвидения.

Символический мир истории требовал "оказаться превыше чувства и времени", "умозрительным образом, пересекая все концы безбрежного моря таинственных созерцаний... зреть одни только логосы написанного, обнаженные от наложенных на них письменных знаков и никогда не принимать за смысл ни один из символов, являющих внешнюю форму этим логосам" /4/.

Духовное созерцание христианином истинных смыслов внешне сходно с Платоновским восхождением "к божественному огню умопостигаемого". Символическое у Платона связано с фантазией, как более искусным художником по сравнению с мимезисом, поскольку фантазия способна выразить сущность умопостигаемую посредством символа. Но если для Платона *φαντασία* / представление, воображение / и *φαντάζομαι* /уподобляться, выказываться/ стали определяющими при типологическом толковании истинных смыслов, то христианин выбирает *ετοχάζομαι* /стремление, предположение/ и

στοχασμα/искать, предполагать/. Видение и толкование умопости-гаемого в византийской традиции сопряжено со Страхом Божьим, ограничивающим человеческую гордыню. Христианский символ - данность, указывающая на связь идеи и явления. Не вымысел, рожденный автором, а слово-откровение, нисшедшее к повествователю, стало отражением этой связи. Православное видение пути к пониманию духовных смыслов - это не только восхождение к миру "логосов, обнаженных от плотских знаков", но и нисхождение истины к познающему. У П. Флоренского этот процесс обозначен как рождение "методологического Я". Методологическое Я христианина лишено авторской фантазийности античного писателя. Оно сопряжено с проникновением внутрь значения символа, а не только с отражением идеи в символе.

История в средневековом тексте - реестр событий-символов. События достаточно было зафиксировать даже без четко выраженной связи между ними. Хронологическая последовательность часто являлась единственной видимой связующей нитью фактов. Во вступлении к Хронографии Феофан просит у читателя прощения за возможные упущения того или иного факта и призывает помочь ему составить более полно эту своеобразную мозаику событий-символов. Голос автора не имеет никакого значения. Отмеченные события-символы должны говорить сами за себя, толкование допустимо лишь в пределах определенного образного ряда. События и люди "пишутся" подобно иконографическим образам. Историческое повествование схоже с Недоказуемым Спасом. Это оттиск неопишущего, символ символа, требующий подетального проявления первообраза.

Историческое повествование византийских хроник во многом напоминает манеру, в которой написаны новеллы Иоанна Мосха. Подобно тому, как духовные подвиги, описанные агиографом, несоединены единой сюжетной осью, и тем не менее представляют единое целое, "как цветы благоуханные луг", так и исторические факты складываются в соцветие символов. Осью "жизни духовного" истории - борение духа, восхождение из бездн грехопадения к величия Века Будущего. Это объединяет знаки-события, наполняет их иным смысловым содержанием. Они становятся носителями скрытых духовных смыслов, и "испытующему разуму" нет места в постижении "преобразования событий".

Факт истории требует осмысления в поле христианского симво-

лики, включенный в новый созерцательный контекст. Историческая рефлексия приобретает черты видений, молений святых и подвижников, носящих оттенки апокалипсического повествования. Апокалипсическая образность заменяет собственно историческую. Символика Апокалипсиса дает более глубокое представление о конечности истории, вскрывает с м н с л исторического процесса.

История как духовное наставление отражалась в сознании византийских мыслителей в виде странствия, поиска, восхождения. Исторические образы превращались в символические вехи духовного делания человечества. Подобное оригинальное осмысление исторического бытия мы встречаем в агиографическом памятнике VI века "Житии, делании и сказании о святом отце нашем Макарии Римском".

Житие Макария Римского близко по своей художественно-смысловой направленности к циклу произведений различных эпох и культур, относящихся к "хождениям в мир иной". Это житие - своеобразное восхождение к созерцанию идеального, наполненное христианским видением смыслов и прочтением образов. Странствие старцев обретает черты исторической рефлексии. Подвижники, отправляясь из Империи на Восток, к "пределам земным", символизируют путь к истоку человечества, его прародине, месту, в котором было возможно "бытие в Божественном свете". Ромейская держава в данном случае - воплощение величия царства земного, мира, "достигшего последних веков".

Восхождение начинается с постижения духовных смыслов земной истории. Старцы следуют через царства и земли, которые соединяются в образы человеческого бытия во времени. Время-народы и время-земли к востоку от Византии во многом похожи на образы "царей языков", которые мы встречаем у Иаксима Исповедника в "Вопросо-ответах к Залассию": "Цари языков означают управителей страстями бесчестия, которые справедливо подлежат наказанию за собственные долги" /6/. Христианский мир в повествовании сменяется языческим, языческий - дикими народами, за которыми - только девственные леса, пред-история. Странники переживают исторический катарсис, часть умного делания, которое открывает истинный путь к смыслам образов. В нем нет ф а н т а з и и, он наполнен исканием иносмыслов в конкретных событиях и эпохах, благоговением перед буквой истории.

В результате катаксиса христианский мыслитель приходит к границе чувственного, которую символизирует мифическая Арка Александра Македонского. Образ Арки Александра близок образам железных ворот и медных порогов в "Илиаде" Гомера, свода пещеры в Платоновском мифе. Выход за Арку - шаг в безвременье. У Платона этот этап восхождения связан с ощущением физической боли, с утратой зрения. Для агиографа выход за пределы сопряжен с нефизическим ощущением сверхреальности - со Страхом Господним.

Странники молят "явить Век Будущий". Их путешествие продолжается в обратной последовательности исторических образов и приобретает эсхатолого-апокалипсические черты. За Аркой нет ни языков, ни земель: они остались в мире чувственного. На смену им приходят персонализированные образы /Лев, старец Макарий, Ангел, Антихрист/ и апокалипсические символы / Небесное Воинство, четыре ветра, источник Вечной Жизни/. Прошлое человечества представлено в образе Титана, прикованного к скале на краю бездны. Вехий мир с его чувственностью, героизмом и "испытующим разумом", обуздан миром христианским. Страдания прикованного Титана являются олицетворением временной и событийной цикличности античной истории.

Следующий этап странствия - путь через ущелье кающихся грешников / образ заимствован из Апокалипсиса Иоанна Богослова/. Покаяние, рассмотренное в контексте исторической экзегезы, - настоящее, - необходимый мост между прошлым /Ветхим миром/ и будущим / Христианской историей/.

Последний предел для православно- исторической рефлексии - созерцание грани между "временной" историей и вечностью. Вечность в христианском понимании - это не просто выражение длительности, она обладает духовным качеством пребывания во вневременном измерении, нахождения при-сути Первобытия. Образ аввы Макария, живущего у пределов вечности, олицетворяет единение человеческих душ, венчающее земную историю. Воскресший из праха Макарий удостоивается видения Божественных Тайн, о которых он повеству-ет странникам.

Начало путешествия и его конечная цель связаны с Римом. Римский мир - символическое единство христианского мира, очищенное от "пыли и грязи земной истории", воплощение идей христиан-

ского царства на земле. Этот собирательный образ народов-времен снимается до личности одного святого, а тысячи лет человеческой истории - до жизни одного человека. В этом проявляется характерное для восточного христианства видения истории через духовно-личностные образы. В толковании исторического процесса византийскими мыслителями прослеживается сходство с динамическим развертыванием ряда чисел от единицы до десяти тысяч у Максима Исповедника. Подобно единице, приведенной в движение совершаются события истории. Сверхенное есть возврат к единице, в данном случае в виде духовно-личностного символа. Таким образом рождается новый уровень восприятия истории, подобно тому, как вновь рожденная единица /завершенные десять тысяч/ порождает новые десять тысяч.

Историческая рефлексия византийской традиции предполагала несколько этапов: 1/ переживание события; 2/ символическое обозначение события; 3/ экзегетика знака-события, перевод его в ино-созерцательную плоскость; 4/ сжатие множества духовных образов в более многогранный духовно-личностный образ, знаменующий завершенность и готовность к инобытию в вечности.

История воспринималась византийскими мыслителями как поток энергий, явленных в мир через образы-личности, подобные иконографическим символам. В образах заключалась смысловая сила, проявление Промысла. Духовно-личностный символизм более точно отражал суть исторического бытия, так как в нем подчеркивалась неповторимость бытия / проявленная в уникальности личности /; восточнохристианское понимание символизма, перенесенное в сферу личностного духа, разрушало иллюзию сходства между символом и символизируемым; оно /понимание/ усиливало ощущение духовной наполненности истории, раздвигая ее гносеологические горизонты.

Литература

1. Лосев А. Ф. Счерки античного символизма и мифологии. - М.: Мысль, 1993. - С. 901.
2. Максим Исповедник. Творения. Кн. 2. Вопросы-ответы к Фалассию. - М.: Мартис, 1993. - С. 149.
3. Летопись византийца Феодана. - М., 1887. - С. 242.
4. Максим Исповедник, указ. соч. - С. 163.
5. Там же. - С. 75.
6. Там же. - С. 76.

ПРОБЛЕМА ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ПО ВІДНОШЕННЮ ДО РЕЛІГІЇ І ЦЕРКВИ

Греля Г.В.

Добре відомо, що впродовж декількох десятирічч в нашому суспільстві панував складний і небезпечний стереотип, який відносив релігію і церкву до досадних "пережитків буржуазного ладу", які суперечили соціалістичній моралі. Існування релігії вважалося ненормальним явищем. Побудова нового суспільства поєднувалась з ідеєю викорінення "релігійних забабонів". Для вирішення цієї проблеми використовувалися різноманітні методи: від репресій та грубого адміністрування до образливої пропаганди. Церква була витіснена із сфери суспільного життя. Вона повинна була задовольнитися вузьким і неосвітленим простором за "межами" цього світу, який демонстрував "масовий" відхід громадян від релігії.

Релігія вважалася утопічним і реакційним вченням. Але ж відомо, що впродовж віків утопічні вчення були відзеркаленням народних сподівань і мрій. Утопії завжди були заманливим вогником, маяком, який захоплював і кликав людство вперед. Вони давали людям надію і мету, були стимулом морального та соціального прогресу. Протиставляючи себе релігійній утопії, марксизм, однак, багато чого зберіг із утопізму. Це, передовсім, сподівання на всесвітню пролетарську революцію, на зникнення протирічч між людиною і суспільством, суспільством і природою, на побудову комунізму - казкового раю на землі і т.п.

Не обійтись людству і без містики. Вона сьогодні виступає не тільки як мода, але й як глибокий запит людського духу, виявлення своєрідної діалектики культурної творчості. Не обійтись і без віри. Віра в науку і містичне вчення завжди були часткою духовної історії, скарбниці культури народів. А хіба ворожі людській вірі християнські заповіді? Звичайно, ні. Адже ж вони передбачають моральну відповідальність і самостійність індивідуума, його готовність взяти на себе нелегку ношу морального вибору.

Людина зовсім не зліпок з соціальних відносин. Вона загар-

кова, унікальна. Віра - один із проявів цієї тайни. Вона, звичайно, співвідноситься з релігією. І осіняє віру не тільки хрест, але й вся глибинна людська сутність.

У вищих закладах України вивчається релігієзнавство. Молоде покоління, тим більше студентство, повинно мати достовірні погляди на релігію, її багатовікову історію і сучасний стан. Вміти на основі наукових принципів ставлення до релігії, богослов'я і віруючих формувати власну позицію щодо сакральної і секулярної духовності, підтримувати і сприяти втіленню в життя законодавства про свободу совісті та релігійні організації, спрямування на відродження сакральної культури української нації, на діалог в ім'я розвитку національної культури. Дуже важливо, що би цей предмет викладали високоосвічені особистості з певним досвідом педагогічної діяльності.

Анонімне опитування студентської молоді, яке автор проводив впродовж останніх п'яти років, показало, що 57,6% респондентів відносяться до релігії і церкви позитивно, 7,7% - негативно, 34% респондентів являються байдужими до релігії. На запитання "Чи припускаєте ви існування надприродної сили, як творця і керівника всесвіту?", 39,2% опитаних відповіли стверджувально, 17,5% респондентів заперечують існування надприродної сили, а 43,1% - сумніваються в її існуванні. 75% студентів схвалюють такі релігійні таїнства як "хрещення" і "шлюб". 27% студентської молоді вірують в існування потойбічної нагороди за богоугодне життя на землі. Дослідження показало також, що, відповідаючи на поставлені запитання, респонденти не виявили одностумства. Інакше і бути не може. Недарма гласить народна мудрість: "якщо всі крокують в ногу, то міст обрушиться".

До речі в республіках колишнього СРСР і в країнах Заходу духовна ситуація приблизно однакова. Бездуховність, криза віри, секуляризація зростають у всьому світі. Це реальність, з якою треба рахуватися.

Необхідно також мати на увазі в нашій роботі з молоддю такі незаперечні істини, що наука і релігія - це дві полярні форми суспільної свідомості, а вуз - не храм божий, а храм науки. Треба враховувати, що поміж нас є не тільки віруючі, але й невіруючі. В суспільстві повинна створюватися атмосфера поваги

до світоглядних переконань індивідуума, толерантне відношення до прихильників тієї чи іншої релігії.

Нині в Україні існує більше двадцяти релігійних конфесій, громад і толків. Найбільшою конфесією по числу прихожан являється Українська православна церква /УПЦ/, яка в 1990 році одержала від Московського патріархату незалежність і самостійність в її управлінні. Невдовзі виник в православ'ї конфлікт, в результаті якого ми сьогодні маємо три православні формування: Українська православна церква Московського патріархату /УПЦ/, Українська православна церква Київського патріархату /УПЦ-КП/ та Українська автокефальна православна церква /УАПЦ/.

Всі вони претендують на досягнення статусу єдиної національної автокефальної церкви. Правда, останнім часом "гасла автокефалії Православної церкви в Україні", "участі церкви в розбудові Української держави" не домінують.

Ситуація визначається тепер не утворенням в Україні єдиної автокефальної православної церкви, а піклуванням збереження престижу православних ієрархів, що очолюють малі і великі уламки єдиної колись церкви.

Ясно, що ліквідувати міжправославний конфлікт без посередницьких зусиль інших суспільних інституцій буде важко. Функцію примирення суперниць - церков могли б на себе взяти міжнародні релігійні організації, чи навіть державні органи.

Все-таки провідна роль у справі нормалізації релігійного життя в Україні належить державі. Але відсутність єдиної державної політики щодо церкви більше позначається на життєдіяльності українського православ'я.

Викликає занепокоєння і відсутність у проекті Конституції України положення про відокремлення церкви від держави.

Нині вже очевидно, що окрім суттєвих об'єктивних причин незлагоди, є політизація та особисті стосунки ієрархів, які очолюють патріархати і конфесії.

Втілюючи в життя виплекану віками ідею незалежності України, український народ в несприятливих умовах приступив до збудови своєї державності. Як ніколи раніше, сьогодні потрібна єдність всього народу, вірних і невірних всіх націй, які живуть в Україні, незалежно від їх відношення до релігії і церкви.

З М І С Т

Сухіна В.Ф. Соціокультурні стратегії розвитку інформатизації наукових досліджень	3
Білецький І. Ієрархії даностей макро- та мікрофізики.....	8
Мінаков І.В. Галілео Галілей і актуально-континуальна структура універсуму	11
Безродний А.Г. Генезис біосоціальності	16
Тумалевич С.Б. Феномен квантово-механічної цілісності світу: світоглядні перспективи	19
Путач Б.Я. Науковий пошук: гіпотетико-дедуктивний і гіпотетико-експериментальний етапи пізнання	25
Білик О.М. Нестандартні методи аргументації в постнекласичний період розвитку науки	27
Гусаченко В.В. Статика і динаміка історії та типи цілісності систем	32
Філоненко О.С. Наука в культурі: версія Шпенглера	35
Пчелін М.П. Роль просторовості в культурі. Проект обмеженої інтерпретації	40
Матвієнко П. Принципи "найменшої дії" у суспільно-історичному контексті	43
Бощман Я.В. Взаємовідношення науки і духовності в межах концепції діалогу культур	45
Білик Я.М. Ігрова природа свята	48
Міщенко Н.Д. Сучасні підходи до проблеми масової культури ..	52
Євсєєв С.Л. Про епістемологічний статус толерантності	57
Бурова О.К. До питання про взаємозв'язок речі і творення в сучасному мистецтві	60
Артеменко Я.І. Вразництво як спосіб перебування людини у світі	64
Загурська Н.В. Проблема надлюдини в сучасній соціокультурній ситуації	69
Проценко О.П. Культурна заданість антиетикетних дій та інвектив	74
Ніколов П.О. Криза західного права як прояв "постмодерної" кризи християнства	78
<hr/>	
Артеменко А.П. Екзегетика історичного символу в візантійській теології	82
Греця Г.В. Проблема відповідальності по відношенню до релігії і церкви	88