

Ж-14038

ПЗ26908

ISSN 0453-8048

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

**ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

№ 400/4

НАУКА І КУЛЬТУРА

Заснований у 1991 році

Харків 1998

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

**ВІСНИК
ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ**

№ 400/4

НАУКА І КУЛЬТУРА

Заснований у 1991 році

Харків 1998

Харківський державний університет
Центральна бібліотека
1998-04-20

УДК 882: (82.091+13.2+7.046.3)

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

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

Редакційна колегія:

І.З.Цехмістро, д-р філос. н., професор (керівник)

К.О.Байрачний, д-р філос. н., професор

О.К.Бурова, д-р філос. н., професор

Я.М.Білик, к. філос. н., доцент

О.П.Проценко, к. філос. н., доцент

В.С.Старовойт, к. філос. н., доцент (вчений секретар спец. вченої ради по захисту докторських дисертацій)

В.В.Шкода, д-р філос. н., професор

В.І.Штанько, д-р філос. н., професор

укладачі випуску — доц. Я.М.Білик

доц. О.П.Проценко

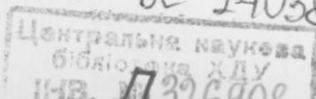
Серія "Теорія культури та філософія науки".

Заснована в 1991 р. Випуск 12

Адреса редколегії: 310077, м.Харків, пл.Свободи, 4, Харківський державний університет, каф. теорії культури та філософії науки.
тел. (0572) 45-75-72.

Збірник наукових статей підготовлений разом з кафедрою філософії Державного аерокосмічного університету ім. М.Є.Жуковського "ХАІ".

© Харківський державний університет



ФИЛОСОФЫ ДРЕВНЕГО РИМА О МАНЕРАХ И ПРИЛИЧИЯХ

Зависимость поступков и действий от установленных приличий - явление социокультурного порядка. Сфера распространения правил вежливости достаточно широка. Она включает в себя дипломатию, политику, профессиональную деятельность, повседневное общение. В последние два-три столетия значение правил этикета заметно возросло в связи с развивающейся коммерциализацией, усложнением посреднических операций, деловых отношений в целом. Новые виды обязательств, оригинальные комплексы услуг повлияли на появление таких контактов, в которых умение строить поведение в соответствии с требованиями хорошего тона помогает в решении практических задач.

Процесс приобщения к этикету сложен и неоднозначен. В нем определяющим является навык, обусловленный наглядностью и подражанием. Немалое значение в воспитании приличествующего поведения имеет информация, которая связана с теоретическими исканиями, уходящими своими корнями в глубокую древность.

Римская философия эпохи эллинизма привлекает к себе особое внимание со стороны исследования культуры поведения вообще, манер и приличий в частности. Именно этот период истории философской мысли эволюционировал новациями в области прикладной этики, которые повлияли на то, что процесс этикетного форматворчества впоследствии превратился в самостоятельный раздел гуманитарного знания.

В данной статье анализируются изыскания трех наиболее известных представителей культуры Древнего Рима - Сенеки, Эпиктета, Цицерона. Это объяснимо тем, что, с одной стороны, именно в их трудах обозначенная проблематика проявилась наиболее полно, а с другой - наследие этих философов не нашло широкого отражения в современной историко-философской литературе.

Свои взгляды на этикет Анней Луций Сенека развивает, главным образом, в работах "О благодеяниях" и "Письмах к Луцилию". Исследуя какое-то проявление духовной жизни, Сенека дает ему оригинальную трактовку, где интересующий нас аспект может присутствовать в явной форме. Особенно наглядна позиция мыслителя относительно этикетного поведения в его повествовании о благодеяниях.

Процесс претворения благодеяния в конкретные поступки и действия, по его мнению, предполагает контакт двух сторон: воздающей и принимающей. Ценностный потенциал благодеяния зависит не только от содержания самого деяния, но и от того, как это совершено, т.е. конкретных видов и форм, в которые эти деяния облекаются. По мнению Сенеки, то, как осуществляются благодеяния свидетельствует либо об их позитивном значении, либо искажает и умаляет его. На вопрос о том, что же такое благодеяние, мыслитель отвечает: "Благодетельное действие, которое дает радость (другим) и, давая, получает ее; действие, совершаемое с готовностью, охотно и по собственной воле" [1, с. 20]. Готовность к оказанию услуг, помощи любому воздающему, одариванию приносит в отношения людей особый эмоциональный настрой. Такая готовность выражается в том, что творящий благодеяния действует быстро и без промедления.

"Колесаться, - считает Сенека - почти то же, что отказывать, и давший с нерешительностью не заслуживает никакой благодарности" [1, с. 28]. Лучшее поведение дающего основано на предвидении ситуации и нужд человека в ней. Поэтому похвальна предупредительность, исключаяющая какое бы то ни было проявление просьбы, так как "нет предмета дороже того, который куплен ценой просьбы" [1, с. 28]. Благодеяния, по мнению мыслителя, не должны сопровождаться молчаливостью и неразговорчивостью, а уж грубые слова и надменный вид того, кто предлагает блага, - могут вызвать неприязнь и даже ненависть страждущего.

Во избежание тактических ошибок Сенека предлагает ряд советов, которые в настоящее время можно рассматривать как правила хорошего тона. Так, он советует: "Никогда не попрекать, даже никогда не напоминать, ибо закон благодеяния, соединяющего два лица, состоит в следующем: один должен тотчас забыть об оказанном, другой никогда не забывать о полученном благодеянии" [1, с. 33].

Любезность - отличительная черта любого благодеяния. Сенека не устает повторять, что содеянное благо должно именно благом и отзываться в душе другого. Все, что предоставляется в качестве дара, помощи или различного рода содействия, должно сопровождаться такими действиями, которые не обидели и не оскорбили бы их принимающего. В свою очередь, тем, кто принимает блага, Сенека рекомендует: "Когда мы решили принять благодеяние, то будем стараться быть веселыми, явно обнаруживая радость, и это должно быть очевидным для дающего, дабы он получал плод своих благодеяний и в тот самый момент, когда давал" [1, с. 42]. Признательность и

благодарность за предоставленные блага должны сопровождаться и соответствующими манерами поведения. Так, по мнению мыслителя, небрежность и горделивость неуместны в момент получения благ, так как это сродни пренебрежительности, а принимать благодеяния следует с выражением исполняющегося желания, ведь "кто охотно принял благодеяния, тот уже возвратил его" [5, с. 47]. Не следует также принимать благодеяния униженно и подобострастно.

Манеры поведения, в представлении Сенеки, есть составная и неотъемлемая сторона поведения, ориентированного на нравственно ценное. Это специфические знаки, с помощью которых добродетель становится тем, что явно воспринимается: видимым, слышимым, осязаемым. "Существует большая разница, - подчеркивает Сенека, - между матерней благодеяния и самим благодеянием" [2, с. 19]. Кроме того, по его мнению, манеры поведения находятся под контролем общественного мнения и они в одинаковой степени обязательны для всех. Отклонения от принятого стандарта вызывают непонимание, иногда протест. Исходя из этого, Сенека рекомендует, например, всем занимающимся философией придерживаться образа жизни, не вызывающего ни смех, ни негодование, так как "первое, что обещает дать философия, это умение жить среди людей, благожелательность и общительность; но несходство с людьми не позволит нам сдержать это обещание" [2, с.10]. Совершенствуясь мыслями и духом, нельзя упускать из виду, оставлять без внимания не только поведение в целом, но и внешний облик. "Избегай появляться неприбранным, с нестриженной головой и запущенной бородой, - советует Сенека Луцилию, - выставлять напоказ ненависть "к серебру, стелить постель на голой земле, - словом всего, что делается ради извращенного удовлетворения собственного тщеславия" [2, с.9].

В образе жизни, манерах поведения присутствует нечто общее, универсальное, выработанное культурой, продиктованное социальным опытом. Но это не есть одинаковость, стирающая различия. Стандартные действия и поступки, модифицируясь, становятся оригинальной формой всякий раз другого содержания. В связи с этим Сенека считает, что "философия требует умеренности - не пытки; а умеренность не должна быть непременно неопрятной. Вот мера, которая мне по душе: пусть в нашей жизни сочетаются добрые нравы с нравами большинства... Пусть вошедший в наш дом дивится нам; а не нашей посуде. Велик тот человек, кто глиняной утварью пользуется как серебряной, но не менее велик и тот, кто серебряной пользуется как глиняной" [2, с. 10].

В настоящих рассуждениях Сенеки об образе жизни и манерах поведения философов можно усмотреть принципиальное несогласие выдающегося стоика прежде всего с позицией киников, которые как величайшую мудрость почитали отказ от всех социальных благ и презрение ко всему внешнему и демонстративному. Рассуждая о нравственной ценности внешних показателей поведения в социальной активности человека, Сенека считает, что каждой добродетели соответствует своя "материальная оболочка", представленная определенным образом жизни и манерами поведения.

Тенденция к этикетному нормотворчеству прослеживается и в дошедших до наших дней высказываниях другого представителя римской философии. Читая афоризмы Эпиктета, как бы не связанные друг с другом ни логикой, ни проблематикой, можно определить его отношение к элементарным правилам вежливости. Мыслитель исходит из того, что трудно человеку усвоить какое-либо правило, если о нем ему не твердят, не напоминают ежедневно [3, с. 259]. Такого рода нравственные правила и заключены в афоризмах Эпиктета, причем среди них имеются такие, которые непосредственно касаются манер и приличий. "Потчуй гостей, - наставляет Эпиктет, - не показывая в то же время своего гнева... Старайся же под влиянием гнева не оскорбить своих гостей... но доставь им удовольствие своим ласковым обхождением [3, с. 255].

Особое внимание мыслитель уделяет речевому этикету. В его рассуждениях проявляются ставшие эталоном приличия, словесно сформулированные требования вербального общения: "Ссориться и спорить вообще не вежливо", "Не берись судить других", "Совет лучше порицания" и т.д. В своих этических изысканиях философ продолжает традицию, заложенную "семи мудрецами", усиливая звучание их высказываний оригинально изложенными сентенциями. Высказывание Солона "ничего лишнего" Эпиктет интерпретирует: "Самое приятное может сделаться самым неприятным, стоит только переступить меру" [3, с. 258].

В вопросах нравственной философии Эпиктет выступает с позиций последовательного практицизма. Его высказывания и афоризмы носят конкретно-рекомендательный характер. Иную направленность имеют философские взгляды Цицерона. В этических исследованиях этого представителя философии Рима обнаруживаются такие оригинальные подходы к исследованию моральной деятельности, которые оставались без внимания предшествующими мыслителями. Цицерон разработал категориальный аппарат, раскрывающий сущность культуры поведения

и обхождения как особого вида коммуникативной связи, а также дал образцы толкования основных понятий, характеризующих манеры и приличия.

В рассуждениях Цицерона о культуре поведения основной является мысль о том, что только человеку в отличие от всех живых существ свойственны порядок, пристойность и мера в словах, действиях и поступках. Последнее возможно благодаря тому, что в числе различного рода регуляторов поведения человека включается комплекс таких добродетелей, как уважение, сдержанность, почтительность, скромность. Они, по мнению Цицерона, и есть не только механизмом "обуздания душевных волнений", но и "неким украшением жизни".

Последовательно проведя анализ тонкостей общения и обхождения в вопросах о том, как "снискать одобрение тех, с кем и среди кого мы живем", Цицерон вводит дополнительную категорию - "подобающее". По его мнению, то, что называется "подобающим" обнаруживается во всех поступках, словах, наконец, в движениях и позах человека и выражается в красоте, порядке и приличествующем обстоятельствам уборе [4, с. 368]. То, что подобает - всегда добродетельно и находится на виду, на поверхности многообразия социальной активности человека.

В дефиницию понятия "подобающее" входят такие его отличительные особенности как "соответствие превосходству человека в том, в чем его природа отличается от остальных живых существ", а также "такого рода соответствие природе, в котором проявляется с неким благородством чувство меры и сдержанность" [4, с. 364].

Иными словами, чувство меры и сдержанность являются показателями и главными элементами содержания понятия "подобающее", проявляющееся через уважение, сущность которого состоит в том, чтобы не оскорблять людей.

Стремиться к тому, чтобы поведение было подобающим, как считает Цицерон, - это обязанность каждого. Разумность и уверенность во всем помогут удержаться от лени и недобросовестности, от терзающих душу страстей и волнений. "Достаточно взглянуть на лица людей, охваченных гневом, - рассуждает Цицерон, - или какой-нибудь страстью, страхом или огромным наслаждением - меняются выражение и черты лица, голос, движения и весь облик. Отсюда становится ясным (чтобы вернуться к идее обязанности), что все вожделения следует сдерживать и обуздывать и очень тщательно следить за тем, чтобы не совершать каких-либо безрассудных, необдуманных и небрежных действий" [4, с. 365].

Достоинство, по мнению Цицерона, как мораль, как добродетель и особый вид красоты находит своё выражение казалось бы в самых незначительных жизненных проявлениях. Физические упражнения положительно влияют на цвет лица. Следует заботиться о чистоте тела и одежды, чтобы прослыть опрятным. "Нужно избегать изнеженной медлительной походки, - рассуждает дальше Цицерон, - делающей вас похожим на изображения, которые носят в торжественных процессиях, но и излишней торопливости и поспешности, которые вызывают одышку, меняют выражение лица, искажают все его черты, - все это отчетливо указывает на отсутствие собранности и твердости" [4, с.369].

Рассмотрим понятия, характеризующие поведение со стороны его внешних параметров. По Цицерону это - упорядоченность (или уместность) и удобное время. В своей совокупности они совпадают с более широким и более точным для обозначения манер и приличий понятием, таким как "чувство меры" или "умение выбирать время, удобное для совершения какого-то действия". В то же время "чувство меры", как считает философ, по своему содержанию соответствует житейской мудрости. Это "знание того, к чему нужно стремиться и чего следует избегать" Но в данном случае важно подчеркнуть такие составляющие житейскую мудрость как чувство меры и умение владеть собой. В то же время все это трудно представить без таких добродетелей как скромность и стыдливость.

Утверждая, что высокого искусства можно достичь в делах как великих, так и малых, Цицерон наделяет манеры и приличия высоким социальным звучанием, которое состоит в разумном и тактичном обращении с окружающими, "чтобы с их помощью в изобилии обладать тем, в чем нуждается наша природа, отвращать грозящие нам неприятности, бороться с теми, кто попытается принести нам вред, и воздать им наказание, которое допускают принципы справедливости и гуманности" [4, с. 374].

Рассуждения философа выливаются в призыв быть внимательным к неожиданно возникшим незначительным изменениям в манерах поведения человека. В каждом таком изменении заключен определенный смысл, который привносит иное значение в систему социальных контактов. Необходимо, по мнению Цицерона, научиться постигать скрытую в том или ином телесном состоянии информацию, "понимать великое" из малого, чтобы избежать того, что не принято в обществе, что вызывает осуждение и неприятие. Так, считает философ, "по взгляду, по движению бровей, по мрачному или веселому лицу, по смеху, по выбору слов, по умолчанию, по повышенному или

пониженному тону, по другим подобным вещам мы легко сможем судить, что из этого происходит подобающим образом, а что противоречит нашим природным обязанностям" [4, с. 373]. В настоящее время гениальные догадки дневнеримского мыслителя нашли отражение и получили дальнейшее развитие в кинетике и проксемике. В учении Цицерона легко обнаруживается значение, которое придавалось внешним факторам поведения в этической теории этого периода истории.

Итак, в философии Древнего Рима обнаруживается устойчивый интерес к проявлению индивидуальных особенностей человека уже не с точки зрения его разума, чувства, а с точки зрения совершенствования поступков и действий. Визуальная сторона поведения человека становится самостоятельной сферой эстетической деятельности, к оценке которой применимы критерии красоты: мера, гармония, соответствие.

Кроме того, внешняя сторона поведения человека становится центром этической проблематики не сама по себе, а посредством взаимодействия людей. В этом плане особое значение приобретают такие правила общения, которые способствуют согласованности, единству действий, ощущению гражданственности, которое было характерно для представителей императорского Рима. Поэтому в интерпретациях правил поведения, соответствующих им манер и приличий представителей эллинизма, заметно стремление "от индивидуализма к универсализму, когда мыслилась окончательная индивидуальность как нечто универсальное, а универсальность - как нечто индивидуальное" [5, с. 338].

Список литературы

1. Сенека Луций Анней. О благодетельных: - В кн.: Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. - М.: Республика, 1995.
2. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию. - М.: Наука, 1977.
3. Эпиктет. Афоризмы/ В кн. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий.-М.
4. Цицерон. Об обязанностях. В кн.: Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н.э. -М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979.
5. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика I-II вв. н.э. -М.: Изд-во Моск. ун-та, 1979.

ТОТАЛИТАРИЗМ: СУЩНОСТЬ И ЕГО РАЗНОВИДНОСТИ

Проблемы, связанные с тоталитаризмом, стали предметом постоянного внимания и интереса обществоведов лишь в последние годы. Само понятие "тоталитаризм" вошло в обиход в научной литературе Запада в конце 30-х годов нашего века. В настоящее время в рассмотрении этой проблемы сделаны лишь первые шаги и поэтому рано говорить о профессионализации, консенсусе в трактовке и анализе тоталитаризма. Одни считают его вечным атрибутом человеческой истории, другие - достоянием индустриальной эпохи, а третьи - феноменом исключительно 20 столетия. Существенной характеристикой тоталитарной системы является ориентация на слитность, тоталитарное единство всех без исключения сфер жизни общества. Это, в частности, проявилось в отрицании тоталитаризмом важнейшего элемента современной западной цивилизации - гражданского общества и его институтов, составляющих фундаментальные аспекты человеческого бытия. "С идеально топологической точки зрения гражданское общество - это своего рода социальное пространство, в котором люди связаны и взаимодействуют между собой в качестве независимых как друг от друга, так и от государственных институтов" [1].

Важнейшим условием возникновения и утверждения подлинного гражданского общества является разграничение между экономической и политической властью, в основе чего лежит экономическая свобода личности, которая, естественно, должна быть сопряжена с индивидуальной экономической ответственностью. Индивидуализм, основанный на отождествлении личной свободы и частной собственности, стал могущественным стимулом развития производительных сил общественного развития и формирования политической демократии. Собственность, принадлежащая государству или жестко им контролируемая, неизбежно политизирована, поскольку она порождает монополию власти, подчиняющей себе все рычаги политики и экономики, сливающихся в единое целое. Приверженцы тоталитаризма используют принудительную власть государства, насилие, включая террор, для трансформирования экономических, социальных, социокультурных, духовных отношений" и убеждений людей.

"В тоталитарном обществе всегда существует неуважение к личности со стороны государства, всякое проявление личностного

начала, талантливость, оригинальность являются подозрительными" [2]. Более того, ставится задача сознательной и целенаправленной переделки человеческой природы. С этой точки зрения тоталитаризм в отличие от всех форм традиционного деспотизма, абсолютизма, авторитаризма является феноменом 20 столетия.

Одной из важнейших предпосылок тоталитарной системы является размывание, а точнее элиминация традиционной социально-классовой однородности путем уничтожения всех объединений, организаций, обществ, которые хоть в какой-то степени могли служить в качестве референтной группы. Единственной референтной группой для личности осталось государство. Тоталитаризм стремится к наиболее полному "подрубанию всех корней", связывающих человека с подобными общностями, к предельной унификации всех связей человека, обнажению и выставлению на всеобщее обозрение самых неприкосновенных сторон и аспектов частной жизни. Достижению этой цели способствовал, как это ни парадоксально, индивидуализм, ставший главной предпосылкой разделения общества. И фашизм, и коммунизм были призваны преодолеть индивидуализм либеральной демократии. Достигалось это путем предельного разделения социальных связей людей, чтобы оставить отдельного человека один на один перед лицом всемогущего государства, сделав его по сути рабом последнего. Как известно, "одной из важнейших традиционных опор, на которых базируется личность, тем зеркалом, через которое индивид сознает себя как член общества, является нация". Симптоматично, что правый и левый варианты тоталитаризма, подойдя к этой проблеме прямо с противоположных позиций, сумели использовать ее каждый по-своему для утверждения господства государства.

В историческом контексте марксизм представляет собой не только вызов классической политической экономии, не только критику капиталистических производственных отношений, но и критику национализма и религии. Будучи программой освобождения людей от промежуточных образований, мешающих превращению отдельного индивида во "всемирно-историческую личность"; марксизм постулировал формирование пролетариата в качестве силы, действующей на национальном уровне. С самого начала марксизм рассматривал национализм и религию как противника и врага, с которыми необходимо вести решительную и бескомпромиссную борьбу. Уже в "Манифесте Коммунистической партии" была сформулирована идея, согласно которой национализм представляет собой побочный продукт капиталистического развития, и ему суждено исчезнуть с

исчезновением капитализма. Предполагалось, что с установлением государства пролетариата и по мере утверждения принципов социализма, разделение людей по национальному признаку потеряет всякий смысл, и оно будет полностью заменено классовым разделением. При этом особо подчеркивалась мысль о том, что только пролетариат может стать той силой, которая способна выполнить историческую задачу объединения народов в единое целое.

Политическая программа тоталитаризации имела своей целью по сути дела сознательную, принудительную систематическую переделку самой природы этноса, этно-национального. Как бы издеваясь над законами социально-исторического развития, предписывающими каждому народу собственный путь и собственное место в сообществе, называемом человечеством, была поставлена задача осчастливить многие народы, "задержавшиеся" в феодализме, путем их "перенесения" в социализм, минуя капитализм, а те народы, которые "застряли" в родоплеменных отношениях, приобщить к благам социализма, минуя феодализм и капитализм. Широкомасштабное репрессирование и выселение наиболее трудолюбивой прослойки населения из деревни под девизом истребления кулачества как класса, вынужденное переселение людей в города, отдаленные регионы страны вели к подрыву корней, вековых устоев национального образа жизни, ослаблению приверженности к труду, родному очагу, национальной культуре. В итоге советские люди были объявлены членами совершенно невероятного и парадоксального образования - интернационального народа, безнациональной нации - "новой исторической общности" в лице советского народа. Тоталитарной системой создана "уникальная порода людей - новый советский человек, - который не умеет, не хочет и не любит работать, ни к чему не стремится" [2]. Идеология интернационализма приобрела в своеобразной перевернутой форме функции, фактически аналогичные тем, которые исполнял национализм в идеологии германского нацизма.

Что касается фашизма, то в нем произошло органическое слияние социализма и нацизма, что в итоге дало основание Гитлеру и его сподвижникам говорить о национал-социализме.

Очевидно, что в рассматриваемом аспекте "марксизм-ленинизм" и фашизм придерживались диаметрально противоположных позиций.

Воинствующий расизм и национализм, присущие фашизму, общеизвестны. С самого начала с его позиции нация рассматривалась как высший синтез всех без исключения материальных и духовных ценностей, и потому пользующаяся приоритетом перед отдельными

индивидами, группами, слоями, классами. Философия и идеология фашизма пронизана идеей национального превосходства и непримиримого расизма. В результате фашизм отождествлял общество с нацией, нацию с государством, экономическую деятельность с политической деятельностью. Таким образом, Гитлер и его сподвижники по сути дела пришли к выводу, функционально близкому к позиции большевиков. Только, если у последних в качестве субъектов смертельной схватки выступают классы, то у нацистов демаркационная линия проходит между немцами и немецким народом, с одной стороны, и остальным миром - с другой. Оба движения, при всех необходимых здесь оговорках, оказываются поставленными на службу идентичной цели: обоснование и идеологическое обслуживание тоталитарных империй фашистского и коммунистического толка.

Очевидно, что коммунистическая и фашистская идеологии имели много близких друг другу и общих по своему функциональному и системообразующему назначению элементов. Разумеется, между ними существует и немало различий. Так, если в марксизме-ленинизме в качестве главного террористического и аналитического инструмента мировой истории взят класс, то в фашизме - нация. Если марксизм придерживается материалистической, а зачастую и экономико-детерминистской интерпретации истории, то для фашизма характерны антиматериализм, иррационализм и убеждение в том, что духовное начало составляют могущественные цели и мотивы человеческого поведения.

Обращает на себя внимание близость социальных, социокультурных и интеллектуальных корней обеих разновидностей тоталитаризма. Общеизвестно, что одним из принципов марксизма-ленинизма является последовательный и воинствующий коллективизм, не приемлющий индивидуализм во всех его проявлениях. С этой точки зрения фашизм мало чем от него отличается. Оба представляют собой радикальный отход от философского и политического индивидуализма, составляющего сердцевину либерально-демократического мировоззрения. Поражает почти полная синхронность появления на политической арене фашизма и большевизма (правого и левого вариантов тоталитаризма). За короткий период из незначительных групп они превратились во влиятельные общественно-политические движения, сумевшие подчинить себе многие страны и народы, сотни миллионов людей.

Таким образом, тоталитаризм вообще может быть определен как "имманентное свойство тех политических систем, в которых госу-

дарственная власть достигает полного контроля над обществом" и которая охватывает своим влиянием практически все социально значимые стороны жизни людей [4].

Список литературы

1. Тоталитаризм как исторический феномен. М.: Худ. лит., 1989.
2. Губин В.Д. Русская культура и феномен насилия // Вопросы философии, 1995. N 5.
3. Долгов К. И. Итальянские этюды: Человек и история. М.: Худ. лит., 1987.
4. Медушевский А.Н. Демократия и тирания в новое и новейшее время // Вопросы философии, 1993. N 10.

В.А. Черниенко

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИНВАРИАНТЫ СОЦИАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ МАРГИНАЛЬНЫХ ПЕРИОДОВ

Одним из наиболее важных событий философской мысли современности является разработка методологии исследовательских программ естественных и гуманитарных наук. Среди общих определяющих проблем, которые призвана разрешить методология науки, можно назвать три важнейшие: поиски методов, наиболее адекватных построению теории науки; построение истинной теоретической реконструкции истории науки; объяснение природы рационального рассуждения. Несомненно эти проблемы сформулированы в контексте общих традиционных вопросов философии. Подходы к их решению различны. Однако среди логико-методологических направлений современной философии особое место занимают представители историко-методологической школы: Т. Кун, И.Лакатос, П.Фейерабенд, С.Тулмин и Дж.Агасси. Этими философами взят за основу историко-методологический принцип, означающий такой подход к явлениям, который включает в себя исследование их возникновения и тенденций последующего развития, рассмотрение в аспекте как прошлого, так и будущего, который предполагает признание необратимого и преемственного характера изменений вещей. Важным критерием оценки любой историографической модели является выяснение того, насколько эта модель способна теоретически описать реальную историю науки. Несмотря на правильность выбранного

методологического направления, на основе историографических моделей научного знания названных выше философов невозможно рационально объяснить выбор научной программы, установить механизмы получения нового знания и т.п.

Методологами давно было осознано, что динамика научного и любого другого знания не представляет собой строго кумулятивного процесса, "... научные теории независимы друг от друга и, как правило, они несопоставимы и несоизмеримы"[1, с. 7]. Историческое объяснение должно выглядеть как редукция старого знания к новому и наоборот. Связь между старым знанием и новым существует, но как её выразить? Например, известный принцип соответствия позволяет вывести старую теорию из новой, но не новую из старой, что полностью решило бы проблему исторического объяснения. В этом контексте интересна концепция "морфологии культуры" О. Шпенглера [2], который сделал вывод о непроницаемости, несоизмеримости и несопоставимости достижений (наука, искусство, религия и т.п.) какой-либо культуры для созерцателя, стоящего вне этой культуры. Безусловно, вездесущая диалектическая природа, характерная для любого процесса или явления, присутствует и здесь, однако, в данном случае, кроме банального повторения законов диалектики в общей формулировке, глубокий философский анализ пока невозможен.

В своей философской работе "Очерк метафизики" (1940) Р. Дж. Коллингвуд сформулировал вопрос относительно концептуальной эволюции, на который до сих пор не получен ответ, а именно: "Каким образом, при каких обстоятельствах и благодаря какому процессу наши фундаментальные понятия сменяют друг друга?" Он также указал на то, что смена фундаментальных понятий является, по всей вероятности, следствием глубоких социальных причин. Безусловно, любое знание всегда социально и игнорирование этого приводит философов науки к методологическим недоразумениям. Не опосредуя свою деятельность через призму социальности, разрушая неделимую целостность личного и общественного, мыслители сталкиваются с "неразрешимыми" гносеологическими проблемами, к которым относится проблема получения нового знания и смены наших фундаментальных понятий. Эта проблема генетически связана с проблемой прерывности, которую раньше стремились обойти, выгравировать из истории в угоду торжества непрерывного событийного ряда. Диалектические парные категории непрерывности-прерывности были предметом исследования мыслителей с глубокой древности. В последнее время эти категории (особенно прерывности) привлекают внимание социальных философов.

"Почти одновременно во всех тех дисциплинах, которые мы привыкли объединять под именем "истории" - истории идей, науки, философии, мысли и литературы... смещается фокус внимания, и исследователи переходят от описания широких общностей ("эпохи" или "века") к изучению феноменов разрыва. В великих непрерывностях мысли, в целостных или однозначных проявлениях духа и "ментальности", ... мы пытаемся раскрыть феномены прерывности" [3:8]. В настоящее время прерывность как предмет изучения превращается из препятствия в практику, она воспринимается уже как необходимый концепт.

В нашем исследовании этот концепт отождествляем с понятием маргинальности, которое вошло в социологию в 30-х годах нашего века благодаря работам Э.В. Стоунквиста. В основе концепции маргинальности "... лежит представление о субъекте, существующем на стыке двух культур и не социализированном полностью ни одной из них. В языке современной социологии маргинальность понимается как пограничность, периферийность или промежуточность по отношению к каким-то социальным связям или структурам. Находясь в такой социальной позиции, ученые становятся более восприимчивыми к альтернативным интерпретациям научных результатов. "...Бесспорно верным является то, что большое число фундаментальных научных достижений восходит к работам исследователей, находившихся в маргинальных ситуациях" [4:55]. Но в этом состоянии - постановки новых вопросов, развития новых возможностей, рассмотрения старых проблем под новым углом зрения - находятся не только ученые, но и весь конкретно-исторический социум; познавательная деятельность которого, представляет собой тесную переплетенность и неделимую целостность онтологии, гносеологии и аксиологии. В маргинальные периоды особенно заметно проявляется аксиологическая сторона социального познания. Ценностный подход присущ не только социальному познанию, но и познанию в целом "... то, как исследователь видит объект, что он в нем постигает и как он его оценивает, вытекает из ценностных предпосылок познания. Различие ценностных позиций обуславливает различие в результатах и выводах познания" [5:85]. На наш взгляд, как бы ни варьировались ценности, для любого маргинального периода имплицитным инвариантом, определяющим будущее движение социума во всех бытийных и познавательных сферах, является соотношение "слов" и "вещей" - проблематика, характеризующаяся дискурсивными практиками человеческого познания. Понятие дискурса, в частности, восходит к И.Канту, который дал глубокий анализ чувственного и рационального познания, он также

326908

указал на то, что "...помимо ... созерцания существует лишь один способ познания, а именно, познания через понятия; следовательно, познание всякого, по крайней мере человеческого рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное ... которое всегда нуждается еще в дедукции, тогда как интуитивное вполне может обойтись без нее..." [6с/66]. В наше время глубоким анализом дискурсивных практик занимался крупнейший французский философ и культуролог М Фуко. Его интересовала та же самая проблема прерывности, т.е. то, что всего лишь за несколько лет какая-то культура перестает мыслить как прежний лад и начинает мыслить иначе. Так, Т. Кун лишь описывает те или иные признаки парадигм, а Фуко стремится вычленить подлинные познавательные структуры. Основная идея концепции М. Фуко состоит в том, что ни анализ истории, ни саму историю (идей, ментальностей, открытий и т.п.) нельзя свести к простой линейной схеме непрерывной хронологии разума. Реальному историческому процессу свойственны точки изломов, нарушение привычного хода вещей, разрывы причинно-следственных связей. Эти разрывы и прерывности характеризуются сменой типа дискурса в дискурсивных практиках. Дискурсия по М. Фуко — "... это область условий возможности языка и познания ... это способность языка расчленять мыслительные представления, выражать их в последовательности словесных знаков..." [7с/26]. Понятие дискурсивная практика - одно из ключевых, которые анализирует М. Фуко; "...дискурсивная практика - это совокупность анонимных исторических правил, всегда определенных во времени и пространстве, которые установили в данную эпоху и для данного социального, экономического, географического или лингвистического пространства условия выполнения функции высказывания" [3с/118].

Важно то, что эти правила содержатся не в "ментальности" и сознании индивида, а в самом дискурсе, их анонимно навязывают единообразно всем индивидам, которые пытаются говорить в этом дискурсивном поле. Следовательно, "... мы не можем говорить всё равно в какую эпоху всё, что нам заблагорассудится; нелегко сказать что-либо новое, недостаточно открыть глаза, обратить внимание или постараться осознать, чтобы новые объекты во множестве поднялись из земли озаренные новым светом" [3]. Конечно, непросто согласиться с тем, что наша история, социальные практики, язык, на котором говорим, мифология наших предков - всё это подчиняется правилам, которые не вполне даны нашему сознанию. Концепт маргинальности и призван эксплицитировать границами эту неопределенность, этот разрыв, порог существования, отделяющий нас от того, чего не можем более сказать, #

от того, что выходит за пределы нашей дискурсивной практики. Маргинальность - это место разрыва наших собственных дискурсивных практик.

Безусловно, сознание, язык вплетены в практическую деятельность человека и это есть целостность, которая может быть расчленена только в представлении, и что назвать причиной, а что следствием зависит от аксиологической ориентации исследователя. Например, К. Маркс вычленяет практическую деятельность, анализируя производственные отношения и выявляя детерминанты экономики и классовой борьбы. Добавляя к своей экономической теории моральный аспект, он неизбежно приходит к линейной эволюции социума с реализацией "общества благоденствия" в финале. Антропность и гуманизм такой социальной теории налицо, что и показал К. Поппер, назвав социальную теорию К. Маркса "моральной теорией историцизма", "... вовсе не научные взгляды, а нравственный порыв, желание помочь угнетенным, стремление освободить бессовестно эксплуатируемых, несчастных рабочих склоняли его к социализму ... именно в этом нравственном призыве заключен секрет воздействия его учения ... Именно его ненависть к лицемерию ... в сочетании с его поразительным оптимизмом, верой в то, что всё это претворится в жизнь в обозримом будущем, заставили Маркса скрывать свои моральные убеждения под историцистскими формулировками" [8;238]. По сути дела, социальная теория К.Маркса сродни теории космологического принципа антропологической направленности развития природы, развиваемой некоторыми астрофизиками. Для обеих теорий характерна вера в лучшую долю человечества. Однако вера для науки не аргумент, даже если она является мощным генератором оптимистического отношения к жизни. Сам К. Маркс не придавал своей теории такого тотального значения, которое было характерно для марксизма советского периода.

Сейчас мы находимся на "ничейной земле" очередного маргинального периода. Если опосредуем своё социальное бытие и сделаем вывод о его достаточной непредсказуемости и вариативности, и признаем, что каждое новое поколение людей вынуждено само решать возникшие проблемы (никакой оракул не в состоянии нас подготовить к встрече с этими проблемами, настолько они непредсказуемы), то будем рассчитывать на самих себя, а не на гуманистические теории пророков, пусть даже и "авторитетных". Настоящая маргинальность - это время сокрушения прежних авторитетов, время незрячего нигилизма, время установления новых доктрин, сообразно которым теперь следует жить. Под чьи знамена

встать, каким "богам молиться", какие ценности принять - вот те вопросы, на которые необходимо ежедневно давать ответы. Проблема, занимавшая умы славянофилов и западников в XVIII веке, о путях России, всё также актуальна и сейчас. В подобные смутные времена философия прагматизма овладевает мыслями и поступками людей. В настоящее время в качестве основной ценности предложен прагматизм западного образца жизни.

Достижения западной либеральной демократии как политической организации общества в достаточной степени абсолютизированы. Дело доходит до провозглашения конца истории [9], т.е. того момента, когда побеждает окончательная, разумная форма общества и государства, в котором сняты основные социальные противоречия. Безусловно, взять за основу западную модель организации общества заманчиво с точки зрения проторенности пути. Но насколько верен и оправдан такой подход? Пока что нет убежденности в том, что западный образ жизни имеет безмятежное будущее. Так, например, доводы О. Шпенглера о "закате Европы" достаточно вероятны. Так стоит ли, не учитывая географические, исторические, ментальные особенности, без оглядки идти по аналогичному пути? Пусть мы уже не исповедуем линейного исторического процесса и не особенно жалуем теории, единственная ценность которых заключается в их гуманистической направленности, но нынешнее свое положение осознаем как время новых возможностей и нестандартных решений. Шутливое замечание Н. Бора о том, что новая теория недостаточно безумна, чтобы быть истинной, весьма уместно в данном случае, поскольку является в некотором смысле призывом методологам гуманитарных наук. Какой тип дискурса сменит отживший дискурс советского марксизма полностью станет ясно только *post factum*, хотя несомненно некоторые его особенности и характеристики при углубленном исследовании удалось бы выявить уже сегодня.

Особенностью историографического методологического подхода является то, что методолог дает объяснение и оценки, которые принадлежат изменяющимся концептуальным схемам. Поэтому велик шанс оказаться в замкнутом круге собственных концептуальных структур, так и не объяснив рационально суть проблемы перехода от одной концептуальной структуры к другой. Поэтому особое внимание при разработке методологических основ социальной философии необходимо уделить специфике дискурсивного мышления и его особенностям в маргинальные периоды. Актуальность этой проблемы определена не только гносеологической ценностью, призванной объяснить сущность маргинальных периодов в развитии социума, но и

тем, что мы сами являемся субъектами современного маргинального периода.

Мы выбираем, и от того, что и как выберем, зависит многое.

Список литературы

1. Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. - М.: Прогресс, 1978.
2. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Кн. 1. Гештальт и действительность. - М.: Мысль, 1993.
3. Фуко М. Археология знания. - Киев: Ника-центр, 1996.
4. Малкей М. Наука и социология знания. - М.: Прогресс, 1983.
5. Коршунов А.М., Мантатов В.В. Диалектика социального познания. - М., 1988.
6. Кант И. Сочинения в шести томах. Т.3. - М.: Мысль, 1964.
7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. - А-Сад Санкт-Петербург, 1994.
8. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т.2. - М.: Междунар. фонд "Культурная инициатива" Soros Foundation (USA), 1992.
9. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии, 1990, №3.
10. Кузнецов А.Ю., Копылов В.А. Путь к открытому обществу - через Иерусалим или Афины? Тез. докл. и сообщ. междунар. конф. "На пути к открытому обществу". Донецк, 1993 г. - Донецк. политехн. ин-т, 1993.

А.Е.Прилуцкая

ИГРА КАК ПРЕДПОСЫЛКА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТЕАТРАЛЬНОГО ДЕЙСТВА

Многовековая история понятия и образа игры не только генетически, но и эпистемологически связана с ранними стадиями развития искусства, древнейшими формами обрядовой деятельности и мифологического сознания. Так, праздничное мироощущение, по утверждению М. Бахтина, в различных его видах неразрывно связано с игрой.

Усложняясь и трансформируясь, игра вбирает в себя миросозерцательное значение праздника, выступая как аспект мироздания, онтологическое измерение, "модус" социальной и

органической жизни, а потому и как особый вид человеческой деятельности мышления и поведения как "универсалия культуры" (Т.Мани). Игра как объективно функционирующий фактор культурного развития является предпосылкой художественного творчества, а следовательно, и театрално-сценической художественной деятельности. В театральной практике именно идея игры доказывает, что в любой драме автора не интересует ничего, кроме разнообразных форм человеческого общения, взаимодействия в сложных противоречивых обстоятельствах; идея, которая максимально реализуется в сценическом воплощении образа, персонажа актером. Действительно, игра актера аккумулирует в себе все характеристики театрального действия, являясь одновременно его результатом и эстетической деятельностью.

Но мысли Кагга, игра независима от конечной цели, она проявляется как свобода выбора и действия, тогда как в искусстве невозможно избавиться от принуждения [1, с. 278]. Известный психолог Д. Узнадзе видел различие между игрой и искусством актера в следующем: "Процесс художественного творчества потеряет свой смысл, если он прекратится до завершения произведения", тогда как в игре каждый отрезок процесса имеет "свою независимую, ценность, а потому и принципиально и фактически он может прекратиться в любой момент" [2, с. 354]. Игровое действие художественного типа он рассматривает как средство, служащее для "воплощения целого" [2, с. 355]. Игра актера в процессе театрального действия организована, обусловлена определенными правилами зрелищного, драматически развивающегося сценического действия. Возникающая при этом возможность вовлечения в игровую ситуацию зрителя, возможность предвосхищения результата сближает игру со зрелищем, усиливая эмоционально психологическое эстетическое и социализирующее воздействие. Как отмечал М. Дюфрени, именно в сфере театрального действия игра является и активной "манифестацией", и "сценической дерзостью", и "дионисийским танцем ребенка", который "освобождает, крушит гнетущие ценности", "раскрепощает жизненную энергию". [3]. Своё начало трагедия и комедия взяли из игры. Они были не дословным воспроизведением какой-либо человеческой судьбы, а священной игрой, разыгрываемым на сцене богослужением. Античное театральное действие начинается в лоне агонии, в сфере состязания, игры. И форма, и содержание театрального зрелища сохраняют характер спора, в атмосфере дионисийского экстаза происходит переживание и переосознание самых серьезных, важных для человека проблем.

Обращаясь к игровой природе не только комедии и трагедии, но и всех форм театрального действия изначально, необходимо отметить, что его первооснова - синкретическое архаическое пра-действие в своей первоначальной функции "фактора ранней культуры" (Хейзинга И.) рождается как освященная игра, которая все время остается на грани несбужденности, шутики, развлечения. О сознательном удовлетворении потребности в прекрасном на этом этапе еще нет и речи. Оно лишь тайно содержится в воскрешении священного акта, который своим посредством реализует художественную форму и переживается как чудо, как праздничное опьянение, как экстаз.

Социоагональный, состязательный аспект будущего театрального действия уже на ранней стадии проявляет себя в радостных и захватывающих общественных играх, темпераментных состязаниях отдельных групп архаического коллектива, в экстатическом сближении полов во время чествования весны или других праздничных событий в жизни племен.

Хейзинга приводит пример такого социоагонального прадействия из жизни жителей острова Буру, сохранивших архаический уклад жизни. Сидя напротив друг друга, женщины и мужчины под аккомпанемент барабана поют. Это антифонное пение базируется на чередовании строфы и антистрофы, вопроса и ответа, хода и ответного хода, выпада и его отражения. Его содержание - "либо любовный намек, либо образчик житейской мудрости, либо оскорбительная насмешка, либо поединок чести на любовном поприще - это загадка" [4, с.72], - по сути дела драматический конфликт, создающий особое, непередаваемое возбуждение и сладостный трепет от ощущения иного, игрового, иллюзорного, но всё же абсолютно реального бытия.

В подобных состязаниях человеческий дух всякий раз видел выражение жизненной борьбы, а эстетическая функция нашла в таком действе плодотворную почву для обособления художественного творчества как особой области человеческой деятельности. Именно благодаря игровой природе театрального действия позволяет рассматривать действие сценическое как свой основной признак. Как действие вообще, так и сценическое действие протекает "в определенных границах места, времени и смысла, в обозримом порядке, по добровольно принятым правилам и вне сферы материальной пользы" [4, с.80]. Действие получает от игровой природы действия отрешенность и воодушевление - священное или просто праздничное. Само действие сопровождается чувствами подъема и напряжения и несет с собой радость и разрядку. Современное определение действия актера как единого

психофизического процесса достижения цели в заданных предлагаемых обстоятельствах места и роли, подчеркивая рациональность и технологичность теории этого искусства, не отражает, однако, его онтологической сущности. Действительно, если эффект действия зависит от того, как выстроено и формализовано сценическое действие, то последнее можно считать инструментом действия, моментом его персонификации. Смысл же всякого мифотворчества и почти всего искусства, по выражению Хейзинги, "олицетворение бестелесного или неодушевленного" [4, с.84]. Основной функцией персонификации он называет воображение, воспринимаемое как живое существо. К наиболее элементарным персонификациям можно отнести мифы о происхождении мира и вещей из первосущества — пра-титана, пра-человека и частей его тела.

Здесь налицо традиционный материал из области культа, когда персонификация, закрепленная действием, театрализацией усиливает магическую значимость, наполненность священнодействия. На этом этапе развития культуры можно, видимо, говорить о "спонтанной театральности" сознания архаического человека, как об определенном религиозно-оформляющем восприятие факторе, когда "силы и власти, окружение которых человек постоянно чувствовал, еще не приняли человекоподобного облика". Способность духа олицетворять эти силы (персонификация) в какой-то фиксируемой пространственно-временной точке появилась, как предполагает И. Хейзинга, видимо, еще раньше чем способность к речи и выражению. Это подтверждает этнология и науки о религии, которые знакомят с представлениями о мире богов и духов в образах животных как одним из самых значительных элементов первобытной и архаической культуры, всего тотемизма (человек-оборотень, метаморфозы Зевса ради Европы, контаминация человеческих и звериных форм в египетском пантеоне и т.п.). Эта внутренняя способность к восприятию, осознанию готовит почву для особой, не связанной с утилитарно-полезной формой отражения жизни духа — отражению, в перевоплощении с помощью средств художественной выразительности в самых простых, примитивных формах.

На происхождение первобытного искусства из игры указывает и немецкий искусствовед Э. Гроссе. Игра как синкретичная форма архаической культуры содержит в свернутом виде начала всех искусств и служит, по его мнению, практическим целям: содействует охоте, половому отбору, устрашает неприятеля, вдохновляет воинов. На этом этапе игра формирует тип первоискусства, в котором еще не были

расчленены утилитарное, эстетическое и религиозное отношение человека к действительности. Игра была действием, в котором выражалось наивно-непосредственное отношение человека к миру, подобно отношению ребенка к игре, когда в образной форме воспроизводились труд, охота - т.е. деятельность, от которой зависела жизнь первобытного человека.

"Полуфизиологическим", "полуартистическим" моментом зарождения эстетического чувства в этот период развития исследователь истории искусства Рибо назвал пляску-пантомиму, считая ее своеобразной переходной формой театрального прайдейства. Неслучайно психологическая характеристика игры сопоставима с ролью игры в жизнедеятельности ребенка. Форма протекания детского игрового действия заимствована из форм примитивного искусства, для которого характерен перенос значений: момент перевоплощения, перенос действия. "Поэтому-то детская игра и называется игрой, что она по форме есть игра драматического искусства" - предполагает Д. Эльконин. Различая игру и сценическое действие, Д. Узнадзе прослеживает единые истоки игровой и художественной (театральной) деятельности в своей теории игры. Он выделяет четыре основных момента:

- в качестве источника происхождения в обоих случаях берутся интрогенные формы поведения;
- чувство удовольствия рассматривается как вызываемое самим процессом активности, а не его результатом;
- по ходу игры или театрального действия выражаются внутренние установки личности;
- отмечается связь игры и художественного творчества с фантазией, иллюзией, вымыслом [2, с.126]. Игровая природа несомненно проявляется во всех типах зрелищ. Так, М. Бахтин, анализируя карнавал времен Ф. Рабле, увидел в игре важную первичную форму человеческой культуры. Он считает, что в карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится жизнью. В этом специфическая природа карнавала, особый род его существования. Современные карнавалы, являясь не чистой театральной, а театрализовано-зрелищной формой жизни, характеризуются непосредственностью восприятия, моментом перевоплощения.

Таким образом, именно игру можно считать одной из основных предпосылок художественно-игровой деятельности, определяющей и природу театральной условности, и выбор средств художественной выразительности, и специфику связей внутри театрального действия как социокультурного феномена.

Список литературы:

1. Кант И. Сочинения. М., 1966. Т.5.
2. Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М., 1966.
3. Дюфрени М. Искусство и политика // Вопросы литературы. 1973. № 4.
4. Хейзинга Й. Homo Ludens // Самосознание европейской культуры XX в. М., 1991.

П.Н.Корогодюв

СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ КАК ЛОГИЧНЫЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

Общество с момента зарождения и до настоящего времени стремилось познать сущность собственного пути развития, наметить ориентиры движения, оценить перспективы достижения поставленных целей. Оно пыталось выяснить истоки своих неудач, заблуждений, социальных катастроф и упадка. Особенно характерно это для периодов кризиса общественных систем, когда они переходят из одного качественного состояния в другое. В переходном состоянии потребность в новых социальных знаниях резко возрастает, так как старые социальные технологии не могут быть применены для решения новых исторических задач, а новые или модернизированные технологии не всегда появляются своевременно. Современное украинское общество находится в такой ситуации. И социология устремлена на поиск оптимальных социальных технологий современности.

Социология как и любая другая наука в своем развитии обращается к практическим проблемам. Кроме "естественной" реализации социологии с момента ее возникновения как регулирующей социальную жизнь силы можно выявить направленность развития социологии, в первую очередь западной, ориентированную на максимальную отдачу, практическую пользу. В настоящее время исследователи не могут быть удовлетворены той степенью воздействия социологии на жизнь общества, которая основывается на положении относительно реальности ситуаций, определяемых людьми как реальные в своих последствиях. Социология всегда не просто объясняла то, что происходило в обществе, но в известной степени сама творила социальную реальность. Однако сейчас эта "известная степень" явно недостаточна, все более актуальным становится вопрос о научно

обоснованном позитивном воздействии на общество, способном повысить эффективность его жизнедеятельности. Наконец, последним доводом в пользу социологии, приносящей реальные плоды оптимизации социальной действительности является логика становления и развития рассматриваемой науки.

Подтверждением последнего может служить рассмотрение исторической схемы развития общественного знания и социологии. На протяжении всей истории человечества предлагались теории, объясняющие те или иные общественные явления. Однако этот интерес приобретал и в древнейшей истории, и в новое время спекулятивный характер, т. е. общество и история признавались производными от той или иной субстанциональной силы - как идеальной, так и материальной, которая стояла над обществом и "повелевала" всем происходящим. Эта тенденция достигла своей высшей точки в философии Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. Социальные теории, относящиеся к этому периоду, кроме своей ориентированности на поиск единого основания всех явлений общественной жизни имеют такой существенный недостаток, как апелляция к эмпирическим положениям, выводимым из опыта одного человека или небольшой группы. Это отдаляло такие теории от практики, в значительной степени лишало их возможности плодотворно влиять на общество.

К 19 веку была осознана необходимость создания социальной теории, обладающей чертами оперативности и практической действенности. Огюст Конт и заложил основную идею социальных технологий в понимание социологии, выдвинув тезис প্রতিপোস্তавления радикальным теориям революции идею развития общества эволюционным путем, сглажено, с учетом всех общественных факторов и интересов всех социальных групп. Герберт Спенсер внес в социологию еще один ценный для социальных технологий элемент — представление о доминантах развития общества и переход к восприятию общества как саморазвивающегося организма при неявном определении управляющих такой эволюцией сил. Маркс предпринял попытку выделения регуляторов социального развития, способных оказывать влияние на все сферы жизнедеятельности общества, при потенциальной возможности конструирования эталонных направлений развития названных регуляторов. Этот подход ценен для понимания социальных технологий как процесса, самопроизводящего свои цели из социальной ситуации. Идеальный оппонент Карла Маркса - Макс Вебер при современном рассмотрении не столько противостоит Марксу, сколько дополняет его теорию. Фактически две названные концепции позволяют

получить целостное представление как об основных регуляторах жизнедеятельности общества, так и об их взаимодействии.

Дюркгеймовская концепция обращает внимание на регулируемость поведения индивида, с одной стороны, и, с другой стороны, что наиболее важно для социальных технологий, акцентирует внимание на возможности урегулирования взаимодействий, потенциально грозящих обществу кризисом и разрушением, эволюционным путём.

Подводя итоги этого краткого рассмотрения классического периода развития социологической мысли, необходимо отметить, что он характеризовался поиском регуляторов общественной жизни, носящих объективный характер, и обнаружил в споре о главенстве материальных или духовных регуляторов необходимость многогранного (реализовавшегося позже в множественности социологических концепций) подхода.

Дальнейшее развитие социологии связывают с возникновением многочисленных школ и направлений, каждое из которых предлагает свое видение общества (что вызвано необходимостью углубленного проникновения социологической теории в социальную реальность, потребностью описывать частные общественные явления). В это же время уточняется понятие теории, в которое как необходимый элемент привносится способность предсказания развития общественных явлений. Кроме того, данный этап включает в себя возникновение представления о теориях среднего уровня и развитии эмпирической базы (в том числе методов измерения и анализа).

Таким образом, получена возможность построить упрощенную схему развития социологии (как направленного к возникновению и становлению социальных технологий):

1. Общетеоретические, метафизические подходы;
2. Позитивная социология, стремящаяся использовать объяснения на основе реальности;
3. Теории объяснения социальной реальности, базирующиеся на выделении отдельных важнейших регуляторов человеческой деятельности;
4. Развитие прикладных теорий, а также теорий среднего уровня и исследований, достоверно представляющих социальную реальность с возможностью ее предсказания.

С каждым этапом развития социологии можно связать ту или иную основную ее функцию, обнаружить те факторы, которые принимались как регулирующие общественную жизнь (таблица).

Этапы развития социологии	Основные задачи	Факторы, принимаемые как регуляторы
Общетеоретический, метафизический подход	Объяснение	Надчеловеческая, метафизическая реальность
Позитивная социология	Объяснение и описание	Некоторые объективные регуляторы
Теории важнейших регуляторов	Объяснение и описание	Основные социальные регуляторы
Прикладные теории и теории среднего уровня	Объяснение, описание и предсказание	Основные социальные регуляторы и объективная реальность

Ни один этап развития не вытеснял собою предыдущий, а лишь дополнял его.

В соответствии с описанным можно предположить необходимость дополнения основной задачи социологии управлением или регулированием общественного развития. Успешное решение такой расширенной задачи социологии возможно только на базе развитой эмпирики и наиболее полного учета регуляторов общественной жизни на основе многопарадигмального подхода.

Многопарадигмальность подходов широко распространена в естественных науках. Так в естествознании успешно соседствуют физика Ньютона и теория относительности Эйнштейна. При этом последняя убедительно доказывает не полную достоверность первой, приводя степень отклонения действительности от состояний, описываемых физикой Ньютона. С помощью теории относительности Эйнштейна можно "предсказать" все события, описываемые физикой Ньютона, то же самое может сделать теория сильных и слабых взаимодействий. Но и теория относительности, теория сильных и слабых взаимодействий — слишком точные инструменты для описания процесса торможения автомобиля перед препятствием и их использование в данном случае нецелесообразно.

Аналогично можно рассматривать теории в социологии, как в равной степени способные описывать и объяснять социальную реальность, но обладающие различной познавательной эффективностью для одного и того же социального явления. В этой связи можно выдвинуть требование использования нескольких основных

социологических подходов для выявления наиболее эффективных в контексте конкретной социальной технологии.

Требование многогранного подхода к социальной действительности ради ее регуляции приводит к необходимости соединения социологии с другими общественными науками (политической экономией, юриспруденцией, политологией и другими). Только такое соединение позволяет выделять достаточное количество регуляторов социальной деятельности и точно предсказывать развитие реальности, и, в конечном счете, успешно управлять или регулировать.

Такой подход, являющийся логическим развитием социологии и идущий в русле всей современной науки как междисциплинарной и многопарадигмальной, можно обозначить термином "социальные технологии". Этот подход сам по себе не есть новая парадигма, это новый способ использования имеющихся знаний и представлений.

Социальные технологии являются логичным, необходимым элементом социологии и при рассмотрении проблемы ее институционализации. Невозможно точно зафиксировать гносеологический и социальный статус науки, пока не завершён процесс ее превращения в зрелую, "нормальную", по выражению Т. Куна, науку. В социологии институционализацию дисциплины рассматривают с двух сторон — внутренней и внешней. Внутренняя институционализация означает совершенствование организационной структуры науки, наличие устойчивого разделения труда внутри дисциплины, формирование ее профессионального этоса (по Р. Мертону — совокупности ценностей и норм, которыми руководствуются ученые), разработку эффективных исследовательских методов и приемов, что должно обеспечить действенный процесс производства и систематизацию знаний в определенной области познания. Внешний аспект институционализации предполагает интеграцию, активное включение науки в систему общественных отношений, усвоение научным сообществом норм, ценностей, идеалов и требований общества.

Среди критериев внутренней институционализации, наряду с профессионализацией и возникновением этоса одно из важнейших мест принадлежит разделению труда — наличию в организационной структуре науки трех относительно независимых уровней. Первый представлен фундаментальными научными исследованиями, задачей которых является приращение научного знания путем построения теорий, раскрывающих универсальные закономерности и принципы данной области реальности. Второй уровень — это прикладные исследования, в

которых ставится задача изучения актуальных, имеющих непосредственную практическую ценность проблем на основе существующих фундаментальных знаний. Третий уровень - это технология, область практического внедрения научных знаний в целях конструирования различных технических средств и совершенствования имеющихся технологий. В социальных науках технологическую сферу называют социальной инженерией, которая лишь частично реализует практическое внедрение социологических знаний, и в первую очередь, вследствие ограниченности механизмов целеполагания.

Следует учитывать, что концепция "наука - социальный институт" включает в себя понятие научной деятельности как производство знаний для нужд общества с одновременными оценкой и контролем их количества и качества. Это означает своевременное потребление результатов научной деятельности обществом, ведь для науки в целом и социальной науки в частности контроль количества и качества полученных знаний означает их использование в социальной жизни, в практике социального управления.

Названные общетеоретические положения можно сопоставить с современным состоянием социологии вообще и постсоветской социологии в частности. В таком сравнении обнаруживается неполная институционализация рассматриваемой дисциплины. Так, анализируя критерии внутренней институционализации, обнаруживаем и профессионализацию, и существование этоса социологии при неразвитости разделения труда.

Относительно процесса усвоения социологическим научным сообществом норм, ценностей, идеалов и требований общества (отчасти формирования этоса науки) необходимо отметить, что в современном мире одним из идеалов и требований является именно инструментальность и практическая эффективность деятельности. Бесплодная же деятельность или предполагающая получение результатов в отдаленной перспективе не нужна и нежелательна для общества. В связи с высокой фундаментальной и теоретической направленностью современная постсоветская социология не соответствует указанным требованиям, что является причиной ее постепенного упадка. Появление социальных технологий является реакцией приспособления социологии к меняющемуся обществу.

Постсоветская социология не обладает ни развитым уровнем фундаментальных научных исследований, что выражено в отсутствии парадигмы, способной занять место разрушенной псевдомарксистской концепции, ни развитым уровнем технологий — областью

практического внедрения научных знаний, что отражается в отсутствии даже механизмов, с помощью которых социальное знание влияет на социальную действительность, методики перевода фундаментальных знаний в операционные. Данная сфера часто ограничена существованием технологий формирования рекомендаций, зачастую остающихся пустым звуком (из-за несоответствия запросам и потребностям руководителей).

Следует отметить, что западная социология находится в незначительно, но лучшем положении. Ее представители имеют в своем распоряжении неплохой набор подходов, парадигм, хотя и поднимают вопрос ренессанса, возрождения ведущей роли концепции классической социологии. Сравнивая уровни технологий и области практического внедрения знаний, можно сделать вывод о том, что западная социология находится тоже в лучшем положении, нежели постсоветская. Отражением этого служит существование маркетинга и менеджмента как технологий, реально воздействующих на общественную жизнь, благодаря их способности увязывать и сопоставлять интересы потенциально конфликтных групп.

Рассматривая внешний аспект институционализации социологии как науки, можно отметить отсутствие ее интеграции, активного включения в систему общественных отношений. Приведем концепцию трех основополагающих типов взаимоотношений социологии и власти, предложенной Э. Шилзом в статье "Призвание социологии":

1. "Манипулятивный" - сотрудничество с властями: применение социологического знания для управления общественными процессами и манипуляций поведением индивидов и групп;
2. "Критический" - отказ от сотрудничества с властями, аналитическая позиция по отношению к проводимой в обществе политике;
3. "Согласительный" - использование социологии как части процесса трансформации отношений власти и субъекта посредством улучшения взаимопонимания между людьми и формирования чувства близости.

Современная постсоветская социология находится в состоянии реализации "критического" типа взаимоотношений с властью, что означает ее фактическую невключенность в систему общественных отношений. "Согласительный" тип взаимодействия социологии и власти - достаточно близок к идеологии социальной технологии как процесса.

Часто названные признаки институционализации дополняются признаками наличия учреждений, необходимых средств и ресурсов. В этом отношении постсоветская социология переживает этап уско-

ренного накопления - создаются учреждения специального образования, постоянно привлекаются дополнительные средства и ресурсы как из источников, управляемых государством, так и благодаря освоению социологией своей ниши в рыночной структуре, что является признаком увеличивающейся востребованности социологических знаний.

Таким образом, можно подвести некоторые итоги анализа развития социологии и возникновения социальных технологий. Социология выходит на новый этап развития, завершающий ее становление как научной дисциплины, и связанный в первую очередь, с актуализацией ее практических и прикладных ценностей, т. е. дополнением реализуемых ею задач до комплекса: описание - объяснение - регуляция предмета или объекта. Эти задачи в совокупности с накоплением знания и материальных ресурсов обеспечивают ее институционализацию. Таким образом, социальные технологии являются одним, хоть и не единственным, направлением, соответствующим общему направлению развития науки. Возникает проблема отграничения социальных технологий от других направлений развития социологии, в связи с чем целесообразно проанализировать возникновение и развитие этого понятия.

И. В. Гордиенко

ЭКСТРЕМАЛЬНЫЕ СУБКУЛЬТУРЫ. ПРЕЗЕНТАЦИЯ ПЕРВЕРСИЙ В ПРАВСТВЕННОСТИ

"Рисунок мозаики" культуры (потенциал, резервы, интенция), набранный конвенциональными ориентирами, постоянно дополняется вкраплением дисперсных культурных гармоник (технический термин - "гармоники" отражает наибольшую адекватность множеству элементов, входящих в сложный спектр культуры - множественное "культурное эхо". В социокультурной динамике гармоники взаимодействуют с господствующей культурой, отображая множество ее нюансов. Они не оказывают на культуру радикального влияния, являясь ее феноменологическими атрибутами, но остаются в числе важных свидетельств гетерогенности культуры, в совокупности проявлений позитивного и негативного.

Одной из многих гармоник является субкультура. Ее феномены отражают изменения (социальные, экономические, религиозные, этнические), происходящие в культуре. Они не стремятся вытеснить

господствующую культуру, пока не приобретет контркультурных тенденций. А до этого можно говорить об интрасубкультурной "конституции". "Как раз по отношению к субкультурным явлениям родилась характеристика особой ментальности как специфической настроенности определенных групп. Люди реагируют на жизненные впечатления своеобразно. Их собственное поведение выстраивается по специфическим лекалам. Это какой-то парадоксальный сплав рассудочности, ценностного отношения, здравого смысла, стихийного самосознания и практики".

"Эзотеричность" субкультурных флуктуаций обусловлена ориентированностью традиций (преданностью собственным репродуцирующим структурам) и элиминацией общепринятых социокультурных признаков. Всякие попытки прервать традиции наталкиваются на ожесточенное сопротивление. В большинстве своем субкультуры - открытые системы "добровольного" объединения и находятся в пространстве свободного перемещения и общения с существующей социальной системой: этнические группы, молодежные образования и т.п. Но есть субкультуры, "герметизированные" самим обществом в целях изоляции от него. Среди них можно выделить пенитенциарные заведения (концентрационный лагерь, ИТК, тюрьма), общественные институты (армия - здесь имеются в виду подразделения, в которых имеют место неуставные взаимоотношения; психиатрическая лечебница). Назовем их экстремальными субкультурами. Они не все и не всегда экстремальные как существующие зоны культуры, но все и всегда - в оппозиции к индивиду - "носителю" позитивной официальной культуры. Это обусловлено "герметичностью" данных субкультур и проявляется в трансмутации этических ценностей и норм поведения. Здесь под системой ценностей (соответствует позиции автора) понимают то, что Э.Фромм назвал "по ту сторону физического выживания" - гуманистические ценности, которые заслуживают уважения и внимания благодаря тому, что они единодушно приняты во всех высших формах культуры" [1, с.287], а под нормами - то, что он определил как "жизнелюбивые нормы", способствующие росту и усилению системы Человек, выкристаллизованные историей человеческого существования. Далее обозначим их как традиционные, а также отнесем сюда ценности идеологического происхождения и социальные нормы - то, что официально признано в том или ином обществе. Будем называть их общепринятыми (расхождения между официально признанными и фактически существующими ценностями и нормами выходят за рамки обсуждения в данной статье).

Попавший в экстремальную субкультуру индивид сталкивается с необходимостью формирования иного модуса, ментальности, адаптивных приемов: поведение его напоминает "извилистую... приспособительных маневров" [2, с.428].

Анализ экстремальных субкультур позволяет усмотреть основание дихотомии личности на фоне полярной смены нормативных и ценностных систем. В заведениях пенитенциарной системы (на неофициальном языке - в зонах, тюрьмах...) заключенные создают свой мир. У них есть "свои традиции, своя романтика и свои герои" [3, с.158] и даже свой язык. "Очень многие ценности, к которым мы привыкли, здесь фигурируют с обратным знаком, то, что там - зло, здесь - добро, и наоборот". [4, с.158]. Индивид (далее - носитель положительной культуры) не может реализовать себя как этический феномен. Ценности элиминируют из общепринятых ориентиров и идей механизмами девиации и инверсии. Это является условием несопрягаемости ранее выработанных и усвоенных моральных убеждений с ситуативно-адекватным реагированием, блокируется оценивающее сознание индивида. Ценности как традиционные ориентиры трансформируются в перверсированные нравственные нормы, которые организуют и оформляют поведение индивидов. Процесс трансформации затрагивает мотив и субстанции содержания ценностей. Мотивировка передачи перверсированных нравственных норм определяется в большей или меньшей степени (в зависимости от вида субкультуры) внешними факторами: несовершенством правовой системы: несовершенством пенитенциарной системы - формальной властью административной структуры, идеей "перерождения" коллективного труда и т.д. Но презентуются перверсии в нравственности только ее трансляторами - аморальными типами, сосредоточенными в особых резервациях. Это, как правило, "хулиганы, вору, наркоманы, насильники. Почти все они - пьяницы. Это люди низкого культурного уровня, истеричные и конфликтные" [3, с.152]. Для более контрастного противопоставления перверсированным нравственным нормам традиционных и общепринятых, а также во избежание возможных противоречий, которые могут возникнуть на фоне "вложенной" дихотомии (дихотомия личности в обществе, коллективе, субкультуре), здесь следует различать ценности только как кардинальные добродетели (любовь к ближнему, доверие, правдивость, справедливость, ценность общения с другими), говорить о них как об идеалах, так как претворение их в жизнь становится все более невозможным из-за искаженных форм, которые они принимают в реальной жизни. Но следует говорить о них еще и как

о принципах, действенных и существующих, подразумевая их возможную реализацию личностями, которые стремятся сохранить свою "самость". Поэтому следует обратиться к рассмотрению категории ценности "в пространстве ее возможных и практически имеющихся определений" [4, с.22]. Д.А. Леонтьев в этой работе, обратившись к проблеме ценностей, сконструировал понятие "ценность", демонстрирующее разнородность и множественность аспектов и форм существования. В ходе анализа, зафиксировавшего категорию ценность в пространстве шести базовых оппозиций (ценности как атрибуты или ценности как нечто ценное само по себе - объекты имеют ценность или объекты являются ценностями, ценности как конкретно значимые для субъекта предметы, его окружающие, или ценности как абстрактные сущности; ценности как сугубо индивидуальные реальности или ценности как надиндивидуальные реальности - трансцендентные сущности; ценности как реально действующие имманентные регуляторы деятельности индивидов или ценности как декларируемые ориентации сознания; социологизация или онтологизация природы надиндивидуальных ценностей; ценности посредством противопоставления "эталон - идеал"). Автор выделил три формы существования ценностей: социальные идеалы, предметно-воплощенные ценности и личностные ценности. Такой подход в определении ценностей исключает деление их на позитивные и негативные. Ценности могут обнаруживать только свой "положительный характер". "Личностные ценности (как социальные) существуют в форме идеалов, т.е. моделей должного" [4, с.245], но именно подобная трактовка понятия ценности в приведенных формах существующих идеалов позволяет утверждать, что в рассматриваемых субкультурах можно говорить лишь о перверсированных стремлениях девиантно настроенных групп (занять положение в верхней касте уголовной иерархии, нижнюю койку, право на пайку и т.п.). Есть только перверсированные стремления и нормы - "средний оптимум" [5, с.51], не зная или не соблюдая которого индивид рискует оказаться "опущенным, "заглушенным", "замоченным" и т.п.

Рассматривая нравственность как принцип существования совместной жизни людей, регулирующий поведение индивидов в общении с "некоторой ощущаемой зависимостью частной воли от общей" [6, с.309] (т.е. поддерживая или отвергая те или иные ценности и нормы), видно, что индивид не может реализовать себя как культурный феномен. "Культура не только накапливает все новые и новые ценности..., но реализует связь человека с человеком в тех ее формах,

которые следует считать необходимыми и достаточными для целостного бытия человека" [7, с.80]. Ведь именно в общении - в пространственно представляемой области активности людей - совершается духовный процесс формирования индивидов как субъектов культуры.

"Предельное средоточие своего "Я" и предельная насущность абсолютно... иного - "Ты" - феномены бытия в культуре" [8, с. 80] исчезают в экстремальной субкультуре. Это не протокультура, так как предки не были аморальными типами, просто их сознание было первобытным. Психические же состояния преступников не соответствуют тому уровню. Их сознание перверсировано, что свидетельствует о скрытых генах-мутантах культуры, инициируемых к жизни коллективным искаженным сознанием. Нет эффективных средств защиты, гарантирующих благоприятный "выход" из подобных субкультур, но можно говорить о соблюдении необходимых правил, позволяющих сохранить себя, как личность при "удачно" сложившихся обстоятельствах. Первое — соблюдать правило несопрягаемости моральных убеждений с ситуативно-адекватным реагированием. "Дерутся молча, дико, без меры и ограничений, бывает несколько бьют одного. Лежачего бьют ногами. Разнимать не положено, все стоят вокруг и смотрят. Это "разборки" - решения конфликтов, которые тебя не касаются, ну и стой тихо" [4, с.152]. Важно заблокировать на время оценивающее сознание и внутренне оправдать себя. Второе—не потерять "главного интереса человека - стремление к смыслу" [9, с.57]. Вот что вспоминает Л. Самойлов—участник шестнадцати экспедиций (в пяти последних - начальник): "Когда прозвучал приговор и я понял, что мне предстоит долгий путь, пройденный до меня многими, я подумал, что в любых обстоятельствах надо оставаться верным своему призванию - науке. В сущности, мне предстоит семнадцатая экспедиция - этнографическая". "Доступность" второго правила - прерогатива времени, определенность "конца", срока. Структурированное человеческое бытие не разрушается, разрушается повседневность, уклад повседневности. Человек "выпадает" из пространства традиционных и общепринятых форм культуры, попадая в пространство перверсированных форм. Но он знает, что это временно. И это тоже помогает противостоять экстремальным условиям. Значимость ощущения времени можно понять на примере такой субкультуры как концентрационный лагерь времен немецкого фашизма.

В экстремальных ситуациях, в том числе и этнически нагруженных, время выступает как один из элементов системы ограничивающих факторов, с одной стороны, и как оценка

нравственного сознания личности, с другой. Немедленные нравственные реакции субъекта свидетельствуют о развитой моральной интуиции. В обычных условиях мы рассматриваем время как "безусловную предпосылку бытия человека" [10, с.78]. В концлагере время в любых проявлениях отсутствовало, "безвременье" создавало ситуации "вечности": "заключенные не знали за что они попали и на какой срок" [11, с.264]. Вечность в экстремальных условиях лагеря толкала их на ключую проволоку.

"Наряду с концом неопределенности... появлялась неопределенность конца... - это было... одним из наиболее тягостных психологических обстоятельств в жизни лагеря" [9, с.140]. В определении В.Франкла одна из основных функций времени в человеческом восприятии - фиксация абстрактных сущностей времени: прошлого, настоящего и будущего. Фиксированность отрезков времени в будущем служит основой предвидения и планирования, базой целей и задач, рационально обоснованных; придает значимость индивиду и осмысленность жизни во "всех ситуациях. Жизнь без будущего теряет смысл. Когда индивид постигал время (в его четвертой абстракции) в качестве уникального внутреннего механизма осмысления человеческой жизни, он получал шанс на выживание. "Видение "конца" и "направленность" на какой-либо момент в будущем образует духовную опору... эта духовная опора в состоянии защитить человека от разрушительного действия сил социального окружения, изменяющих характер; удержать его от падения" [9, с.142]. Время, обретенное в экзистенциальном виде, начинало структурировать бытие внешнее и это не иллюзорная абстракция. Этот процесс оформлялся в сознании индивида, он обретал свободу мысли в диапазоне конкретного ряда ситуаций. А для выживания "необходимо, невзирая ни на что, овладеть некоторой свободой действия и мысли, пусть даже незначительной. Две свободы - действия и бездействия — наши глубинные духовные потребности..." [11, с.75]. Время, охватывая бытие человека конструктивно и цедиком, определяет его динамику (способ существования), потенциал (направленность на смысл) в экстремальных условиях лагеря является защитным механизмом. В.Беттельхейм вспоминает: "Неотстраненная любознательность, инстинкт самосохранения подтолкнул меня к анализу... пытаться придать смысл увиденному... стало средством убедить себя в том, что моя собственная жизнь имеет какое-то значение" [11, с.269]. В. Франкл отмечает: "Смысл необязательно должен быть глобальным или великим, но обязательно безусловным и конкретным. Мой дед прошел два

концлагеря (до войны работал в селе трактористом). Он выжил и вернулся домой. И все время в лагерях он жил одной целью: увидеть еще раз, на мгновение, жену и детей. И он выжил"... [9].

Обнаружение времени как внутреннего механизма осмысления было единственной защитой личности в экстремальной ситуации. Под "выжить" в любой экстремальной субкультуре, в том числе и в концлагере, подразумевалось сохранение себя как личности, что казалось невозможным. Векторы защиты и подавления личности в системе лагеря были однонаправленными. Чем более "добросовестно" индивид выполнял требования и приказы СС (не смотреть, не высовываться, не наблюдать, не реагировать, не привлекать внимание), тем быстрее он терял качества, необходимые в постоянно меняющихся условиях лагеря. Блокировка реактивно-адаптивных способностей парализовывала способности индивида контролировать потенциально стрессовые ситуации, что и было целью проведения политики "парадоксальных требований и приказов". Программа подавления личности содержала процедуру травматизации: "Запрещалось перевязывать раны своим товарищам... Охранники вынуждали заключенных оскорблять и избивать друг друга, богохульствовать, обливать грязью своих жен и т.п..., любое неисполнение приказа (скажем, ударить другого заключенного) или попытка оказать помощь раненому карались смертью на месте" [11, с. 71]. "Вывих" нравственного сознания начинался на этапе транспортировки из тюрьмы в лагерь. Традиционные требования морали и общепринятые нормы поведения замещались требованиями и нормами изощренной фантазии эсэсовцев. Индивид попадал в культуру перверсированных норм, некрофильного (военнослужащие СС) и деградированного (заключенные) сознания. Понятие ценностей (в любом определении) и межсубъектное взаимодействие - (специфичность людей) не имели реальной значимости. Критерием суждения о человеке как о личности была "последняя черта": чтобы остаться человеком "пусть униженным и деградировавшим, необходимо было все время сознавать, где проходит та черта, из-за которой нет возврата, черта, дальше которой нельзя отступать ни при каких обстоятельствах, даже если это значит рисковать жизнью. Сознать, что если ты выжил ценой перехода за эту черту, то будешь продолжать жизнь, уже потерявшую значение". [11, с.77]. Размеры и содержание сферы морали меняются в разных условиях. Но даже в экстремальных условиях концентрационного лагеря, в условиях катастрофического голодания и непрерывных пыток мораль выступает как основополагающий принцип регуляции человеческого поведения по

отношению к психофизиологическим реалиям, отличая ценностное от "полезного". Ценностная пирамида разрушается до краеугольного камня, до субъективной и относительной "последней черты", но и в таком виде имеет значимость для воли индивида. И в экстремальной субкультуре в основе поведения личности лежит этико-культурный аспект.

Воля к жизни, "направленность на смысл" и сила духа помогают человеку выжить в экстремальных субкультурах, и это не физическое выживание, а феноменологическое - способность человека сохранить себя как этический феномен, а под силой духа понимается способность субстанционализации этических ценностей. Дух проявляется в форме нравственного сознания индивида. Ценностные ориентации активизируются в духовной сфере культуры, которая усваивается индивидом в основном благодаря средствам общественного воздействия - воспитанию, образованию. Множественность факторов формирования личного духа обуславливает различие духовных и биологических потребностей индивидов. Но при всем их различии существо человека не меняется. Рассмотрим еще один фактор (фрагментарного характера) деструктивного влияния экстремальной субкультуры на личность и начнем со слов героя А.П.Чехова Андрея Ефимыча: "При всякой обстановке вы можете находить успокоение в самом себе. Свободное и глубокое мышление, которое стремится к уразумению жизни, и полное презрение к глупой суете мира - вот два блага, выше которых никогда не знал человек. И вы можете обладать ими, хотя бы вы были за тремя решетками" [12, с.320]. Внутренний покой, удовлетворенность требуют каких-то внешних проявлений, которые должны быть, прежде всего, желаемыми (что невозможно в экстремальных условиях). Одним из внешних оформлений нашей жизни является уклад, повседневность - привычка, режим, "теплый, уютный кабинет" и т.д., т.е. то, что кажется мелочным, от чего так легко можно отказаться. Внешние оформления мешают проявлению в нас сущностных элементов нашей природы, и трудно понять, что несмотря на свой факультативный характер, именно "экстерьер" жизни утверждает простейшие поведенческие "кванты" [2, с. 478]. Эту мысль в гиперболической форме А.П. Чехов вложил в уста Андрея Ефимыча, человека от природы ленивого и рыхлого, но который старался "складывать свою жизнь так, чтобы его ничто не беспокоило и не двигало с места" [12, с.325]. И вот он оказался среди сумасшедших, которых еще вчера посещал как своих пациентов. На нем такой же, как на остальных полосатый халат с запахом копченой рыбы, но он продолжает считать, что между теплым, уютным кабинетом и палатой

нет никакой разницы. "Покой и удовлетворенность человека не вне его, а в нем самом". Он все еще пытается "пересечь" - поведение сумасшедших и нормальных людей - в реальности существующие как параллельные прямые, уверяя себя "что со временем все сгнет и обратится в глину".

"Так просидел он полчаса, час и вдруг почувствовал "что-то еще неотвязчивое, кроме страха и чувства обиды, томило его все время с наступлением вечера. Наконец он сообразил, что ему хочется пива и курить". Отчаяние вдруг овладело им: "Отвори! - крикнул Андрей Ефимыч, дрожа всем телом. - Я требую" [12, с. 322-344]. Деструкция "экстерьера", отсутствие внешних проявлений - первый деструктивный заряд экстремальной субкультуры, вызывающий реакцию шока. С этого момента начинается поэтапное фиксирование сознанием индивида факторов воздействия экстремальной субкультуры. И в новой реальности необходимо занять позицию, которая бы позволила озабоченность внешними проявлениями вытеснить самотрансцендентностью.

Говоря о влиянии экстремальной субкультуры на личность, обратимся к армии, которая становится экстремальной субкультурой по отношению к индивиду, если он попадает в подразделение, в котором имеют место неуставные взаимоотношения: дедовщина, землячество и т.п. Тогда в нем формируются установки и правила проанализированных выше экстремальных субкультур (с некоторыми отклонениями) - индивид (юноша) попадает в среду перверсированных норм. Юность - динамичный процесс формирования самостоятельной жизни. Объективность положения характеризуется самоуважением, самооценкой, самоопределением. Человека начинают оценивать с позиций верности принципам, достижения цели, социального вклада. Конституция и структура сознания социально оформляются. Ценностные ориентации, ранее определяемые направленностью микросреды проходят этапы осмысления и переосмысления в эмоциональном и в интеллектуальном акте разделения и выбора между представляемым и реально существующим. Формы поведения трансформируются в социальные мотивы. В сознании юноши происходит духовный процесс формирования индивидуальной нравственной сферы в "открытом" пространстве множественности форм существования, субстанциализация ценностей.

В период переходного возраста сознания среда оказывает сильное влияние на знаковую направленность нравственности. Переходный

возраст сознания часто становится одним из факторов неадекватного реагирования на экстремальные условия.

В армии две среды - солдатская и офицерская. Но солдат в большинстве случаев не апеллирует за поддержкой к офицерской среде. Одна из причин - принятая в нашем обществе форма общественного порицания. Но основная, конечно, - переходный возраст сознания. Даже, если субъект попадает в ситуации, в которых подвергается оскорблениям и унижению и где есть реальные шансы получить серьезные травмы, он остается верным своей среде. Для индивида характерна привязанность к окружению в условиях изоляции, даже если она определяется интересами и желаниями деструктивного характера. Во всем обвиняя только внешние обстоятельства, индивид игнорирует собственное участие в создавшейся ситуации. Он видит свою главную функцию в том, чтобы адаптироваться к данной среде и часто находит выход в подчинении ее силам. Все сказанное выше можно отнести и к индивиду, который переживает нравственный конфликт, когда его нравственное сознание пребывает в процессе "переоценки ценностей". "Столкновение" старых и новых норм служит причиной "неустойчивых" форм поведения. Попадание в экстремальную субкультуру опасно. Любая экстремальная субкультура создает собственный мир и "воспитывает" личность в соответствии с имеющимся "опытом" развития своих направлений: вырабатывает собственные механизмы сохранения автономности; отторгает любой "жизнеспособный компромисс" между собственной средой и личностью. И когда экстремальная субкультура достигает абсолютного господства над личностью, она ее "уничтожает", часто в буквальном смысле.

Итак, в экстремальных субкультурах (в силу множественности факторов, которые создают для индивида экстремальные условия существования) человек находится в социокультурном вакууме. Этот процесс разворачивается на фоне трансгрессии структурированного человеческого бытия в условиях отсутствия ситуации выбора. При этом понятия "свобода" (сфера взаимодействия жестко определена) и "время" (длительность его или "навсегда" или "скоро") становятся причиной "культурной спячки". И только постижение времени как уникального внутреннего механизма осмысления человеческой жизни становится основанием духовной опоры, дает шанс человеку даже в экстремальных условиях сохранить себя как этический феномен. Только экзистенциальная сущность времени обнаруживает способность к структурированию бытия, формирующегося в сознании индивида.

Основная тенденция процесса структурирования бытия направлена на устранение дихотомии, сохранение автономии индивидуальности.

Влияние экстремальных субкультур на личность характерно тремя основными фактами, на реализацию которых эти субкультуры оказывают деструктивное влияние. Это - жесткость перверсированных нравственных норм, социокультурный вакуум, деструкция "экстерьера" с последующей трансгрессией структурированного бытия субъекта. Можно утверждать, что три источника дихотомии личности формируют способы защиты в перверсированных формах культуры на пределе эмоциональной и соматической выносливости индивида.

Анализ экстремальных субкультур имеет теоретическое и прикладное значение, дает возможность увидеть личность на этапе экзистенции, масштабность культуры в диапазоне человеческого общения, скрытые формы культуры - гены-мутанты, актуализирующие перверсированные нормы, инициируемые к жизни коллективным (девиантным, имбецильным и/или деградированным) сознанием, а также механизмы сохранения автономности общества и "прерывания злостных традиций". Это особенно актуально в переходный период развития нашего общества на фоне реконструкции общественных институтов и, в частности, пенитенциарных заведений.

Список литературы

1. Фромм Э. Психоанализ и этика.-М: Республика . 1993.
2. Таранов П.С. Приемы влияния на людей. Симферополь: Таврия, 1995.
4. Самойлов Л. Путешествие в перевернутый мир // Нева, 1989. N4.
4. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции //Вопросы философии. 1986. №4.
5. Иванько Л.И. Ценностно-нормативные механизмы регуляции // //Культурная деятельность: опыт социологического исследования. - М., 1981.
6. Кант И. Нравственность // Краткая философская энциклопедия. - М.: Прогресс, 1994.
7. Каган М.С. К вопросу о понимании культуры //Философские науки. 1985. №5.
8. Библер В.С. Итоги и замыслы // Вопросы философии. 1992. №5.
9. Франкл В. Общий экзистенциальный анализ. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
10. Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс, 1994.

11. Беттельхейм Б. Просвещенное сердце// Человек. 1992. №2.
12. Чехов А.П. Палата №6.-М.; Художественная литература, 1974.

С.М.Горбунова

ЦЕННОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КАТЕГОРИИ "ЗДОРОВЬЕ"

Человек, как венец творенья, как высшее из живых существ на Земле, связан с жестко фиксированным строем бытия и ценностей, которые красноречиво свидетельствуют об определенной системе его нравственных ориентаций и идеалов. У каждого своя шкала ценностей, но есть ценность, объединяющая все человечество, о которой принято говорить в превосходной форме, - это здоровье.

Несомненно, здоровье является общечеловеческой категорией. Пресловутый лозунг, знакомый нам с детства: «Здоровье каждого - богатство всех» в некоторой степени отражает ее суть, хотя остается до конца неосознанным обществом. Казалось бы, здоровье - это то, что никогда не переставало волновать человека, не оставляло его равнодушным, но ежедневно миллионы людей неоднократно произносят слово «здравствуйте», глубоко не проникая в его смысл.

Представляется парадоксальным огромная жажда здоровья и отсутствие осознанности и ответственности человека за него. Иначе как объяснить все возрастающее количество хронически больных людей, преждевременную старость и раннюю смертность особенно в нашей стране? Почему так мало здоровых людей? По мнению Г.С. Шаталовой ответ очевиден: «...только потому, что мы сами по доброй воле превратили здоровье в разменную монету, которой оплачиваем векселя, выданные далекими и не очень далекими предками, а также собственные долговые обязательства».

Мы возомнили себя почти богами, которые могут отречься от своего земного пути. Мы придали техническому прогрессу однобокий, уродливый характер, и он оплатил нам той же монетой, во многом лишил нас данного от природы разума, памяти, усыпил инстинкт самосохранения, изнежил нас, убил волю к жизни, превратил физическую немощь едва ли не в отличительный знак высокой духовности.

Мы стали добровольными рабами собственного желудка, его преданными слугами и бессловесными данниками. Мы забыли о том

что начинали свое восхождение по крутым ступеням эволюции как плодоядные, и все устройство нашего организма так и осталось настроено на потребление продуктов растительного происхождения. Это — несмыслаемая печать на выданном нам природой виде на жительство» [6].

Что же такое здоровье, что значит здравствовать, быть здоровым? Попробуем ответить на этот вопрос с помощью пентаграммы Сержа Гингера, отражающей многомерность человека [1].



Холистический подход позволяет рассмотреть человека в системном взаимодействии всех пяти измерений: физического, аффективного, рационального, социального и духовного, которые, в свою очередь, связаны с окружающей средой и Космосом; именно в этих связях обнаруживаются человеческие ценности и смыслы.

Физическое измерение: «тело», сенсорика, моторика, сексуальность.

Патологические процессы, вызывающие нарушения перечисленных выше субстанций, свидетельствуют о состоянии физического нездоровья. Отсутствие симптомов болезни еще не является доказательством здоровья. Тщательно исследуя человека на физическом полюсе, мы можем увидеть насколько он осведомлен о состоянии своего тела, как он заботится о нем: чем питает, как очищает, релаксирует его, как дышит, реагирует на боль, холод, жару, как контактирует с природными стихиями (водой; землей, воздухом, огнем). Огромное значение имеет сексуальная жизнь человека.

2. Аффективное измерение: «сердце» - эмоции, чувства, любовные отношения. Здесь наблюдаем общее эмоциональное состояние человека, а также его переживания, страхи, опасения или безмятежность в отношении к своему здоровью.

3. Рациональное измерение: «голова» - мысли, творческое воображение, интеллект.

Этот полюс отражает знания о том, что есть здоровье, как быть здоровым. Совокупность знаний человека о здоровье дает нам представление насколько он информирован и насколько правильно его понятие о здоровье.

4. Социальное измерение: положение человека в социуме, его социальные контакты, взаимоотношения с другими людьми. Разрыв контакта на этом полюсе может явиться причиной психологической травмы и, как следствие, причиной психосоматических заболеваний.

5. Духовное измерение: место и значение человека в Космосе и в глобальной экосистеме... Здесь выясняем, каковы у человека отношения к природе и с природой, его видение себя во Вселенной, его представления о Боге, его духовное послание в адрес своего здоровья.

Таким образом, проанализировав все пять полюсов, мы можем определить систему ценностей человека, а также насколько он осознан и ответственен в отношении к своему здоровью.

Если в его систему ценностей входят духовность, контакт с природой, эмоциональная устойчивость, совершенное тело, стремление к знаниям, любовь к людям, терпимость, сострадание, самосовершенствование, самоконтроль, то можно говорить о том, что он имеет все предпосылки к тому, чтобы быть здоровым. Но только осознанный и ответственный человек способен включить волю и развить способность к самосовершенствованию.

Существует большое количество объективных показателей здоровья, но, к сожалению, они не все достаточно полно изучены. Сегодня перед валеологами стоит непростая задача: дать ответ на вопрос, что такое здоровье и что такое болезнь? Мы, признали, наконец, что толком не знаем беспредельные возможности человеческого организма, не знаем, какое воздействие на организм оказывает потребляемая пища, нами не познаны объективные законы природы, которым она подчинена.

Именно по этой причине все чаще подвергается критике определение здоровья данное ВОЗ: «состояние полного физического и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов». Его критикуют за идеальность цели,

которую никогда не достичь [2]; неопределенное понятие «здоровье» определяется через субъективное понятие «благополучие» [4]; статичность: здоровье надо рассматривать не в статике, а в динамике изменения внешней среды и в онтогенезе [8]; полное благополучие ведет к уменьшению напряжения организма и его систем, к снижению сопротивляемости и скорее является предпосылкой нездоровья, чем сущностью здоровья [5].

Анализ определений здоровья показывает, что наиболее часто в них встречаются следующие 6 признаков [3]:

1. Отсутствие болезни - традиционный взгляд. Например, «Здоровье - это нормальное физическое состояние, т.е. состояние целостности и свободы от физических и психических заболеваний или болезней» [7].
2. Нормальная функция организма на всех уровнях его организации, нормальное течение типичных физиологических и биохимических процессов, способствующих индивидуальному выживанию и воспроизводству здорового потомства» [2].
3. Динамическое равновесие организма, его функций и факторов окружающей среды. Например, «здоровье - состояние динамического равновесия (вернее, процесс поддержания такого состояния внутри каждой данной подсистемы (орган, личность, социальная группа, общество)» [10].
4. Способность к выполнению основных социальных функций. «Здоровье - жизнерадостное и охотное выполнение обязанностей, которые жизнь возлагает на человека» [8].
5. Полное физическое, духовное, умственное и социальное благополучие, гармоническое развитие физических и духовных сил организма, принцип его единства саморегуляции, гармонического взаимодействия всех органов. Например, определение ВОЗ.
6. Способность приспосабливаться к постоянно меняющимся условиям существования в окружающей среде (адаптация). «Здоровье определяет процесс адаптации. Это автономная и культурно очерченная реакция на социально созданную реальность, ...возможность адаптироваться к изменениям внешней среды, росту и старению, лечению, страданию и мирному ожиданию смерти» [9].

Проанализировав более 100 определений, П.И.Калью, В.А.Лишук отмечают отсутствие в них преемственности, согласованности в отправных пунктах и, главное, достаточности для построения

конструктивного инструмента исследования. Они объясняют это тем, что во всех исследованиях состояние (или его аналог, как то «потенциал», «динамическое равновесие» и др.) принимается в качестве родового понятия. Но так как начальное состояние и внешнее воздействие всегда вне контроля, то здоровье человека не должно зависеть от жизненных позиций и усилий человека.

Не соглашаясь с такой интерпретацией здоровья, В.А.Лищук предлагает заменить концепцию, относящую здоровье к пассивным, внешне обусловленным процессам, концепцией активного самосохранения, более того — саморазвития организма. По его определению «здоровье — способность сопротивляться, приспосабливаться и приспосабливать, способность к самосохранению и саморазвитию, ко все более содержательной жизни во все более разнообразной среде обитания». При более детальном анализе здоровья В.А. Лищук определяет его как способности:

- приспосабливаться к среде и к своим собственным возможностям;
- противостоять болезням, старению и другим формам деградации;
- сохранять себя, естественную и искусственную среду обитания;
- расширять свои возможности, условия обитания, объем и разнообразие доступной экологической, интеллектуальной и морально-этической среды;
- увеличивать длительность полноценной жизнедеятельности;
- улучшать возможности, свойства и способности своего организма, качества жизни и среды обитания;
- производить, поддерживать себе подобных, а также культурные, духовные и материальные ценности;
- созидать адекватное самосознание, этико-эстетическое отношение к себе, ближним, человеку, человечеству, добру и злу [5].

Совершенно очевидно, что анализируя понятие «здоровье» с позиций концепции самосозидания, мы можем говорить о нём как о философской, ценностно нагруженной категории, в которой человек представлен как существо с высоким самосознанием и ответственностью.

Таким образом, в рамках холистического подхода здоровье — это не наличие благополучия, а состояние постоянной осознанности и чистоты разума, души и тела.

Список литературы

1. Гингер Серж. Что такое гештальт? Двадцать базовых понятий.

С.-Петербург, 1996.

2. Ильин Б.Н. О понятии "здоровье" человека, М., 1988.
3. Калью П.И. Сущностная характеристика понятия "здоровье" и некоторые вопросы перестройки здравоохранения. М., 1988.
4. Лисицин Ю.П., Сахно А.В. Здоровье человека – социальная ценность. М., 1988.
5. Лищук В.А., Мосткова Л.К. Основы здоровья. М., 1995.
6. Шаталова Г.С. Выбор пути. М., 1996.
7. Butterworths medical dictionary, 1978.
8. Сингерист. Хроника ВОЗ, 1978. №7.
9. Plich I. Limits to medicine, medical nemesis. 1977.
10. Noack H. Concepts of health and health promotion. 1987.

И.О.Пугачева

ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ В СВЕТЕ ОСНОВНЫХ ИДЕЙ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ "ВСЕЕДИНСТВА"

Современное состояние общественного сознания характеризуется противостоянием двух противоположных и борющихся друг с другом философско-мировоззренческих ориентаций, одна из которых - сциентизм - возникла "как некритическая уверенность в способности науки разрешить все социальные проблемы, как идеология "чистой", ценностно-нейтральной "большой науки" [15, с.292]. Однако уже в 30-е годы П.А.Флоренский в работе "У водоразделов мысли" подвергает критике абсолютизацию научного мировоззрения, "качественно и количественно" утратившего "тот основной масштаб, которым определяются все прочие наши масштабы: самого человека" [18, с.130].

Антисциентизм получил наиболее яркое выражение в философии постмодернизма, в центре внимания которой оказывается человеческое самосознание, ибо "подлинно человеческое философично, а подлинная философия является масштабом культуры..., и ее самая глубинная сущность скрыта в человеке, его сущности" [6, с.79].

"Гуманитаризм" как новейший период в лингвистике с его оживленным интересом к субъективному, гуманитарному, человековедческому началу в языке совпал с возникновением и

постепенным становлением "Я-концепции" философии ("концептуальной модели человека"), которая служит "предельным методологическим основанием "философских исследований [6, с. 72].

Другими словами, основной тенденцией современного научного познания является стремление поставить во главу угла "человеческое измерение" - человека в его социальных, культурно-исторических определениях; квалифицировать человеческое "Его" как основание духовной деятельности во всех ее проявлениях - эмотивных, психических, вербализированных и невербализированных. Формирование в системе гуманитарных наук отношения к человеку как к неповторимой личности и активному субъекту действия носит не сиюминутный, "точечный" и не скачкообразный, а, скорее, процессуальный характер.

Так, основой средневекового гуманизма (особенно в христианской философской традиции) становится вера в человеческую природу Христа. Он - "Человек, возродивший человека", стал "воротами, открывающими доступ к Откровению и Спасению".

Утверждая необходимость "личного" отношения человека к Богу, когда "в каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край Вечного Ты, в каждом наш слух ловит его веяние" [3, с.17], христианство подобной оценкой индивидуального человеческого бытия обусловило определенный интерес к духовному миру личности "как внутреннему пространству, в котором совершается личная драма человека, его борьба за свое "спасение", за то, чтобы оказаться достойным "благодати", "избранничества" [11, с.103].

Формирующийся новый тип интравертной личности, ориентированной не только вовне, но и вовнутрь себя, свидетельствует о сдвиге в мироотношении, произошедшем в сознании человека средневековья: обретение им самоценности в своих собственных глазах и в глазах "другого" (в идеале - "ценности" и "праведности" перед лицом "Высшего "Другого" - Бога). Так впервые в мировой философии и культуре возникает дихотомия "Я" - "Другой" ("Другие") - взаимоориентированная система точек зрения, задающая "систему координат" современного гуманитарного познания, принимающего как закон самоценность человеческой личности.

Духовный опыт личности, который уже в эпоху Возрождения понимался одновременно как подлинное, живое и динамичное вместилище духовной культуры человечества, и вечный источник ее

саморазвития, является сегодня “точкой пересечения” взаимодействующих и взаимно актуализирующих друг друга сфер, областей, форм и уровней общественного сознания и научного познания. Однако по мнению самих же ученых, “постмодерн как целостная культура пока не случился. Это - эмпирическая констатация” [5. с.177].

В.И.Постовалова отмечает как примету нашей реальности – господство разорванности разных сфер бытия человека - “веры и знания, жизни и миропонимания; разобщенность разных сторон человеческого духа (разума, воли, чувства), разрыв между главнейшими сферами знания - философией, богословием и наукой” [12. с.355]. Причина такого состояния - пребывание науки в узких рамках своей парадигмы, установка на автономность, ведущая в тупик. Заметим, однако, что “цельность” наук не является чем-то существовавшим ранее, а затем безвозвратно утраченным, разделенность наук еще существует (изначально, с момента их появления и “самоопределения”), но уже осознается необходимость ее преодоления как реализация идеала “цельного знания”.

Понятие “цельное знание”, введенное в научный обиход русской религиозно-философской мыслью в лице Вл.Соловьева, Н.С.Трубецкого, С.Н.Булгакова, П.А.Флоренского, А.Ф.Лосева, - не абстракция, “недостижимый, но и неустранимый идеал”, “который есть конечная и универсальная гармония, положительное всеединство” [4. с.285], а перспектива современного гуманитарного познания (в том числе и лингвистического). Ее реальность определяется, прежде всего, включением в систему отечественной лингвистики в ее историческом развитии теoантропокосмических концепций русской религиозно-философской школы. В соответствии с ними идеал “цельного знания” может быть достигнут лишь при восприятии лингвистики в широком контексте культурно-исторических процессов становления человеческого знания. Это придает ему экстралингвистический (и даже экстранаучный), общегуманитарный характер, т.к. феномен “знания” (и тем более “цельное знание”), по убеждению С.Н.Булгакова, связан с изначально присущим человеку как мыслящей личности стремлением “победить “мстительный хаос” мира светом едиющего логоса”, которое “так неразрывно слито со стремлением к знанию вообще”.

Мысль С.Н.Булгакова о том, что “слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит” [4. с.383], является, по сути, вариантом (и смысловым, и формальным) широко цитируемого библейского

“генезиса” Бытия: “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” (Иоанна, 1:1). Тождественность двух приведенных цитат реализуется в контексте представлений русской религиозно-философской традиции “имяславия” об Имени Божьем как прообразе имени и именованя вообще (т.е. и языка вообще, и слова как продукта языка), “проницающем” собою все, т.е. содержащем в себе все имена и заключенные в них смыслы: “И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины” (Иоанна, 1:14).

Эти слова Евангелия не только представляют “Слово” как одну из ипостасей Бога (ср., например: “Откровение о мире есть откровение Бога о себе самом” [4. с.317]), но и включают язык в извечный и неизменный контекст Бытия, заданный тремя едва ли не равнозначными величинами - Бог, человек, мир. Они создают согласно утверждению А.Ф.Лосева “слияние внутренней жизни действительности с ее внешними проявлениями”, результатом чего и является “Слово”. В нем “человек выходит из узких рамок своей индивидуальности и обращается к миру” с целью познания его [13. с.29], ибо “лишь в ответе Бога дается откровение всего, дается откровение всего сущего как речи” [3. с.74].

Р.М.Фрумкина подчеркивает роль интуиции в постижении “всего действительно нового” (“новых концептов”): “Можно переживать обретенное Знание как откровение... Можно просто верить...”

Христианское вероучение для каждого человека в определенный момент также выступает как “новое” и соответствует данному А.Вежбицкой определению концепта: “это объект из мира “идеальное”, имеющий имя и означающий определенные культурно-обусловленные представления человека о мире “Действительность” [19. с.90]. Таким образом, процесс общения человека и “Слова”-“переживаемого”, принимаемого “на веру” как “Откровение свыше” соответствует общенаучным представлениям о происходящих в психике человека ментальных процессах постижения “чужого я как в его чуждости, так и в его сродности моему я” [4. с.398].

В “Посланиях” апостола Павла, как и во всей Библии, “познать” означает “вступить в великий поток жизни и света, вышедший из сердца Божия и возвращающий к нему” через “единомыслие” и “любовь, которая есть совокупность совершенства” (Колос., 3:14). Познание-любовь на основании выдвигаемого С.Н.Булгаковым принципа “соборности”, понимаемой им как “единоверие, единочувствие, единомыслие” предполагает личностное отношение познающего к познаваемому и не может быть сведено только к

интеллектуальному контакту: "...благодарение Богу, который благоухание познания о себе распространяет нам во всяком месте... Ибо мы не повреждаем слова Божия, как многие, но проповедуем искренно, как от Бога, пред Богом, во Христе" (2-е Кор., 2:14,17).

Итак, если "познаваемое" - Слово Божье, то познание - путь восхождения к Нему, к пребыванию с Ним, путь, который "требует "чистого ока" — преобразования самого познающего, его очищения и самоотречения", "соприсвоения" и "нерушимой чистосердечной "ответности": "Вы — наше письмо, написанное в сердцах наших, узнаваемое и читаемое всеми человеками; вы показываете собою, что вы - письмо Христово, написанное... Духом Бога Живого... на плотных скрижалях сердца"(2-е Кор., 3: 2,3,5,6). Так в Библии рассматривается язык не в "самом себе и для себя", а как "часть человека", соотносимая с опытом его общения с миром; восприятие же основ Библии происходит через посредство языка ("Слова", которое есть "не буква, но дух").

Действительно, постулаты, догматы веры становятся в определенный момент нашего духовного самопознания универсалиями человеческого бытия, или, как пишут в общегуманитарных исследованиях последнего времени, "исходными интуициями культуры". Так, например, в современном мире столь велика "потребность в спасении и оплоте во внечеловеческом и внемировом всемогушестве, отождествляющемся с добротой и мудростью", что на смену "полуотрешенного отношения человека к божеству" ("созерцание", "поклонение", "молитва") приходит "элементарный акт личной самоотдачи человека божеству, самоидентификации", ибо лишь эти виды человеческой саморефлексии открывают "возможность также и "знать" о бытии через себя сущего", а не только лишь «верить».

Логическое обоснование подобной "экстравертной" направленности механизмов человеческого познания содержится в работе Вл.Соловьева "Философские начала цельного знания" (1877г.), заложившей основы концепции школы всеединства. Используя привычный для христианского умозрения догмат троичности, Соловьев усматривает ее в самых разных областях и предметах. Бытие у него имеет три модуса (воля, представление, чувство), деятельность - три главные сферы (жизнь, знание, творчество), и само положительное всеединство - также три модуса или образа, которые суть Благо, Истина, Красота: "если в нравственной области... всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной... оно есть абсолютная истина, то

осуществление всеединства в области материального бытия есть абсолютная красота", воплощением которой в философии Соловьева (а затем и его продолжателей) выступает "София Премудрость Божия" - "душа мира", "идеальное, совершенное человечество, вечно заключающее в целом божественном существе или Христе" [21, с.104].

Поскольку "Абсолютное, Бог" есть "Всеединое Сущее", то "Совершенное", которое еще не "настало", его познание человеком происходит "как бы сквозь тусклое стекло, гадательно" и лишь "отчасти" (1-е Кор., 13:10,12). Следовательно, возникает невозможность для познающего субъекта "пониматься как сущее в себе или о себе исключительно": "о себе сущий субъект необходимо заключает и инобытие или явление, ибо понятие о себе предполагает различение себя и другого" и, в конечном счете, "бытие для другого", которое "совпадает с формой познания вообще", причем высшее воплощение познаваемого есть "сверхчеловеческое Добро", т.е. Бог. С ним, по глубокому убеждению Соловьева, "возвращается и вера в человека, который тут уже является не в своем одиночестве, немощи и неволе, а как свободный участник божества и носитель силы Божией". Итак, именно осознание вечного со-присутствия "Другого" лишает человека опустошающего и гнетущего ощущения своей беспомощности и непричастности общей картине мироздания и наполняет его сознание пониманием того, что быть гуманистом - значит признавать в "Другом" (как и в самом себе) "нечто больше того, что налицо, значит признавать в нем ту силу и свободу, которая связывает его с Божеством", воплощающим "полноту Добра" [16, с.312-314].

"Положительное откровение" этих начал "для гармонического образования истинного человечества и истинной природы" (Там же) Соловьев находит в православном христианстве с его идеями "вселенского братства". В состоянии "злого одиночества" и "безумной сосредоточенности в себе", без Бога человек не имеет "положительных и свободных сил света и добра", и потому христианство есть "религия спасения": "если христианская идея состоит во внутреннем соединении тех начал, рознь которых есть гибель, то сущность истинного христианского дела будет то, что на логическом языке называется синтезом, а на языке нравственном - примирением".

Это библейское представление об онтологическом единстве человеческой природы и бытийной целостности и ценности человека в Богопознании и познании (краеугольный камень философии

положительного всеединства и цельного знания) у П.Флоренского находит выражение в учении о выходе "я" из своего рубежа навстречу нормам "другого", т.е. об "истощении" и "опустошении" "я" ради "другого". Братотворческая открытость "другому", преодоление границ самости, выхождение из себя - условия такого духовного общения друг с другом, при котором люди "ходят в свете, подобно, как Он в свете" (Иоанна, 4:13). В работе "Столп и утверждение Истины" Флоренский пишет: "Любовь к брату - это явление другому, переход на другого... Метафизическая природа любви - в... преоборании голого самотождества "Я-Я" и в выходе из себя, а это происходит... при влиянии в другом силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости... Безличное не-Я делается лицом, другим Я, т.е. "Ты" [18, с.89-90].

М.Бубер, основывая свой "диалогический персонализм" на философии "межчеловеческих отношений", отмечает, что любовь есть ответственность Я перед Ты, а Бог - встреча человека с вечным Ты, единственно возможная лишь в процессе установления неотчужденных, одухотворенных, аутентичных отношений между людьми, потому что "отношение к человеку есть подлинное подобие отношения к Богу" и "в каждом Ты мы обращаемся к вечному Ты".

Итак, в соответствии с идеями религиозной философии и философской антропологии XX в. "чужая индивидуальность уже изначально присутствует в познающем субъекте", т.к. феномен личности обязательно предполагает направленность на другое "Я", чье бытие "дается нам не эмпирически, а составляет внутреннюю структуру личности" [17, с.183].

Отметим также, что "рефлексивная" (=взаимная) интерпретация, "узнавание "другого" понимаются современной философской мыслью как основная цель познания. Соответственно "я" как субъект познания - уникальное мировосприятие в перспективе конкретной личности, а "связь субъекта говорящего с субъектом действующим" осуществляется в процессе "речесобразной деятельности", которую "можно считать событием, происходящим в мире" [14, с.43]. Как следствие - признание необходимости "концентрации" взаимосвязанных наук о человеке вокруг лингвистики и пересмотра ее границ, осознание ее связи с отраженными в сознании человека культурными концептами. Именно этот факт выступает объективной предпосылкой формирования новой "интегральной парадигмы знания", унаследовавшей основные постулаты философской школы "всеединства" и "цельного знания".

В современных науках (прежде всего, философии) появляются попытки осмыслить особую жизнь или "бытие сознания" (см., например, феноменологию Гуссерля, выдвигающую на первый план смысловую связь сознания и мира) и связать язык с глубинным, философским постижением действительности (ср. Хайдеггер: "Язык - дом бытия и... пространство мысли"). Соответственно узловой проблемой, вокруг которой вращаются мыслительные и эстетико-художественные поиски в XX в., становится рассмотрение культуры как "некоторого семиотического механизма" [9, с.2], который осваивает мир "путем превращения его в текст" (там же, с.9,10). Ср. также: "Мы понимаем сделанное..., сами установившись в качестве события в мире вместе с законами этого мира" [10, с.69].

Выстраивающаяся система понятий "язык - человек как языковая личность - общение - диалог - текст - культура" закономерно вводит нас в контекст идей М.М.Бахтина, суть общегуманитарной концепции которого заключается в осознании человека и слова как "сущностей взаимоопределяющих и друг друга предполагающих". Как точно отмечает С.Хоружий, именно Бахтин первым заметил, что философия всеединства очень созвучна "современным плюралистическим моделям культуры, общения, моделям текста", поскольку суть ее составляет утверждение "совершенного равновесия начал единства и множества", "совершенной взаимопроникнутости частей единства".

Характеризуя гуманитарные науки как науки о "говорящем бытии", "о человеке в его специфике, а не о *безгласной* вещи и естественном явлении", Бахтин определяет исследуемый гуманитарный объект как "человека, действующего словом" [2, с.309], нацеленного на определенное социальное взаимодействие, одной из форм которого является диалог - центральное понятие общегуманитарной концепции М.М.Бахтина.

Бахтин выделяет "микродиалог" "как диалог голосов и смысловых позиций в индивидуальном сознании" по отношению к "макродиалогу" "человек - Бытие", в рамках которого и рождается гуманитарная мысль "как мысль о чужих мыслях", "смыслах, значениях, реализованных и данных исследователю только в виде *текста*", "волеизъявлениях, манифестациях, выражениях..." [2, с.306]. В этой неизменной направленности на "чужое" в широком смысле и заключается особый "альтруизм" диалогического общения, которое независимо от масштабов и целей неизменно носит двусубъектный характер.

Речь идет о предлагаемом Бахтиным восприятии человеческой жизни не как пассивного “эстетического созерцания”, а как осознанного “поступка” “нравственно ориентированной в единственном бытии” личности, “акта” ее деятельности, “переживания”. Оно, независимо от желания человека, всегда “как двуликий Янус глядит в разные стороны: в объективное единство культурной области” (т.е. во внешнее по отношению к сознанию личности, ее внутреннему миру пространство культуры, в котором объективно присутствуют “другие” как носители иных сознаний, отличных от собственного) и “в неповторимую единственность переживаемой жизни” [2, с.117]. “Я” и “другой” (в том числе и в расширительном, глобальном смысле - “мир”, “жизнь”, “Вселенная” как “большое целое”), таким образом, выступают в концепции Бахтина как основные “эмоционально-волевые моменты”, вокруг которых расположены все ценности “действительной жизни и культуры”. Тем самым доказывается уникальность конкретной личности, которая “моментом активности в переживании” “стягивала” “в конкретно-единственное единство различные с отвлеченной точки зрения планы”.

“Великим символом активности” является для М.М.Бахтина “нисхождение Христово”: “Мир, откуда ушел Христос, уже не будет тем миром, где его никогда не было, он принципиально иной”.

На наш взгляд, здесь заключена явная аллюзия с идеей “имяславия”, разрабатываемой в философии всеединства. Суть ее, восходящая к старинной традиции осмысления сакральной значимости имен, в христианской культуре оформляется в эстетике сотворчества: “стихии организуют мир, а в слове он осмыслен, и в этом акте мир поднят из Хаоса и приведен в состояние совершенства... Иметворение отвечает потребности человека в богопознании: перебирая все знаки-имена в пространстве обживаемого мира, человек восходит к последнему имени, которое есть Истина, Любовь и Красота” [22, с.9].

Отмеченная нами неслучайность логического включения идей М.М.Бахтина в религиозно-философский контекст нашла позднее свое подтверждение в комментариях к работе М.М.Бахтина “К философским основам гуманитарных наук”, написанных Л.А.Гоготишвили. В них указывается на возможность “оценивать позицию М.М.Б. как лежащую в русле православия”, если сопоставлять по признаку подобия “диалогизм” Бахтина с принципом “православного энергетизма”, в соответствии с которым Троица есть “смысловая модель бытия”, проявляющаяся в “мировом процессе через жертву спасаемого мира”. Ее развертывание “предстает как самовозрастание

богочеловеческого организма в грандиозной мистерии Космоса” [18, с.51], как “отказ от себя ради другого”, что у М.М.Бахтина выражено в терминах “вины-ответственности” и “не-алиби в бытии”.

Следовательно, *диалогизм* Бахтина “поддается энергетическому толкованию”: “между познающим и познаваемым в гуманитарных науках... - всегда диалог, то есть тоже общность (как между ипостасями Троицы - И.П.), но особого - функционального - типа, предполагающая одновременно и *неслиянность* (невозможность субстанциального отождествления) и *нераздельность* (невозможность исключить какого-либо участника диалога без того, чтобы не умертвить сам диалог) личностей”, и поэтому “диалогизм” Бахтина “может быть оценен в этом контексте как светский символ одного из центральных положений христианского учения”.

Бахтин неоднократно подчеркивает в своих работах не только *перспективность* предлагаемой им методологии гуманитарных наук, но и реальную *возможность* ее применения. По мнению Л.А.Гоготишвили, своеобразие бахтинской позиции по вопросу о кризисе гуманитарного мышления XXв. состоит в том, что “в ней зафиксировано внимание не столько на самом кризисе, сколько на уже увиденном в истории культуры *выходе* из этого кризиса” (см. Комментарии к работе “Проблема текста”) [2,с.622].

Вслед за представителями философии всеединства Бахтину он видится в неизменном и закономерном обращении к тексту как “первичной данности... вообще всего гуманитарного мышления”, которое “рождается как мысль о чужих мыслях, за которыми стоят проявляющие себя боги (откровение) или люди”.

Философская, филологическая и др. современные рефлексии гуманитарного характера стремятся, *“интерпретируя, понимать”*, причем речь идет о постижении не столько “содержательно-предметных мыслительных образований”, сколько, в соответствии с идеями Бахтина, стоящих за ними “мыслящих индивидуальностей”, находящихся в диалогических отношениях с другими.

Итак, основной тенденцией исследования процессов коммуникации логикой, лингвистикой и семиотикой последних лет со всей очевидностью можно считать предлагаемый М.М.Бахтиным “диалогический” подход: от внешней, подлежащей научной фиксации формы общения - к внутреннему миру человека, к его субъективности, причем лишь в результате постижения “диалогической природы

сознания" может быть достигнут "идеал цельного знания" о "диалогической ткани человеческой жизни".

Список литературы

1. Бахтин М.М. К философии поступка// Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984-1985.- М.: Наука, 1986.
2. Бахтин М.М. Собр. соч Т.5.- М.: Русские словари, 1996.
3. Бубер М. Два образа веры.- М.: Республика, 1995.
4. Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т.2. Избранные статьи.- М.: Наука, 1993.
5. Визгин В. Держание: метафорика и смысл// Встреча с Декартом.- М., 1996.
6. Иманалиева З.А. Концепция человека как методологическое основание исследования феномена философии// Проблема человека и гуманитарные науки.- Новосибирск, 1988.
7. Исупов К.Г. Житие и мирозерцание Павла Флоренского// Флоренский П. Оправдание Космоса.- СПб.: РХГИ, 1994.
8. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада.- М.: Изд. группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992.
9. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры. Вып.1.- Тарту: Изд-во Тартуск. ун-та, 1970.
10. Мамардашвили М.К. Классические и неклассические идеалы рациональности.- Тбилиси, 1984.
11. Москвина Р.Р., Мокроносов Г.В. Человек как объект философии и литературы.- Изд-во Иркутск. ун-та, 1987.
12. Постовалова В.И. Наука о языке в свете идеала цельного знания// Язык и наука конца XX века.- М.: РГГУ, 1995.
13. Потебня А.А. Мысль и язык// Потебня А.А. Теоретическая поэтика.- М.: Высш. школа, 1990.
14. Рикер П. Человек как предмет философии// Вопросы философии. 1989. №2.
15. Современная западная философия: Словарь.- М.: Политиздат, 1991.
16. Соловьев В.С. Собр. соч в 2-х т. Т.2.- М.: Мысль, 1990.
17. Фахрутдинова А.З. Проблема понимания в историко-научном исследовании// Проблемы методологии науки.- Новосибирск: Наука, 1985.
18. Флоренский П.А. Из неоконченного труда "У водоразделов мысли"// Эстетические ценности в системе культуры: Сб. статей.- М., 1986.

19. Флоренский П. Оправдание Космоса. - СПб., РХГИ, 1994.
20. Фрумкина Р.М. Есть ли у современной лингвистики своя эпистемология? // Язык и наук. конца XX века. - М.: РГГУ, 1995.
21. Хоружий С. Философия всеединства // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. - М.: Наука, 1995.
22. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.

В.В. Татаринцева

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СТРУКТУРЫ ВЛАСТИ БИНАРНОЙ ОППОЗИЦИЕЙ "МУЖСКОЙ"/"ЖЕНСКИЙ"

Человек является источником и объектом власти, которая сама по себе есть лишь средство для достижения определенных целей. Власть отождествляет свою мощь со смертью, воздействуя на человека и рождая страх. Сразу необходимо сделать оговорку: власть как способность воздействия одного человека на другого и политическая власть — вещи разного порядка (политика соотносится с надындивидуальным целым), однако, в основе обоих видов власти лежит единое основание — возможность достижения определенных целей путем подчинения в чьих-либо интересах. Условием осуществления власти является максимальная завуалированность, загадочность, хотя возможны и открытые формы насилия.

Власть есть особый способ познания, осуществляемый с помощью особого же языка (который, по утверждению Ж.Лакана, структурирует бессознательное), способного именовать действительность. Эксплицированная сфера власти представлена запретом и законом. Тот, кто производит знание, — осуществляет контроль за ним. Сущность власти укоренена в самой социальной организации общественного производства. Обладающий же властью субъект вводит повсюду отношения асимметрии (субъектно-объектные отношения). Эта модель "присвоения" власти — итог потребительского отношения к жизни, отчуждения и разъединения человека с себе подобными, ее результат — "овеществление" и бездуховность, отсутствие целостности и гармонии.

Гармония — это Космос, мировой порядок — общая закономерность в совокупности разных объектов и субъектов. Напомним, что структурирование есть стремление упорядочить, найти нечто общее

между предметами или явлениями и выстроить в порядке иерархии. Власть человека в такой мере не иллюзорна, в какой он способен пользоваться языком, — так утверждают постструктуралисты. Но важен не “язык отдельных слов”, а язык соотношений, связей, т.е. смысл, иерархия предметов, где главное — самостояние человека перед лицом Вечности, важны сущностное пространство, цель, когда то, что было “до” (предки), будет и “впереди”, когда “нисхождение в...” оборачивается “восхождением к...” (Ср. “Божественная комедия” Данте, учение калек переходящих на Руси). Таков и ход познания. Данный подход к осмыслению окружающего мира являет собою древнюю модель мира в виде колеса. При подобном рода движении обнаруживается “развитие”, динамика при явной “устойчивости” высших ценностных ориентиров — “оси”. Данная модель ориентирована на переживание отношений с Абсолютом, а суть в том, чтобы проникнуться высшим смыслом (В.С.Непомнящий).

Язык создается посредством оппозиций и коррелиций. Важно знать как, чтобы понимать почему. В любой культуре число концептов ограничено и часто они подобны, поэтому значимым является способ их сочетания, отношение, на что обращал внимание К.Леви-Стросс, утверждавший, что совокупность функций и образует структуру (до него этой проблемой занимался В.Я.Пропп). Ему же (К.Леви-Строссу) принадлежит вывод о возможности воздействия на сферы подсознания с помощью структурного анализа, при этом воссоздается переживание (инверсия всех членов) в образе символов, т.е. миф, в котором доминирует форма.

На основе языка создаются структуры, соответствующие данной культуре. Р.Блакар утверждает, что язык — инструмент власти, т.к. способен структурировать и воздействовать; он неизбежно идеологизирован и отражает структуру социально-политической власти. Развергивание языковой реальности связано с утверждением личной свободы. Отсюда возникает проблема субъекта: каждый человек хочет видеть себя источником власти, а не ее объектом. В социальных структурах высшую ступень занимает субъект действия, остальные роли распределяются по отношению к нему. Существенно, что в допатриархальный период ведущая роль принадлежала женщине: она занимала главное место в системе социальных отношений, счет родства велся по женской линии и подчеркивалась в языке и культуре способность женщины к деторождению как основная ее функция; позже доминирующие позиции занимает мужчина-отец. Такая смена

лидерства, по мнению К.Боннара, связана с открытием металлов и активным ведением войн.

Власть - категория, принадлежащая концептуальной и языковой картине мира. М.Фуко отмечал, что власть вездесуща, т.к. исходит отовсюду, а владение языком есть власть в чистом виде. Социальные отношения гарантируют порядок психосексуального развития. Человек осваивает мир в процессе игры. В "сюжетах" игр ребенок моделирует мир, стремясь познать "общее" - структуру явления, закон и порядок; его свобода вымысла ориентирована на знание "общего", лежащего в основе творческой мощи человека. Формирование половой идентичности носит знаковый характер; в европейской культуре наблюдается повышенная значимость символов маскулинности — установка на внешнее событие-подвиг, войну-покорение, насилие, ум. Мужчина акцентирует внимание на цели, результате; передает цепь событий, он открыто демонстрирует свою мощь и насилие. Женщина в силу своей специфики самовыражается совершенно иным образом: она стремится привлечь к себе внимание очарованием, женственностью, мягкостью; она хочет покорить, но неявленной силой, скрытой, внутренней, духовной, эстетической. Для женщины важно воздействовать на чувство, создать впечатление, для нее важны детали, чувства, эмоции — любые движения души. Ю.Лотман подчеркивал, что для мужчины история — цепь событий, для женщины — процесс с мельчайшими деталями; видение того, что потенциально заложено в человеке, лучшей его части; это видение возможности реализации порождает ее скорбь о несостоявшемся. В речи для женщины важны интонация, подтекст; т.к. ее "текст" бессюжетен, это лирика; душа, ищущая отклика в чужой душе. Иносказательность женской речи обусловлена особыми установками женского менталитета; ее места в обществе, когда женщина, стремясь избежать прямой агрессии и насилия, прибегает к хитрости.

Таким образом, нужно отметить, что существует два взгляда на мир, два языка, а следовательно, две формы осуществления власти с помощью языка. Если мужчины господствуют в официальной сфере (политика, внешние сношения, государственный аппарат...), то женщина — в общественной. Ю.Лотман указал на стремление женщины (что соответствует действительности) занять место духовного руководителя в обществе. Для этого у нее есть свои рычаги управления и сферы (экономика, культура, мода...). Она становится выразителем общечеловеческих ценностей, мерилom этического и эстетического. Имея возможность выражать открыто чувства и эмоции, женщина это использует, воздействуя на мужчину, раздражая его чувства и зная, что

главное средство, обладающее силой — способность к изменению (новое возбуждает интерес). Славянский фольклор это ярко демонстрирует: через женскую любовь, с помощью женщины мужчина приобретает богатство и власть. Мужчина же с детства имеет меньше возможностей для свободного изъяснения чувств (запрет на слезы). Если мужское начало активно внешнее, то женское имеет высокую внутреннюю активность.

Итак, женщина, будучи отстраненной от официальной сферы власти, осуществляет власть с периферии. Г. Гачев рисует женское мироощущение как стремление все вобрать в себя, а мужское — заполнить все собой, расширить границы; думается, можно провести аналогию между структурированием власти женщиной и ее мироощущением, языком. Здесь власть принадлежит центростремительным силам в отличие от мужской, где доминируют центробежные. Сфера реализации женщины, главным образом, — семейный очаг, дом; деятельность мужчины — вне дома. Мужчина добывает, женщина хранит и осваивает материальные и духовные блага. Мужской символ — квадрат, женский — круг, но это же и символ гармонии — меры, справедливости.

Язык — средство определения общества. Владение языком дает власть и права (ср. “язык” = “народ”). Мотив знания-узнавания сопряжен с мотивом “родового”: “знай свой род” (мотив отгадывания в ритуале) (Лавровский Н.А., Иванов В.В., Топоров В.Н.). Главное знание — самопознание: кто я, какого рода? Здесь отмечается значимость имени как сути. Знать = родить и поддерживать родство цепью рождений. Отсюда знатьба (рус. диал.) — “родинка”, “знак” (и.-е. **geiz-*, **ǵko-*). Генетическая связь **ǵem* — “знать” и **ǵu* — “рождаться”, т.е. сопряжение когнитивного и биологического аспектов. Здесь отмечается значимость “своего” рода (Трубачев О.Н.), что напоминает об изначальных ценностях, ориентированных на женское начало (сюда же каменные бабы на курганах, женские мифологические персонажи, которые являются более древними, чем мужские). Далее “свое” — то, что можно изречь, назвать. То, что “свое” — упорядочено, понятно, хорошо. Для выполнения закона необходима замкнутость границ, отсюда у греков то, что не имеет конца, — не имеет смысла; так основной миф соотносится с системой оппозиций и ритуалом инициации, который нацелен на сохранение своего Космоса. Владение “своим” = владению кодом, состоящим из бинарных оппозиций, как и иные бессознательные структуры человеческого разума, выявляющие структуру всей окружающей нас действительности (Ж. Лакан, М. Фуко).

Дуализм - отголосок древнейшего деления на половины. Д.Г.Морган доказал возможность использования терминологических систем наименований родственников в качестве источника для исследований социума. Основные характеристики человеческого социума - пол и возраст. Деление по признаку "мужской" \ "женский" - одно из древнейших. Т.В.Цивьян, пытаясь ответить на вопрос, в какой мере данная оппозиция отражает противостояние по полу, приходит к выводу, что классификация по этому признаку всегда условна и универсальна (ср. Г'ньЯн). В основе лежит конфликт противоборствующих сил. Но их полярность требует взаимодополнения, таким образом, оппозиция является амбивалентной и требует творческого взаимодействия. Идея Жизни, спроецированная на Космос, сексуализирует его (М.Элиаде).

Ж.Лакан утверждает, что бессознательное - место и средство окультуривания сексуальности языком. Человек исходит из себя как из точки отсчета (ведийский Пуруша). Однако человек представлен двумя ипостасями, каждая из которых не может быть сама по себе положительной или отрицательной: важна задаваемая система отсчета. В.В.Иванов и В.Н.Топоров подчеркивают, что в данной ситуации сравниваются концепты, а не реалии. В системе отсчета с доминантой маскулинности все, что носит характер феминности, репрессируется, имеет негативную оценку, хотя необходимо отметить, что ныне идет пересмотр всех позиций, реально меняется соотношение мужского/женского в культуре.

В процессе социализации человек познает мир: один из главных способов освоения - посредством овладения языком. Однако нужно отметить, что язык не является простым средством передачи содержания - он активно производит это содержание, формируя "вторую реальность", которой лишен весь животный мир в отличие от человека. Таким образом, язык - явление культуры. Но человек является и детищем природы, ему не чужды чувства, эмоции, на основе которых формировался первоязык людей, отражавший не мысли, а чувства, как утверждает Э.Кассирер, а до него - А.А.Потебня, Л.С.Выготский... Последний отмечал, что развитию речи способствовали эмоциональные состояния, в то время как мысль развивалась под действием движения и жеста: ср., древнейшие формы дословесных действий носили ритмико-мимический характер, где танец воссоздавал основной миф - рождение-умирание Солнца-героя, а мир воспринимался в категориях борьбы, что и отразили ритуалы. Мир, в котором мы живем, - динамическая система, и язык отражает эту особенность нашего бытия. Если у наших далеких

предков имя являло нечто от сути, слово приравнялось действию, то ныне язык все чаще используется как возможность сокрытия истины.

Человек, структурируя язык и формы власти, сам зависит от стихийных социальных сил, и прежде всего это власть языка и подобных ему дискурсивных механизмов, закрепленных в законах... Процесс коммуникации между людьми осуществляется, как правило, с помощью языка, выполняющего когнитивную, коммуникативную, аксиологическую и др. функции. Все они основаны на принципе воздействия. Любой акт коммуникации осуществляется в форме диалога, даже если это монологическая речь, т.к. мысль осуществляется в форме диалога. Язык структурирует реальность, создает модель, превращая непохожее в похожее, находя общее в различном. Эту точку зрения структуралистов оспаривает постмодернизм в лице Фуко, Делеза и др. Модель воссоздает не объект в целом, а лишь его определенные функции. Еще Ф. де Соссюр подчеркивал, что язык - это не субстанция, а отношение; он динамичен и заключает в себе историю кода, иными словами, - модель мира, которая есть не что иное, как ментальная установка - система образов и представлений, которые в различных общественных группах сочетаются по-разному, но лежат в основе представлений о мире и человеке в нем, определяя поведение людей.

Первым шагом на пути человечества к культуре было создание социальной организации (запрет на инцест, разделение труда между мужчиной и женщиной...). В.В.Иванов и В.Н.Топоров отмечают, что символика социальных рангов связана с древнейшими двоичными классификационными символами, а ранги соотносятся с поколениями. Они не исключают, что у славян предправовой комплекс возник вокруг основного мифа. Универсальный закон - кардинальное действие по устройению мира - **dhē* -; в сходном смысле в индоевропейском языке использовалась основа * - . В качестве примера учеными приводятся пары слов из области права (ставить - править, судить - рядить). Право - некий предел, эталон (порный - "зрелый"). Основа **sta* использовалась в юридической, космогонической, духовной, социальной сферах. Идея величины, меры действует в биологической и социальной структурах (старый = "большой", "сильный", "твердый"; малый = "мягкий", "слабый", "нежный"). В ряду оппозиций старый соответствует чаще "мужскому", малый - "женскому" (в одном ряду с "женским" ребенок, раб, животное в сферах права). Э.Бенвенист подчеркивает, что понятие свободы формируется на основе социального понятия роста. Осуществляется переход от коренного значения роста к силе, возрасту, господству: ср. *там* 1. "мудрый", 2. "расти", "быть сильным" (Лавровский

Н.А.). В корне **star* идея силы изначально: “устойчивый”, “твердый”, “надежный” — эти значения ушли в социальную, юридическую сферы (с понятием устойчивости, постоянстве связано представление о законе), но, с одной стороны, — представление славян об устойчивости, неподвижности как силе, с другой — связь со значениями “смерть”, “труп”, “окоstenелость”, “сук”.

Власть, социальная значимость человека связаны с космобиологической, природной силой; социальные ранги соотносятся с половозрастными характеристиками (в последнее время этим вопросом занимаются В.В.Иванов, В.Н.Топоров, Е.Гавлова, О.Н.Трубачев, В.В.Колесов; их идеи являются развитием идей Н.А.Лавровского, А.Н.Афанасьева, А.А.Потебни...). В славянской традиции “социальная структура являлась одновременно и биологической замкнутой группой” (Иванов В.В., Топоров В.Н., 1984). Термины биологической классификации формировали систему социальной терминологии, что отражено в древнейшем слое лексики (пример: образования с корнем **-stō* - соотносятся с совершенством, расцветом человеческих сил, следовательно, такой человек должен обладать высшей властью в социальной иерархии; славянский корень **stā* - **stō* - продолжает индоевропейский **st(h)ā* - **st(h)ō* -, этимологическое значение которого определяется как “быть прочным”, “иметь определенный вид”, “стоять” - т.к. женское начало соотносится с “мягкий”, “гибкий”, то здесь не может идти речь об определенности и неизменности. Отсюда связь “женского” с водной стихией, текучестью, размытостью, непостоянством, неопределенностью, которая сродни онтологическим тайнам бытия).

Термины с этим корнем, обслуживающие социальную сферу, весьма активны. Слова с корнем **stor* - из **stō* - подвижны в семантическом отношении, в отличие от **orb-*, **mon-*, **jun* - (Иванов В.В., Топоров В.Н.). Это объясняется тем, что данный корень выражает фактически две фазы, составляющие полный цикл жизни от рождения до смерти — весь процесс становления: от стать “появиться”, “начаться” - до престать, преставиться “умереть”. Есть основания полагать, что изначально этим корнем обозначался некий символ, конструирующий модель мира, и он был амбивалентен и отражал основной миф. Этимологические изыскания подтверждают, что его внутренней формой являлось Дерево (Мировое) или его заменители (лес, гора, облако). Амбивалентность образований с данным корнем ярко прослеживается на материале фольклора и древнеславянских памятников письменности. **stō* наблюдается в юридической, космогонической, духовной

деятельности, а также в социальной сфере (это лишнее подтверждение того, что в модели мира наших предков духовное и физическое составляли единое целое); в ряде языков "земля", "мир", "пространство" с одной стороны, "человечество" - с другой.

Характерно, что терминология социальных рангов с данным корнем относится прежде всего к "мужскому", подобно терминам родства. Э. Бенвенист отмечает, что структура семьи, как она выступает в терминах родства, есть структура патриархального общества (отсюда высшая ценность понятия отец). Однако родство по восходящей материнской линии стало критерием определения отношений братства. В индоевропейской культуре власть определялась лишь как отцовская; женщина же при вступлении в брак получала функцию, являясь объектом (по терминологии): в свадебном обряде ее функция равна функции покойника в похоронном обряде. Она не совершает акта, внешнего действия, значит, по традиционным представлениям, она пассивна. Это говорит о ценностной установке на действие внешнее. Не случайно женская терминология именная. А мужская глагольная. Мужчина в обряде приравнивается к субъекту, он же становится и субъектом истории. Женщина и все, что с ней связано, репрессируется. Язык отражает вторичность женского начала в культуре. Ее выключенность из политической и социальной сфер, но имплицитно "женское" все сильнее утверждает свои позиции в культуре.

Список литературы

Автономова Н.С. Власть в психоанализе и психоанализ власти // Власть: Очерки современно политической философии Запада. - М.: Наука, 1989.

Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. - М.: Прогресс-Универс, 1995.

Блакар Р. Язык как инструмент социальной власти // Язык и моделирование социального взаимодействия. - М.: Прогресс, 1987.

Боннар К. Греческая цивилизация. Т.1. От Илиады до Парфенона. - М.: Искусство, 1993.

Выготский Л.С. Избранные психологические учения. - М., 1956.

Иванов В.В., Топоров В.Н. К истокам славянской социальной терминологии (семантическая сфера общественной организации власти, управления и основных функций). - М., 1984.

Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.

Лавровский П.А. Коренное значение в названиях родства у славян // Приложение к XII тому записок Имп. АН, №2.- СПб., 1867.

Леви-Стросс К. Структурная антропология.- М., 1985.

Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре.- СПб.: Искусство-СПб., 1994.

Недорога В.А. Власть и познание (археологический поиск М.Фуко) // Власть: Очерки современной политической философии Запада.- М.: Наука, 1989.

Непомнящий В.С. Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина.- М.: Сов. писатель, 1987.

Потебня А.А. Слово и миф.- М.: Правда, 1989.

Топоров В.Н. Из индоевропейской этимологии. У (1) // Этимология, 1991-93. Ин-т русского языка РАН.- М.: Наука, 1994.

Трубачев О.Н. История славянских терминов родства.- М.: Изд. АН СССР, 1959.

Цивьян Т.В. Оппозиция "мужской"/"женский" и ее классифицирующая роль в модели мира // Этнические стереотипы мужского и женского поведения.- СПб.: Наука, СПб. отд-ние, 1991.

О.Ф.Проценко

ФІЛОСОФСЬКО-СВІТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ КОНФЛІКТОЛОГІЧНОЇ НАРАДНИМИ

Проблема конфлікту, як і всяка інша суспільна проблема, має свою історію. Слово "історія", як відомо, виражає в мові "об'єктивну і суб'єктивну сторони" (Гегель)-історію діянь людей і самі їх діяння. нас цікавить те, що стосується сфери понять, суджень про феномен, який сьогодні носить ім'я конфлікт, а не те, що належить до світу його конкретних проявів: війни або революції, перевороти або конфесійні распри, міжособистісна агресивність або сімейні незгоди.

Історична панорама висвітлює контури стійкої традиції в постановці і вирішенні обширної конфліктологічної проблематики в різних галузях наукового пізнання. Незважаючи на те, що історизм, як методологічно обгрунтований спосіб пізнання соціальних конфліктів сьогодні дуже активно і досить широко використовується, багато запитань залишаються відкритими, а відповіді принципово не сумісними. Справді, як зорієнтуватися в лабіринті нескінченних досліджувальних

програм людської конфліктності? Яким методологічним напрямом слід дати перевагу в широкому спектрі вивчення конфлікту гуманітарними та природничими науками? Вважасмо, головним компасом для орієнтування в сучасному конфліктознавстві має бути чітке визначення метафізичних основ і принципів, тобто тих основних ідей, котрі надають теоретичним викладкам характер означеної цілісності і системної єдності. Більш того, все прозоріше заявляє про себе тенденція рефілософізації знань про конфлікти. Дефілософізація, яка панувала довгий час, фактично вичерпала себе, виявила свою обмеженість, особливо на шляху формування загальної науки про конфлікти. Перефразуючи слова Канта, можна сказати, що соціальна філософія без конфліктології пуста, а конфліктологія без філософії сліпа. Це означає і водночас підтверджує те, що першим моментом (як в історичному, так і в логічному планах) був, є і повинен бути зв'язок теорій конфлікту з розвитком світової філософської думки. Досить символічна і доцільна рада Е.Фромма — звертатися, насамперед, до мудрості стародавніх мислителів. Зокрема це важливо тому, що сучасність конфліктознавства (явно чи неявно, відкрито чи приховано) знаходиться в різноманітних стосунках з філософським минулим, спостерігається горизонтальна і вертикальна їх діалогічність. Зазначимо декілька важливих, на мій погляд, відношень філософської думки до сучасної конфліктологічної дійсності.

По-перше, сучасний конфліктологічний рух є підсумок, результат, який утримує в "знятому" вигляді власне його становлення. Концепції конфлікту, які сьогодні так широко пропагуються, звичайно, не виникли як "Мінерва з голови Юпітера", а мають свій, тільки їм притаманний початок. Але де ж слід шукати витoki і таємницю осмислення квітчастого різноманіття конфліктів суспільного життя? Дійсно чи ні, що конфліктна перспектива в одноіменних та різнойменних теоріях починається з крилатої тези Геракліта Ефеського: "слід знати, що війна загальна", тобто точка відрахунку сягає до часів Стародавньої Греції? А може, мають рацію ті, хто стверджує, що Гоббс Т. був першим "конфліктологом" в історії суспільної думки, або ті, хто вважає, що конфліктний напрямок має своїм джерелом роботи двох німецьких соціологів-Карла Маркса і Георга Зіммеля? А може, праві ті автори, які першість в описанні власне соціального конфлікту віддають Аристотелю? Чим же виправдовують свою позицію дослідники, коли фундаторами конфліктознавства називають Платона і Гегеля, навіть Сократа, з творчістю якого неможливо познайомитися безпосередньо? До цього слід додати, що не меншою проблематичністю

є визначення історичних етапів на шляху від появи ідеї конфлікту до включення цього поняття в арсенал наук, скажімо, соціології або психології. Версій багато, аргументів, навпаки, мало. Тим більше, що за визначенням основних віх становлення і розвитку ховається мало вивчена проблематика соціальної конфліктності філософського рівня.

По-друге, філософсько-соціологічне минуле безпосередньо і наочно наявне сьогодні, теперішнє є частина історії. Дійсно, неможливо не визнати, що сучасні теорії конфлікту в тій чи іншій мірі все-таки опираються на примхливу мозаїку, яка складена із "шматочків-ідей" титанів соціально-філософської думки: Геракліта і Парменіда, Аристотеля і Платона, Гоббса і Лейбніца, Канта і Гегеля, Зіммеля і Маркса, Вебера і Сорокіна та, звичайно, багато-багато інших. Філософська рефлексія концентрується, перш за все, навколо таких проблемних вузлів осягнення людської конфліктності: а) психофізіологічного; б) еволюційно-історичного; в) гносеологічного; д) цінісно-праксеологічного. На якому б із них ми не зупинили свій погляд, виникає серія принципових і далеких до вирішення питань. Наприклад, є чи ні такі теоретико-методологічні напрямки, які можуть мати претензію на роль універсального методу в пізнанні міжлюдської конфліктності? В чому є сутність методологічного плюралізму у вивченні конфліктів? Що стоїть в дійсності за організмичними та іншими моделями, скажімо, хрестоматійними, які побудовані на фундаменті відомих аксіом: метафізичних або соціологічних, біологічних або психологічних. Які із шляхів мають досить підстав для того, щоб відрізнити міфологеми від наукових концептів, політичне кліше від соціокультурних аспектів? Наскільки зможуть "історико-герменевтичні науки" (Гадамер) бути головною методологічною орієнтацією в осягненні "сенсу значень" конфлікту? А може, ці претензії на центральну роль герменевтики перебільшені і навіть взагалі цей шлях не виправданий, як зазначив би Хабермас? І, кінець кінцем, який ідеал пізнання (класичний чи некласичний) мусить бути прийнятим як головний інтерпретаційний вектор соціальної конфліктності?

По-третє, сучасне конфліктознавство проектується як в майбутнє, так і в минуле. Воно є лише етап, де міститься сукупність поглядів, що починалися в різний час в минулому і які, безумовно, будуть про себе нагадувати в майбутньому. Головне питання, в якому знаходяться різні досліджувальні установки в цьому двоєдиному процесі, торкається концептуальної перспективи розвитку суспільства. Тут на перший план висуваються проблеми, пошуки рішень на які, потребують аналізу причин світоглядної "переакцентуації" (Бахтін) і повернення на кола

свої "регресивної метаморфози" (Бердяєв) конкуруючих моделей суспільства: конфліктної і консенсусної. Дійсність відриває тінь в філософське минуле, в якому нема ясності: оправдана чи ні змінність, кругообіг цих парадигм, чи вони всього-навсього доповнюють одна одну. Можемо ми чи ні дати однозначну відповідь? Можливо, це просто означає, що в соціальному світі є не тільки порядок, але й безладдя, не тільки симетрія, але й асиметрія, не тільки гармонія, але й дисгармонія, не тільки інваріантність, але й варіативність, не тільки рівновага, але й конфлікт. Але що ж тоді об'єднує рід людський, а що його роз'єднує? Які з соціальних відносин людини до людини є універсальними: конфлікт чи консенсус? Конфлікт є первинним сенсом буття для іншого (Сартр) чи "діалог Я і Ти" (Фейєрбах)? "Війна всіх проти всіх" (Гоббс) чи "існувати є не що інше, як бути гармонійними" (Лейбніц)? Яка ж з парадигм майбутнього людини і людства повинна бути прийнята наприкінці ХХ сторіччя - "віку турботи про насильство"? І не менш принциповим є визначення того, як втручається в конфліктологію філософське сучасне, і чим же тоді стає конфлікт, як постнекласична категорія?

Зазначені різноманітні зв'язки незалежно від домінування дефілософізації чи рефілософізації в побудові знань про конфлікти притаманні всьому цьому історичному процесу. Фактично завдяки їм існує поле типологічних світоглядних парадигм конфлікту, які, говорячи словами Юнга, є базовими архетипними структурами дерева інтерпретацій соціальних конфліктів. З усією очевидністю це проявляється в метафізичних підставах і наслідках, які займають визначальне місце в постійному розвитку європейської й американської конфліктології і до яких, так чи інакше, з необхідністю повертаються дослідники різних галузей наукових знань. В історичному русі до сьогоднішніх уявлень про конфлікти можна зазначити фундаментальні ідеї, які складають перехрестя суперечливих тенденцій в їх розумінні. На наш погляд, не можна не вказати на три головні конституючі принципи, які є стержневими, осьовими внутрішньої логіки еволюції філософської рефлексії феномена конфлікту.

Істотною основою в розумінні процесу конфлікту історично першим з'явилося усвідомлення тієї обставини, що речі оточуючого світу знаходяться у стані виникнення і зникнення, в постійній зміні. Цим було обумовлено відкриття ролі протилежностей як основи гармонії всесвіту і конфліктності світу, і був заданий ключ різноманітних змістовних інтерпретацій конфлікту, кодом якого

виступала ідея двоякості. Саме наявність протилежностей давала уявлення про цілісність світу і його сприйняття людиною. Уявлення, які були виражені в загальній абстрактній формі, були суто філософськими. Вони починались з ранньофілософської думки давнини, тобто розриву з міфологією та її "подолання". Особливості варіантів історичного "визволення" від міфології, скажімо, китайського, індоарійського, античного зумовили як стратегію, так і традицію подальшого підходу до аналізу опозиційних основ суспільного життя. Так, у китайській традиції найбільш яскраво спостерігається процес злиття протилежностей. В індоарійській традиції головна увага приділяється тому типу відносин, який давав можливість рівновазі протилежностей досягти абсолютного спокою. В європейській стратегії домінуючим є підхід, в якому рух до нової якості, зв'язаний із зіткненням протилежностей. Саме тому проблему конфлікту як важливе теоретичне питання, що має відношення до діалектики суспільного життя, зв'язують насамперед з філософією античності. Отже, античність має для нас значущість, бо в ній відображено особливий зміст природи, суспільства, його історії і, нарешті, загальне. Тут важливо підкреслити, що філософія античності задала нам ідею підходу до розуміння суспільних конфліктів через роз'єднання єдиного. Наприклад, гераклітова позиція дає змогу припустити, що конфлікту може бути властивий троякий функціональний прояв: а) встановлювати порядок (гармонія); б) порушувати порядок (хаос); підтримувати порядок (рівновагу).

Взагалі знайомство з філософською свідчиною мислителів дає можливість помітити як постійну зацікавленість проблемами боротьби і моральними колізіями в суспільстві, так і пошуки обґрунтування соціальної гармонії, цілісності, статичності; іншими словами, тут набули свого теоретичного обґрунтування два підходи до проблеми. Перший з них зв'язаний зі ствердженням можливості виникнення соціальних конфліктів, по суті, надаючи їм статус універсального відношення, другий спрямований на фактичне її зняття, що виступив основним принципом теорії рівноваги (інтеграції) і гаслом гармонійної єдності людини з людиною. Ці концептуальні лінії, особливо "діалектика зіткнень", "діалектика явищ", істотним чином вплинули на інтерпретацію суспільних конфліктів багатьма поколіннями теоретиків, результатом чого стали різні методи раціонального осмислення і різні типи гносеологічного пояснення.

Стержневим, ключовим моментом розгляду соціальних конфліктів є також філософська позиція, яка пов'язана з розумінням

людини. Саме як найбільшу таємницю людської природи, як окремий випадок загального закону складає на сьогодні пролемний вузол конфліктності, в рамках якого міститься весь спектр суб'єктивних його елементів. Правда поняття людської природи, оцінка її вихідного стану і перспективи її вдосконалення відзначаються широким спектром поглядів. Серед міркувань, які відрізняються найбільшим історичним впливом на шляхи підходу до визначення конфліктності можна назвати дві крайні позиції: "аполлонівське і діонісійське начала" (Ніцше). Між зазначеними полюсами підходу до розуміння природи людини можна назвати досить багато "проміжних" версій, які одержали випробування в конфліктологічних теоріях. Наприклад, в аспекті моральності конфлікту широко використовуються положення релігій, зокрема, назвемо християнство, де суттєвим моментом вибору моральної поведінки є гріховність людини і вічна опозиція добра і зла (лінія поведінки Авеля і Каїна). Згадаємо і філософію середньовіччя, де в умовах теоцентризму на перший план висовувались проблеми божественного і волі окремої людини, добра і зла. Найбільш широка постановка і своєрідне вирішення цих питань притаманні поглядам Августина, що наповнюють поняття добра і зла не лише моральним, а й онтологічним змістом. До цього слід додати, наприклад, матеріалістичне розуміння природи людини, де головним фактором становлення виступає соціально-виробнича діяльність людини, її образ як "людини економічної". Цим робиться спроба відмежуватися від так званих натуралістичних тлумачень. Історія розглядалась як безперервна зміна людської природи (Маркс): людина є складна біосоціальна істота. Варто пам'ятати також інші відтінки й акценти щодо феномена людини, які також мають глибоку колію в підході до конфліктів: людина ані добра, ані зла (Локк), людина напів янгол і напів звір (Юм) та інші.

Висунута просвітителями теорія прогресу визначила звернення європейської думки від філософської природи (натурфілософії) до філософії історії. Ідея прогресу і пошуки можливості її здійснення надали широкомасштабності підходу до ролі конфліктів в історії і сприяли появі двох головних теорій соціального конфлікту: лінійної і циклічної. Підпорядкованість конфліктів ідеї прогресу в процесі еволюції останнього привело до появи філософського вчення про розвиток—діалектики. Це дозволило по-новому глянути на конфлікт як особливий гносеологічний тип і спосіб раціонального осмислення дійсності. Завдяки принципу опосередкованих ланцюгів він знайшов собі притулок за "спиною"

діалектичного протиріччя і почав активно виходити за його межі. Найбільш всеосяжним виявився діалектичний підхід при поясненні прогресу - через боротьбу протилежностей. Знову актуалізувалися погляди Геракліта і по суті конфлікт став концептуальним інтерпретаційним принципом. Так, наприклад, Шеллінг тільки фіксує двоякість як неодмінний атрибут дійсності і, навпаки, новаторський підхід Гегеля завершився побудовою своєї філософської системи на фундаменті "конфліктного" діалектичного методу. Останній виразився в знятій, зручній для гістологічного розгортання абстрактній формі. Вона дозволила його "науково" використовувати в усіх сферах суспільного життя, де тільки можна було вбачати протилежності. Яскравим підтвердженням розширеного використання і сприйняття конфлікту є хрестоматійна теза К Маркса, що на відомому ступені суспільного розвитку виробничі сили вступають в конфлікт з виробничими відносинами, в результаті чого настає соціальна революція - локомотив історії. Цікава площина аналізу конфліктних відносин намітилась також в їх посередньому зв'язку з соціальним антагонізмом. Особливо по-новому поставлена ця проблема в працях представників німецької класичної філософії. Це і кантівське виведення міжособистих відносин (як, до речі, й інших їх видів) з антагонізмів.

Перехід у сучасній європейській філософії до конкретних проблем людської особистості і внутрішньої її конкретності фактично ознаменував собою поворот до нових ракурсів вивчення соціальних конфліктів. Тут ми знаходимо і розвиток ідеї творчої ролі гераклітової "ворожості" в руслі вічної конфронтації людини й її особистої нікчемності (Камю) і глибинні пласти відношення тих протилежних начал, що складають другорядні (хоча не менш важливі) ознаки конфлікту. Вибірково назвемо, наприклад, волю (Шопенгауер), страх (Кіркегор), інтуїцію (Берксон), несвідоме (Фрейд). Саме в системі координат позарационального (іраціонального) конфлікт одержав імпульс його розгляду як постнекласичної категорії. Виникла проблема інтерпретації конфлікту якісно нового гатунку і витка, яка стала ареною багатьох вузлових питань сучасного його пізнання. Це не тільки оголило гостроту невирішених проблем розуміння "людини конфліктуючої", але й стимулювало реалізацію фундаментальної світоглядної вимоги - вести філософський пошук у напрямі від пояснення смислу конфлікту до виявлення його життєвих основ. Повинна бути зроблена зміна акценту - від аргументації і доказу до основ людського життя, де особливу значущість мають соціокультурні, етичні, ціннісні структури. Підкреслимо особливо, що

аксіологічний аспект став не тільки важливою складовою в рамках гносеологічного підходу, але й самостійним шляхом освоєння соціальної конфліктності з точки зору цілісного погляду.

На цей час у конфліктознавстві завдяки філософії пріоритет мають ті світоглядні концепції, в основі яких лежить ідея цілісності, системності, багатомірності та суперечливості світу. Така орієнтація на багатомірність пропонує створення нових досліджувальних програм у методології наук про конфлікти. При цьому методологічний плюралізм розглядається як особлива внутрішня систематизована методологія. Переваги цього підходу проявляються у використанні широкого діапазону різноманітних методів і теорій, у розвитку альтернативних концепцій і напрямків, в актуалізації соціокультурного й аксіологічного аспектів. Мабуть, перспективи розвитку методології гуманітарних знань у напрямку конфлікту потребують аналізу його як універсальї соціуму та визнання варіативності діалектики конфлікту.

Л.Е.Ведмедева

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ИДЕИ АБСУРДА

Абсурдное — емкая и важная эстетическая и культурно-историческая характеристика, но разработана она пока еще очень слабо. Получше дела с ее освоением обстоят в искусстве, эстетике и тех направлениях философской мысли, которые тесно связаны с литературным процессом. “Получше”, однако, не означает “хорошо”. В учебных курсах абсурдное не получило статуса самостоятельной эстетической категории. Вполне правильно отмечается, что гротеск, бурлеск, травестия и т.д. есть формы /или приемы/ осуществления нелепого /абсурдного/. Однако говорится об этом вскользь, нить рассуждений часто утрачивается. И в качестве понятия, обобщающего названные формы, выступает не абсурдное, а комическое. Теснейшая связь этих двух начал и есть причина трудности. Необходимо их развести.

В истории искусства, по всей видимости, можно /иногда пунктирно/ нащупать традицию творчества в ключе абсурда. Нелепое выступает здесь не как прием создания комического эффекта. Рождающиеся при этом произведения по их основной установке нельзя назвать ни юмористическими, ни сатирическими, ни проническими. Таковы скажем, сочинения Ф.Рабле и Л.Кэрролла /“Приключения

Алисы в стране чудес"/. В последнем нелепое создает эффект невероятного, а невероятное - сказочного. И - удивительное дело - созданное, таким образом, произведение не сделало Кэрролла ни фантастом, ни сказочником. И уж совсем никаких сомнений относительно нетождественности комического и абсурдного не возникает при взгляде на искусство абсурда XX века - творения А Камю, Ф. Кафки и др.

Внутридисциплинарная разработка абсурдного /а именно, соответствующей эстетической категории/ - лишь одна сторона дела. Очень важна ее взаимосвязь с абсурдным как историко-культурной характеристикой. Заметим, что для цикла общественных дисциплин обозначенное этим выражением явление во многом остается "terra incognita". Социологи, историки, социальные психологи, экономисты почти не знакомы с соответствующей проблематикой. А культурологи занимаются вопросом спорадически. А в результате, литература и искусство порой являются едва ли не единственной сферой, которая откликается на специфические события социального и личностного бытия. Вспомним, к примеру, недавние переломные события отечественной истории, а также их освоение средствами искусства - появление столь популярного образа "страны дураков" /"края непуганных идиотов" - как кому нравится/. Ухвачено нечто очень существенное. А что же обществоведы? Экономисты пишут о неэффективности и затратности хозяйственного механизма, психологи и философы рассуждают о национальном менталитете, а проблематика абсурдности ускользает от анализа.

Искусство и эстетика выступили способом освоения и моделирования определенного факта и типа социального самочувствия человека. Но такая постановка вопроса правомерна при соблюдении ряда условий.

Во-первых, речь следует вести не о единичном /не путать с индивидуальным/, а о массовом, т.е. об обстоятельствах существования поколения, народа, слоя, человечества /скажем, "потерянное поколение", "страна дураков"/. Лишь в этом случае можно говорить о так называемой культуре абсурда.

Во-вторых, здесь подразумевается отход от психологизма, т.е. субъективизации переживаний и мироощущения. т.е. абсурд должен иметь, так сказать, онтологический смысл, а не быть всего лишь впечатлением. Абсурд не может быть уделом и некоторого особого типа личностей, которых психологическая наука относит к специфической

категории /меланхолики, ипохондрики/. Не они являются носителями названного мироощущения.

В-третьих, не вполне корректными являются абстрактные рассуждения об изначальной и универсальной бессмысленности существования. Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни современный психолог В. Франкл /см.: В. Франкл. Человек в поисках смысла. М., 1990/ рассматривает как врожденную мотивационную тенденцию, присущую всем людям и являющуюся основным двигателем поведения и развития личности. Отсутствие смысла порождает у человека состояние, которое психолог называет экзистенциальным вакуумом и фрустрацией. Осмысленность и рациональность /соответственно, абсурдность/ "колеблется". Они возникают и утрачиваются, "интенсифицируются", имеют место в одном отношении и не имеют его в другом. Абсурд всегда имеет временной и культурно-региональный оттенок. Он многолик и историчен.

Анализируя образную систему романа Ф. Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль", М. Бахтин подчеркивает присущую средневековым праздникам идею карнавала, которая "живо ощущалась как временный выход за пределы обычного /официального/ строя жизни" [1, с. 12].

Карнавал торжествовал как бы временное освобождение от господствующей правды и существующего строя, был временной отменой всех иерархических отношений, привилегий, норм и запретов. Происходило как бы оборачивание смысла. Плюс становился минусом, верх - низом, серьезное - смешным. Карнавализация предстает как "абсурдизация". В карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью, абсурдное выступает как игровое.

Современная же эстетика абсурда коррелирует с вполне определенными социально-культурными и экзистенциальными "проблемами" в истории. В произведениях Камю абсурдно-игровое уступает место абсурдному-неигровому /абсурдно-серьезному/. Нелепое не идет рука об руку с комичным. Оно тягостно, безысходно, сопровождается атмосферой подавленности, угнетенности, состоянием фрустрации. Абсурдное более не игра, как это было в средневековье, в мире Рабле. Абсурдность у Камю рождается из скуки, перечеркивает значимость всех остальных переживаний. Индивид выпадает из рутины повседневной жизни, он сталкивается с вопросом: "А стоит ли вообще жизнь того, чтобы быть прожитой?" ("Миф о Сизифе"). Камю представляет собой поиск "положительной формы" бытия в мире, в котором религиозная надежда умерла. Вопрос Камю таков: как жить без

высшего смысла и без благодати? Несмотря на универсалистский стиль рассуждения Камю об абсурдности человеческого существования, его философствование тем не менее также есть порождение определенного места и времени. Камю - мыслитель XX века, он получил проблемы абсурда и бунта не только от долгой традиции философской и религиозной мысли. Крушение моральных норм и ценностей в сознании миллионов европейцев, нигилизм представляют собой факты современности. Конечно, и другие культуры знавали нигилизм как следствие кризиса религиозной традиции, но столь острого конфликта, такого разрушения всех устоев история не знала. Но иначе быть и не могло. В эпоху Верденов и Герник, Освенцимов и Хиросим упование на промысел Всевышнего — залог неминуемого и все искупающего пришествия царства божьего на землю — выглядит непростительным простодушием. И уже совсем чуть ли не кощунством казалась завещанная XX веку просветителями XVIII в., вера в заранее оправданное историческое предопределение, каковое якобы обеспечивает роду людскому восхождение из низин дикости к высотам цивилизованного благоденствия и тем щедро возмещает жертвы, принесенные на алтарь светлого будущего. В потрясениях невиденного раньше размаха, куда с изуверской бессмысленностью швыряла и швыряет своих подданных "власть", один за другим рушились и без того расшатанные духовные устои.

В настоящее время сознание того, что Европа переживает острый, губительный кризис культуры, проникло в самые широкие слои общества. Сигналом тревоги для неисчислимой массы людей во всем мире стал "Закат Европы" Шпенглера.

Специфична отечественная традиция осмысления абсурда. Здесь оно имеет свой оттенок. В нашей литературе и искусстве абсурдное — это прежде всего глупость, идиотизм. Тема "идиотизма бытия" — постоянный предмет раздумий Толстого, Олеси, Бунина, Распутина, Астафьева и других. Емкую характеристику "нашинской" нелепицы и бестолочи дает Платонов в повестях "Ювенильное море" и "Котлован". Плохо понятый и плохо "переваренный" полуграмотными мужиками марксизм "насаждается" на чужой ему земле. "А мужики мои аж скачут от ударничества, под ними воды бегом бегут, а куда — неизвестно, кликнешь — они назад вернутся, прикажешь — тужатся, проверишь — проку нет" [3, с. 45].

Владимир Высоцкий... О какая маета, какая неутоленность колобродила в человеке, водила, давила! Вдруг сошлись в нем

одном и горьковские босяки и гоголевские бурсаки с бурлаками, и наши нынешние — кто? Сошлись и загудели, забедоугили, а потом заплакали...

Э-эх, раз!

Да еще раз!..

Ощущение бестолковости, какой-то душевной абсурдности существования:

Где-то кони пляшут в такт

Нехотя и плавно...

Скука, надоело...

А под горою вишня...

Ложь, бессмыслица...

И ни церковь, ни кабак -

Ничего не свято...

И уж конечно :

А в конце дороги той - плаха с топорами...

Вот оно, что спето им от всех нас, российских людей любого чина и звания. И как же было душе не отозваться на эту песнь, на этот взвой, раздававшийся так мощно и истоиво:

Нет, ребята, все не так!

Все не так, ребята!

Нота трагическая, так как ощущение напрасности, непреложности сил при их избытке — трагично и абсурдно. Этот обширный пласт отечественного искусства и литературы все еще не получил философского и культурологического осмысления.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990.

2. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.

3. Платонов А. Ювенильное море. Котлован. Рига, 1988.

К.В.Кислюк

ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРИПЕТИИ ДИСКУРСА ЛЕГИТИМАЦИИ

В настоящей статье рассмотрены способы легитимации социально-политической практики. Эта проблема актуальна потому, что нам приходится жить в тот исторический период, когда течение

болезни, называемой "апокалипсическим синдромом", явно обострилось.

Хорошо известно то обстоятельство, что отделившись от мифологии и достигнув в своем развитии таких высот, которые до сих пор вызывают удивление, античные наука и философия долгое время выступали в нерасчлененном виде. как *знание*, т.е. продукт духовной деятельности — вневременной, тождественный самому себе, а потому как бы внешний по отношению к материальным продуктам человеческой деятельности (в данном случае — ремесла и сельского хозяйства).

Однако по мере того, как идет двуединый процесс дифференциации: отделения науки от философии, с одной стороны, подразделения внутри и науки, и философии — с другой, становятся очевидными два противоречивых момента в этом процессе. Во-первых, гетероморфная природа знания, для определения которого более не подходит единственный позитивный устанавливающий его критерий, принятый в традиционном обществе и на заре человеческой цивилизации. Во-вторых, эмпирический характер нарождающейся науки, начинающей сознательно абстрагировать себя от всего нефактического, и по этой причине мало-помалу утрачивающей свой референциальный авторитет Истины.

С философско-исторической точки зрения сложившаяся ситуация могла быть рассмотрена как доказательство кризиса духа "европейского человечества" — познание и преобразование мира.

Всё дело в том, что философия не обладает иными возможностями для дальнейшей аргументации, кроме дискурсивных, и это самоутверждение в качестве "законного", т.е. всеобщего и универсального, обоснованного знания, как практического, так и теоретического, является, стало быть, *дискурсом её (само) легитимации*.

Остановимся подробнее на его последнем аспекте.

Первобытный способ восприятия действительности заключался в том, что значение, ценность человеческих поступков были связаны не с их непосредственной физической данностью, а с присущим им качеством быть воспроизведением, копией, мифического пра-образа [1, с.33], о котором *свидетельствовала*, передаваемая от поколения к поколению, *история* — миф. Этой выразительной форме были присущи свои особенности. Первую из них можно охарактеризовать как "реализм наоборот". "Коллективная память" народа с трудом удерживала единичные события, относя их к категории мифических действий, которые в своем качестве пересекались и "стирались" в своем

неповторимо-индивидуальном облике среди множества в равной степени казавшихся *реальными* других происшествий, з печатленных в иных мифах.

История, которую рассказывают, и история, в которой живут, суть не одно и то же: жизнь пережита, история рассказана. Вторая особенность "мифологической истории" состояла в непосредственно вытекающем из реализма функционализме — это не история как связное и последовательное повествование от прошедшего к будущему "как оно было на самом деле", но рассказ "к слову", "по случаю", совершенно естественно допускающий произвольный отбор материала.

Эти мифы, рассказанные в них истории, объединяла одна особенность, наделявшая их определенным содержательным единством, — тип легитимации. Первобытные люди любую угрозу их жизни или нерушимой целостности окружавшего их маленького мирка ощущали как выражение потребности грядущего перерождения — очередного циклического ритуального повторения первичного акта Творения, после которого все начнется, пусть по-иному, но сначала [1, с.58]. полагаем, что подобную разновидность дискурса легитимации, можно обозначить как мифологическую.

Мифологический тип дискурса легитимации, с одной стороны, был адекватен конкретно-чувственному характеру мышления первобытного человека, способного лишь созерцать периодичность явлений природы, охотничьих и земледельческих циклов и вслед за тем переносить замеченную повторяемость с масштаба космического на более мелкий — микрокосмический, или жизнь кровно-родственного коллектива и свою собственную [2, с.32-33].

Появление науки и философии как инструментов познания и преобразования мира, формирование античного идеала свободной, разумно действующей личности, не ожидающей пассивно неминуемого конца и последующей реинкарнации, но приближающей его для себя, наконец, христианское видение истории как устремленный к будущему непрерывный поток уникальных событий разрушает эту "архаическую онтологию".

На закате античного общества, когда эта проблема возникла, ею занялась философия в силу принятой функции дискурса легитимации. Впоследствии эти знания упорядочились в самостоятельную философскую дисциплину — философию истории.

Впрочем, в хронологическом плане проективный дискурс легитимации формируется не сразу, не одномоментно. Для этого должны были сложиться определенные гносеологические и исторические предпосылки. Основной гносеологической предпосылкой явилась парадигма классической центрированной вокруг Вечного Разума нововременной рациональности. Историческими предпосылками нового типа дискурса легитимации выступили события ряда буржуазных революций (в первую очередь, Великой французской революции), призванных модернизировать оставшуюся от феодального общества политическую систему, чтобы привести ее в соответствие со вполне уже сложившимися социально-экономическими отношениями и институтами индустриального типа.

В некотором роде новый, проективный дискурс легитимации, нашедший свое наиболее полное воплощение в проекте Модерна, есть перевернутый мифологический тип (все закономерно не потому, что было, а потому, что будет). Однако между двумя типами дискурса легитимации существует глубокое различие: в новом дискурсе детерминирующей инстанцией выступает разум, тогда как мифологический первоисток остается сокрытым, — различие, которое можно охарактеризовать как *идеологическое*.

Как видим, если в качестве своего референта миф ссылается на реальность, таковой по сути дела не являющейся, то философско-исторический нарратив не только в плане выражения, но и в плане содержания, в конечном счете, обращается не к реальному миру, а к себе как собственному референту.

Так что на деле модернистский дискурс легитимации представлял собой дискурс легитимации, точнее, даже идеологию самой философии, обосновывавшей, с одной стороны, привилегированное место её в системе человеческого познания в силу "большой" причастности таинства Разума, а с другой — высокий общественный статус институализированной — университетской, позднее, академической философии, в которой она весьма нуждалась, начиная с 19 века в условиях сближения по положению "аристократии духа" с "лицами наемного труда".

Всё сказанное следует постоянно иметь в виду в настоящее время, когда становится все более оживленным разговор о "делегитимации" [3].

Список литературы

1. Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Космос и история. – М., 1987
2. Рашковский Е. Б. Востокведческая тематика в культурно-исторической концепции Тойнби. – М., 1976.
3. Лиотар Ж.-Ф. Ситуация Постмодерна // Филос. та соц. думка, 1995, №5-6.

Н.Л.Бильчук

«ОТЧАЯНИЕ» КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ В ФИЛОСОФИИ КЬЕРКЕГОРА

В XX веке происходит поворот от всеобщего, объединяющего всех и каждого, универсального к конкретно-индивидуальному, присущему лишь данному индивиду. В религии это проявилось в появлении теософии и отходе от библейского понимания Бога как Творца и Правителя человеческой судьбы, в обращении к некоему синтезу макро- и микрокосмоса. Не слепая вера в Бога как Абсолютное существо, а чувственное соединение с трансцендентным через сердце человека (что близко к «философии сердца» П.Д. Юркевича). В философии появились направления, ставившие человека с его жизненными, бытийными проблемами во главу угла. Одним из таких направлений является экзистенциализм.

Теоретики отечественного экзистенциализма вносили больше эмоциональности и чувственной индивидуальности в решение общих проблем. Побудительными мотивами их философской деятельности были: удивление, страдание, отчаяние. Поэтому отечественную философию во многом можно считать философией страдания и отчаяния, идущей по пути Иова многострадального. Наиболее ярко тема отчаяния отражена именно в творчестве С. Кьеркегора. В наше сложное, богатое противоречиями время, которое с полным основанием называют «эпохой кризиса духовности», следует особое внимание уделять духовному становлению человека. Поэтому тема отчаяния, а особенно преодоление его, требует более глубокого изучения.

Подобные вопросы волновали столетием раньше Кьеркегора. В его творчестве экзистенциальная философия была раскрыта наиболее полно. Им был найден особый ракурс при рассмотрении философских проблем: перенос акцента с всеобщего на проблемы конкретного. Разработанные

им идеи глубины и масштабны, поставленная проблематика настолько широка, что последующие философы-экзистенциалисты в своих исследованиях постоянно сверяются с заданным им направлением духовной работы.

По мнению Кьеркегора, человек - это синтез конечного и бесконечного, вечного и бренного, свободы и необходимости. Все сферы человеческого существования должны быть направлены на становление и развитие личности, духовности, и в связи с этим им был преобразован категориальный аппарат. Такие категории как страх, трепет, абсурд, отчаяние, вера занимают в его философии особое место. Последующее развитие экзистенциальной философии не смогло обойти эти понятия и все философы этого направления в той или иной мере решали проблемы человеческого бытия, обращаясь к этим категориям. Особое место в экзистенциализме уделено "негативным" состояниям человеческой психики и, в частности, отчаянию, как наиболее экстремальному состоянию человеческой души. Наиболее полно отчаяние было рассмотрено Кьеркегором, который тесно связывал его с понятием веры".

Обращаясь к библейским сказаниям, Кьеркегор особое место уделяет мифам о грехопадении и Иове. Миф о первородном грехе привлекает внимание философа тем, что падение человека началось тогда, когда плоды с древа жизни променяли на плоды с древа познания добра и зла, выбрав Знание как основу жизни. Но Разум безраздельно властвует только в эмпирическом мире, а философия должна обращаться к духовному миру человека, который находится за пределами эмпирического бытия. Но никакой разум не может выдержать того, что рассказывают безумие, смерть, абсурд. "И если все же он (разум) не выпускает нас из своих рук и продолжает притязать на роль вершителя человеческих судеб, то ... он не благодетель, а смертельный враг наш" [7, с.77]. В жизни бывают ситуации, когда разум бессилён помочь. Что же делать? У кого искать помощь и поддержку? В поисках ответов на эти вопросы Кьеркегор обращается к "многострадающему Иову", которого называет первым философом. Чем же привлек библейский Иов мыслителя?

Потеряв богатство и здоровье, оставшись лишь с нетронутой душой, Иов проклинает себя. К нему приходят друзья, и тут разумное и действительное вступают в свой последний спор. Друзья Иова выступают от имени Разума, но слишком страшны бедствия, выпавшие на долю Иова. Разум не может выдержать вида смерти, безумия и отчаяния, той действительности, которую олицетворяет собой Иов, и

отворачивается, испугавшись. Иов отказывается от разумного, говоря бывшим друзьям: "Так и вы теперь ничто; увидели страшное и испугались" [1,с.6:21]. И тогда в состоянии отчаяния Иов, которому терять уже нечего и испугать его уже ничем невозможно, откинув все доводы Разума, сидя на обломках своего некогда богатого дома, скребя черепком струпья на теле, начинает философствовать. Иов, для которого Разум перестал быть помощником и стал врагом, начинает свою последнюю битву - битву за себя. Кто Я? Зачем пришел в этот мир? Есть ли во мне самом поддержка для меня же? Что есть Бог? Если Тебе все дозволено, то, что или кто может защитить меня от Тебя самого? - вопрошает Иов. Он вызывает Бога на суд. И тут ясно показана одна библейская мысль: истина живет там, где знание кончается, где царствует свобода от знания.

Этим открытием и ценен для Кьеркегора Иов. По мнению Кьеркегора, именно тогда, когда разум отказывается служить, приходит отчаяние, начинается философия экзистенции, глубоко личностная борьба за самого себя. Поэтому философ много внимания уделяет негативным состояниям духовной жизни, таким как страх, тревога, беспокойство, считая их решающим фактором в обращении человека к христианству и религиозной вере вообще, а, следовательно, и к духовности. Отчаяние же является экстремальной точкой всех этих негативных состояний.

Работа Кьеркегора "Болезнь к смерти" посвящена рассмотрению категории отчаяния. Первую часть автор так и называет "Смертельная болезнь и отчаяние", определив этим тематику всей работы - психологического трактата, в котором дана своеобразная типология человеческого поведения. Автор выступает как тонкий наблюдатель и исследователь душ человеческих, но углубленный интерес к психологическим моментам жизни не является для него самоцелью. Все негативное интересует его как проявление неудовлетворенности жизнью, в особенности, когда разум не может помочь и снимаются некие барьеры, поставленные общественным мнением и моралью, высвобождая глубинный душевный пласт, присущий личности с ее индивидуальными чертами характера. Эти экстремальные ситуации важны для Кьеркегора только в той мере, в какой способна проявиться нравственная свобода индивида. Но любое явление человеческой психики принадлежит сущему, а не божественному, запредельному. Бог же требует максимального "очеловечивания", что означает минимальную зависимость от предметного мира. А достичь этого можно через негативное в психическом восприятии. Истинно человеческое

содержание личности возможно через преодоление жестокой обусловленности объективного мира. А для этого требуется не нагнетание страха и отчаяния, а наиболее ясное осознание самого себя, своей ответственности за выбор. С этой точки зрения все поступки являются продуктивными, так как позволяют определить внутренние границы личности.

По мнению Кьеркегора, человек есть Дух. В то же время Дух - это Я, личность, которая является отношением себя к себе самому. "Человек - это синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, короче говоря, синтез" (2, с.367). В нашем случае синтез - это отношение между тем, что определяет человека как конечное существо и составляющей его бесконечностью. Но синтез здесь выступает и как нечто, отдельное от первых двух, третье

Я. Это напоминает гегелевскую триаду, однако, Кьеркегор, критикуя Гегеля, не отбрасывает его совсем, используя те моменты его философии, которые считает приемлемыми. Выступая как отношение, синтез Души и Тела, Я человека и есть его личность, и в тоже время это отношение к себе и вместе с тем к другому.

Синтез двух антиномий несет в себе противоречие, которое Я и должно разрешить. Отсюда берет начало отчаяние, выступающее как несоответствие в отношении. Поэтому Кьеркегор уделяет большое внимание первородному греху. Изначально вечный, целостный человек, прельстившийся древом познания, изгоняется из Рая. Страшнейшим следствием первородного греха, по словам Л.Шестова, явилась смерть, самая неестественная и самая загадочная, таинственной силой отрывающая человека от привычного и родного места. Так, наряду с Вечным, в человеке появляется конечное. И именно тотальность грехопадения указывает на тотальность отчаяния. Кьеркегор считал, что нет ни одного человека, которому не присуще отчаяние, отсюда первое его разделение на осознанное и неосознанное. Ведь отчаянное положение не всегда может осознаваться личностью в силу различных причин (самосознание находится на низком уровне или личность не желает признать себя отчаявшейся). Это как болезнь, которая всегда находится внутри нас и ждет момента, чтобы проявить себя. Отчаяние, по словам Кьеркегора, - это смертельная болезнь, но она отлична от телесной болезни, исходом которой может быть смерть, а для верующего человека смерть - лишь переход в состояние, освобождающее от болезней бренного мира. Отчаяние же - это внутреннее несоответствие в синтезе, а значит, оно охватывает оба члена отношения. Следовательно, при потере одного несоответствие не

исчезает, а влечет за собой уничтожение синтеза, личностного Я. Главная пытка отчаянием – невозможность от него умереть. Отчаяние – смертельная болезнь, но оно не оставляет даже этой последней надежды – умереть. Смерть от отчаяния означала бы смерть вечного внутри нас.

Особенностью отчаяния является постоянная направленность внутрь человека. Оно никогда не является чем-то внешним и не может быть по отношению к чему-либо. Каков бы ни был повод, это лишь мгновение, толчок, который выталкивает наружу истинное лицо. Каждый раз отчаяние извне обращается внутрь, и человек, отчаявшийся в чем-то, в итоге отчаивается в самом себе, в своем Я. Ситуация не рождает, а проявляет отчаяние. Сила воли – лишь сила противостояния отчаянию, чтобы оно не поглотило всего человека, дав возможность поиска выхода, выбора "или-или".

Выше уже упоминалось об отчаянии, не осознающем себя. Такое возможно при отсутствии рефлексии, самосознания или интереса у человека к смыслу собственного существования. Такой тип людей Кьеркегор называет "естественным", то есть когда человек не выходит за пределы своей естественной, природной сущности. Его душа подчинена телу и знает только категории чувств приятное – неприятное. Если человек в отчаянии, но не ведает этого, он весьма далек от духовности. Это неосознавание уже является отчаянием и этот его тип далек от спасения. Человек сначала должен осознать самого себя и свое положение как отчаянное, иначе не будет надежды на спасение.

Совсем иначе обстоит дело, когда отчаявшийся осознает свое положение. Это более высокая степень, так как осознанность – шаг к духовности. Здесь существует два вида отчаяния: нежелание оставаться собой и желание сохранить свое Я. Первый вид Кьеркегор называет "отчаянием-слабостью", когда индивид хочет обрести другое Я, т.е. не желает принять себя таким, каков он есть. Ему кажется, что будь он более красив, талантлив, удачлив и его отчаяние отступит. Он сидит в ожидании, что его Я изменится, "он совершает, так сказать, лишь краткие визиты к своему Я, желая удостовериться, не начались ли долгожданные изменения" [З. с.375]. Это эстетический тип существования, еще более безнадежный, чем естественный, потому что это Я, лишённое целостного восприятия мира, вскоре рассыплется "в песок мгновений".

Новую, более высокую ступень представляет "отчаяние-вызов", когда индивид борется за сохранение своего Я. Это случается, когда отчаявшийся, не желающий быть собой, понимает, почему он не желает этого и "отчаяние-слабость" становится "отчаянием-вызовом".

Отчаявшийся теперь желает сохранить свое Я, которое осознается как целостная и ценностная единица, несущая ответственность за сделанный ею выбор. Это отчаяние является наиболее насыщенным и сгущенным из всех. Здесь отражается развитие личности: переходя от пассивного к активному действию с возрастанием отчаяния, увеличивается и степень осознания своего Я. Прослеживается диалектика отчаяния: сначала приходит "отчаяние-слабость" (как отчаяние во временном или во временных вещах), которое переходит в "отчаяние-вызов" (отчаяние в себе относительно вечности, в основе своей причастное к отчаянию благодаря самой вечности, внутренне присущей его Я). Именно сознание вечности приближает человека к истине. "Но отчаяние, ведущее к вере, не существовало бы без помощи вечности; благодаря ей человеческое Я находит в себе храбрость утратить себя, чтобы заново обрести" [3, с.413]. "Подводный камень" этого вида отчаяния - гордыня, когда полагаются только на собственные силы и способности, ставя сохранение своего Я выше Вечности.

Как уже указывалось, вся философия Кьеркегора носит религиозный характер. Но библейский Бог его не удовлетворяет и он пытается в рамках своей философии интерпретировать некоторые моменты Библии.

Существуют два направления духовной работы человека над собой: соотношение себя со своим Я, соотношение своего Я с окружающим миром.

Уже были отмечены взгляды Кьеркегора, связанные с первым направлением (Иов и миф о грехопадении). Во втором направлении Библия учит примирению, приспособлению, давая взамен надежду на вечную жизнь. Для философии Кьеркегора это неприемлемо - надежда расслабляет, не дает сконцентрироваться. Окружающее бытие как бы отходит на второй план, становясь не такой уж важной вехой для человека. Однако только в "объективированном" бытии происходит духовный рост, делая человека тем, чем он есть на самом деле. И такая надежда несет не позитивный, как это принято считать, а негативный заряд. Кьеркегор называет надежду иллюзией, четко показывая свое отношение к ней. Ее место у философа занимает вера, которая приходит тогда, когда человек отказывается от разума в пользу Вечного, трансцендентного. Вера, по определению Кьеркегора, это когда «обращаясь к себе самому, стремясь быть самим собой, мое Я погружается через собственную прозрачность в ту силу, которая его полагает» [2, с.368]. Кьеркегор своей жизнью почувствовал, какое это мученичество отказаться от разума в пользу Веры в то, что для Бога нет

ничего невозможного. Даже «повторение», которого так ждал Кьеркегор, возможно для Бога.

Наверное, кто-то, ознакомившись с философией отчаяния, усомнится в наличии смысла считать отчаяние непродуктивным для человеческого сознания. Для Кьеркегора здесь все предельно ясно. Отчаяние ведет к отказу от доводов разума, приводя человека к отделению своего Я от естества, как это было с Иовом. Ведь только на грани отчаяния он задумался о своей истинной сущности и смысле жизни, пойдя по пути самопознания. Только в этом случае человек приходит к вере, которая является антиподом отчаяния и обозначает утрату смысла ради приобретения Бога. Он вытесняет смысл, чтобы самому стать им. Но отчаяние существует постоянно и теперь выступает на более высоком уровне самосознания. Здесь утрата Бога ведет к нахождению смысла и там, где происходит некое стирание разницы между Богом и человеком, наступает единство макро- и микромира. Утрата Бога и приобретение смысла на более высоком уровне дают человеку возможность быть самим собой перед лицом Бога и оставаться таковым во всех ситуациях и во всех отношениях.

От отчаяния к Абсурду, от Абсурда к вере в Бога и Человека. В этом и состоит глубочайший гуманистический пафос философии Кьеркегора.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Сказание об Иове.
2. Долгов К.М.-От Киркегора до Камю.-М: Искусство, 1991.
3. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. //Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. - М; Политиздат, 1990.
4. Курабцев В.Л. Иерусалим Льва Шестова// Вести. Моск. гос. ун-та. Сер. филос. 1991, № 5.
5. Рижский М.И. Библейские вольнодумцы.-М. 1992.
6. Шестов Л.И. Киркегард - религиозный философ // ОНС, 1991. №2.
7. Шестов Л.И. Отчаяние и ничто // Вести. Моск. гос. ун-та. Сер. филос. 1991, №5.

ДО ПИТАННЯ ПРО НОВІТНІ МОДУЛЯЦІЇ ФІЛОСОФІЇ РЕЧІ

Коли філософія охоче вірить в те, що вона знайшла вирішення своїх проблем, коли не постає питань про те, щоб зруйнувати розумову звичку, подолати інтелектуальні та емоційні перепони, може виникнути ситуація плідного розчарування. У ній виявляється, що проблема або ще не розкрита, або філософія сприймала її за щось зовсім очевидне. Це стосується філософії речі, якої, строго кажучи, досі не існує. Такі окреслення, що ніяк не торкаються суті речового, далекі від автентичного філософствування та цілком зручні для инфантильної думки, байдужої до факту неосяжності того, що перебуває в основі звичного. Усвідомлення ситуації змушує відважитися на спробу інтелектуальної діагностики, стати на шлях дослідницької самокорекції, адже «це-вість», артикульованість, розрізнення, тобто речовість, стають все більш важливими «примітками до книги життя» (В. Набоков), тоді як спроби їхнього осягнення все ще відсутні. Настає час докладного, окремого, як благодатна реакція на панівний «екстаз комунікації» (Ж. Бодріяр), що для нього не існує нічого інтимного. Здатність бачити подробиці, одиничне, речі, здатність розрізнення сягає рівня вищих форм свідомості.

Чому саме ХХ століття покликане розпочати грандіозний перехід до культури та філософії речі? Одна з найбільш очевидних причин, з огляду на які філософська та соціологічна думка минулих епох не займалася проблемою речі в її речовості — легка охоплюваність світу речей, його лояльність щодо людської психології, здоров'я, особистості. Сучасник домашинних культур не знав репресій «поставу» (М. Хайдеггер), не був уніфікований машинерією, не жив при такому суспільному ладі, який зараз більше, ніж будь-коли заслуговує на назву «Мегамашина» (Л. Мемфорд). Речова стихія, що завжди впливала на долю людства, набула сьогодні такої сили, яка потребує колективного розмірковування над пластично-духовним образом епохи. У новій речовій ситуації потрібні спеціалісти-ресологи (від лат. Res-реч), що у своїх стратегемах опираються на філософську, інженерну, архітектурну і дизайнерську думку. На першому місці перебуває необхідність по-філософському осмислити річ у її речовій природі.

Ототожнення безкрайньої речі зі всім, що взагалі певним чином існує, вважалось добрим логічним і риторичним тоном. Річ традиційно належала до метафізичної проблематики і, відповідно, розглядалася на

фундаментальному рівні філософствування. Але, пройшовши старими метафізичними шляхами, ми жажнемося пригніченості речі, неувазі до неї, абсолютній байдужості до її долі, пов'язаній з повним незрозумінням її місця в людському житті. Становище рятує те, що друга половина нашого століття, точніше, 80-і роки, вносить серйозні корективи в розуміння предмета самої метафізики. Класичне (арістотелівське) визначення метафізики як науки про першооснови буття та пізнання зараз відкидається як «фундаменталістське». До сучасного трактування метафізики вводять поняття смислу та значення. Найважливішою передумовою нинішнього західного філософствування взагалі є теза про те, що в пізнанні та дії ми маємо справу не зі світом-самим-по-собі, або світом-у-собі, а зі світом для нас, тобто світом, що має значення та смисл. Після досить довгого несприйняття і мислової методичної самостійності проблематики повернення до метафізики та її оновлення постає як реакція найбільш вдумливих і серйозних філософів на могутній тиск «технологічно-сцієнтистських» способів філософствування, що не хочуть знати нічого іншого. Метафізика починає трактуватися, по-перше, як відкрита до діалогу концепція, що пов'язується з парадоксальним завданням: «сприйняти поняття порядку, яке допускає плюралізм, не впадаючи в релятивізм»[4, с. 132]. По-друге, новітня метафізика містить у собі сильну культурологічну тенденцію.

Культурне усвідомлення, навіть філософія культури починає обіймати місце епістемології як вісь, навколо якої обертається метафізика. Її цікавить вже не гіпотетична позадосвідна реальність, але сфера людського досвіду, маркована «загальною невизначеністю» (Б. Дж. Мартін) та мозаїчністю, «розмаїттям» (Д. Голл).

Мислена, так само, як і емпірична, ситуації останнього часу почали вимагати деструкції старого розуміння речі, деконструкції її засновки для виявлення власного речового наповнення того, що було і усім, і нічим. Оскільки «Інтерпретативні резерви прогресивно-оптимістичного модерну виявилися вичерпаними», а «в двері стукає невиразний привід постмодерну»[2, с. 317], речі варто було потурбуватися про себе, що вона й зробила, знайшовши місце, як нам здається, в роздумах *daz Zwischen* («міжності»), межі. Цьому передували мисленеві модуляції М. Хайдеггера, який робив усе, щоб із речі, рівної сутньому, речі як референта вказівного жесту, речі як явища, речі-феномена, зрештою, вийшла відкрита людині річ у її речовості, що належить, за словами М. Хайдеггера, до сфери справжнього буття. Саме він наважився зробити річ однією з головних дійових осіб філософії.

тобто зробити те, що вважалося немислимим для будь-якого філософа, який поділяв тезу трансценденталізму: дати «виявитися» власне речі.

Еволюція основних ресологічних стратегій призводить до виникнення можливості «створиськості за існуванням» (Р. Гвардіні) поміж людиною та річчю. Бачення останніх рівноправними партнерами, що перебувають по той бік гносеологічних чи прагматичних домінант, має вельми коротку мисленеву історію. Виникнення та розробка проблеми речі у такому ракурсі пов'язані щонайперше з іменами Е. Гуссерля та М. Хайдеггера, які, кожен на свій зразок, закликали повернутися назад «zu den Sachenselbst». Продовжуючи та розвиваючи кантівську тему «Ding an sich», вони приходять до альтернативних ідей — Гуссерль бачить у речі «екземпляр для ейдетичних розважань», Хайдеггер говорить про необхідність осмислення самотійного поступу речі як чуйності. Таким чином, традиційне пізнавальне — аналітичне ставлення до речі, що його виявляв метафізичний суб'єкт панування, було усунено в ХХ ст. За допомогою гуссерліанської феноменології та запозиченої в Хайдеггера комунікативної стратегії, де суб'єкт обертається на складний витвір, певну онтологічну єдність споглядача — користувача — охоронця.

Загальноживаними є дві стратегії контакту з річчю — пізнавальна (вона продукує науку й сучасну епістемістськи зорієнтовану філософію) та функціональна (ця породжує техніку). У першому випадку річ стає предметом, у другому — знаряддям.

Проте ні наука, ні техніка не здатні взяти на себе труд пояснення людської суті, її внутрішнього порядку (модусу), сумірного світові, — що, як відомо, є заснуванням будь-якого філософствування. Успадковані форми раціональності, традиційна класична філософія не завжди можуть допомогти в пошуках такої сумірності або, іншими словами, класичний філософський дискурс не робить світ прийнятним для людини, олюдненим. Залишаючи Галілея, який заступив повсякденне життя математично обґрунтованими ідеальними сутностями; через І. Канта, в якого саме математизований світ природничих наук становить центральний об'єкт дослідження, а данність по-науковому зінтерпретованого світу має бути зрозуміла трансцендентально; через Е. Гуссерля, який, хоча й вважає прикрою недооцінку доксихних засад науки, розробляє концепцію «Lebenswelt» («життєвого світу») і прагне піднести зневажану доха до рангу фундаменту епістемі, однак діалог феноменолога з чистою свідомістю залишається найвченішим монологом, де «сутнісне споглядання» речі є одним із багатьох сюжетів, — філософія приходить до хайдеггерівської

речі в Dasein, де остання знаходить собі онтологічний притулок і стає місцем смислів, зрозумілих людській душі. М. Хайдеггер запропонував більш радикальну концепцію феноменології, що заперечувала винятковість свідомості як тематичної області. Вдивляння (замість спостереження) в річ як одна із стратегем партнерства виростає зі знайомства з сутнім, що вже є. Первісна зануреність у світ (констатацію цього в М. Хайдеггера Е. Гуссерль називав «високодуховним сповзанням до старих філософських наївностей») вже дає певне знання, що передусе всякому теоретизуванню. Останнє ж, вибудовуючи концептуальний каркас на «само-показуванні» себе речами, потрапляє до пастки розумової звички, санкціонованої традицією і не помічає несправжності цього само-показування. Отже, робить висновок М. Хайдеггер, «те, що просто показує себе на самому собі, зовсім не обов'язково має бути річчю (Sache)» [1, с. 293]. Коли ж так, то треба розпочинати зворотний щодо традиційного рух «у» річ, від якої досі ще відмежує нас руйнівний процес трансценденталізму. Зворотний процес руху в «річ» (за час, що минув від Платона до Гуссерля, сутнє перетворюється в res obstans — річ протиставлену) потребує відмови від гіпертрофованої раціональності, а також практицизму епохи по-ставу, що загрожує ампутацією уяви, коли корисна функція речі оголошується її єдиним смислом.

Якщо врахувати речовий бум ХХ століття, то з'ясувати переваги — означає з'ясувати глибинні екзистенціальні тенденції, тематизувати один із найтривіальніших та водночас найзагадковіших контактів людини. Річ має схильність до містифікацій. Вона тривалий час зовсім не «давалася до рук», залишаючись обмежено приступною в житті людини та вислизуючи у вирву сутнього. Вона злетіла до надхмарних висот структур трансцендентальної свідомості, коли на порозі стояло ХХ століття. Але саме ХХ століття є добою торжества речі. Світ, що перетворився в некласичній філософії на світ людини, шукає віх стабільності, притулків ясності, місць заспокоєння.

Проблема речі належить до невивчених, незважаючи на те що остання пам'ятає свій родовід, а її ім'я ніколи не сходило зі сторінок філософських трактатів. Питання полягає в тому, який смисл доручався цьому імені. Річ у світі людини, в Dasein – бутті — тема сучасної епохи в філософії, яка усвідомила, що об'єктивація речі є найбільш надійним засобом її ігнорування, що існують межі технічного розпорядження світом, яке встигло зробити «сутнісну безпритульність людинч» (М. Хайдеггер) її долею. Людина та річ — дві реальності, які структурують світ і самих себе у початково поліморфній вільній

взаємодії. Зараз річ перебуває на двоскладовому мисленевому фундаменті, який охоплює сутність та екзистенцію, перетворюється на феномен межі. Традиційне місце речі в рамках метафізики набуває нової топографії в посткласичній метафізиці розрізнення, яка володіє потужною культурологічною інтенцією й прагне до перетворення на своєрідну антропологію, що ніколи не скінчує своєї роботи. Смысловая рухливість речі як феномена межі, невизначеність, що повсякчас провокує, дозволяють речі слугувати динамічною скріпкою різнопланових дослідницьких тактик з акцентом на Dasein — аналітиці речового буття.

Список літератури: 1. Михайлов И. Был ли Хайдеггер феноменологом? // Логос, 1995. №6. 2. Франк М. Политические аспекты нового французского мышления // Там же. 3. Шуфрин А. Ошибка свидетеля (заметки к экзистенциальной философии) // Онтология. Эстетика, религиозная философия. - СПб, 1993, №2. 4. Lugas G. R. Moral order and restraining of action at new Metaphysics of morality // New Essays in Metaphysics. - Albany, 1987.

Б.Я. Пугач

ЗАМКНУТОСТЬ ВСЕЛЕННОЙ И ЕЕ НАБЛЮДАЕМОСТЬ

Проблема существования мира — Вселенной, ее эволюция, выявление таких свойств как бесконечность и конечность, неограниченность и ограниченность всегда находились в центре внимания философов, математиков, физиков. Космологические проблемы с особой остротой встали перед исследователями в связи с созданием общей теории относительности.

На основе положений и идей немецкого математика Б. Римана А. Эйнштейн предлагает философско-методологическую программу познания мира, вырабатывает принципиально новую модель Вселенной — как пространственно-замкнутую. "Развитие неевклидовой геометрии привело к осознанию того факта, что можно сомневаться в бесконечности нашего пространства, не вступая в противоречие с законами мышления и опытом, — пишет Эйнштейн, ссылаясь на Римана, и подчеркивает, — мыслимы замкнутые пространства" [8]. В релятивистской космологии Эйнштейна пространство представляет

собой трехмерную замкнутую в себе и в то же время неограниченную (не имеющую "края", границы) сферу.

Таким образом, Эйнштейн рассматривает мир в его пространственной протяженности как замкнутый. Методологическая идея, а точнее, гипотеза о замкнутой Вселенной составляет суть теории тяготения, это одно из наиболее радикальных предположений в научном познании вообще. Исходя из астрономических измерений, выдвигается положение о том, что такая характеристика материи как плотность, является величиной постоянной во всей Вселенной.

Равномерная плотность материи определяет другое свойство Вселенной — ее геометрию, а значит и знак кривизны пространства. Исходя из решений уравнений поля тяготения кривизна должна быть постоянной положительной величиной.

Итак, реальный мир — Вселенная, представляет собой замкнутое само на себя трехмерное пространство положительной кривизны. Замкнутость пространства — это ее неотъемлемое свойство. Оно открывается теоретическими методами, прежде всего путем выдвижения и обоснования парадоксальной гипотезы, которая вступает в явное противоречие с привычной концепцией пространственно-бесконечной Вселенной.

По мнению выдающегося физика XX века М. Борна гипотеза о замкнутой Вселенной — это одна из самых великих идей о природе космоса. Он отмечает, что на основе обобщения уравнений поля Эйнштейн показал, что "существует решение, представляющее замкнутую Вселенную" [2]. Предположение Эйнштейна о замкнутости пространства получает поддержку со стороны творцов современной физики М. Лауэ, Э. Шредингера и др.

Творчески развивая идеи Эйнштейна, советский физик и математик А. А. Фридман (1922 г.) приходит к нестационарной модели Вселенной: к гипотезе замкнутого в себе мирового пространства, радиус кривизны которого изменяется во времени. Это означало новый этап в развитии космологических аспектов общей теории относительности. Фридман конструирует наглядный образ Вселенной в форме шара, который может быть "то раздувающимся, то уменьшающим свой радиус и как бы сжимающимся" [7]. Объем Вселенной пульсирует (то расширяется, то сокращается), а изменение радиуса происходит по-разному в разные стороны.

Исследования Фридмана являются применением общей теории относительности к решению космологических проблем. Из решения гравитационных уравнений Эйнштейна для изотропного однородного

распределения вещества следует вывод о существовании таких характеристик Вселенной, как изменение "радиуса мира", замкнутость, расширение, сжатие, т.е. открытие пульсирующей Вселенной. Она пульсирует, но всегда сохраняется ее замкнутость.

А.А.Фридман продолжает размышлять над вопросом о том, насколько адекватной является модель нестационарной Вселенной. Реальная Вселенная значительно сложнее предлагаемых как наглядных, так и математических ее конструкций. Физический мир естествоиспытателя, который в принципе может быть измерен или же получить качественную оценку, должен оказать влияние "на развитие идей современных философов, часто стоящих выше "измеримой" Вселенной естествоиспытателя" [Там же, с. 245].

Выводы А.А.Фридмана о нестационарной, замкнутой Вселенной глубоко и обстоятельно анализируются А.Эйнштейном. Он считает результаты Фридмана правильными и проливающими новый свет. Эйнштейн обращается к переосмыслению своих теоретических результатов и, вслед за Фридманом, признает расширяющуюся Вселенную, так как теория требует расширения пространства. Он также считает, что мировой континуум должен в отношении своих пространственных размеров рассматриваться как замкнутый континуум.

А.Эйнштейн и А.А.Фридман утверждают в космологии принципиально иную модель мира, — замкнутую, пульсирующую Вселенную. Она радикальным образом изменяет философское и естественнонаучное понимание природы и происходящих в ней процессов и вносит ощутимый вклад в изучение геометрии пространства о "неизмеримо большом" (Риман), но замкнутом объеме Вселенной.

Обратимся к свойству замкнутости. Никто никогда всерьез не задумывался над тем, что поле тяготения способно искривлять световые лучи. Оказывается, что в гравитационных полях лучи света распространяются по замкнутым, геодезическим ("наикратчайшим"), мировым линиям. Данное положение опирается на высказывание М.Борна. Автор "Эйнштейновской теории относительности" пишет: "Геодезические линии на сфере есть окружности наибольшего диаметра, следовательно, замкнутые кривые. То же самое должно иметь место и для геодезических в нашем мире, которые представляются лучами света или траекториями свободно падающих частиц. Следовательно, световой сигнал или тело, посланные в одном направлении, должны вернуться с противоположной стороны, разумеется, после очень большого промежутка времени" [3].

Следовательно, из общей теории относительности вытекает гипотеза о том, что световой луч, распространяющийся по геодезической ("самой прямой") линии, через миллиарды лет вернется к своему источнику (или, скажем, исходной точке пространства). Этот теоретический факт (вывод) является достаточно убедительным основанием замкнутости Вселенной. Другим основополагающим аргументом, следующим из общей теории относительности о ее замкнутости, можно считать отличную от нуля плотность вещества во Вселенной. Эти два факта доказывают замкнутость Вселенной. Свойство замкнутости представляет собой один из существеннейших параметров целостной Вселенной. Именно это свойство и определяет название модели мира — замкнутая Вселенная.

Известный физик-теоретик М.А.Марков, обращая внимание на нестатичность Вселенной и расширение пространства, приходит к модели пространственно-замкнутой Вселенной Эйнштейна-Фридмана.

Интересные рассуждения о Вселенной как целом содержатся в книге английского популяризатора науки И.Николсона "Тяготение, черные дыры и Вселенная" (1983 г.). Он считает, что мир необычайно велик и мы "не можем выйти за его пределы, чтобы изучать со стороны. Мы не имеем возможности увидеть всю Вселенную в целом"[6]. Последнее утверждение говорит о том, что автор признает транснаблюдаемость (принципиальную наблюдаемость) Вселенной как целостности. "Астрономы пытались воспроизвести структуру Вселенной, — пишет Николсон, — изучая движение и распределение галактик, радиогалактик, квазаров, звездных скоплений и других подобных — видимых объектов. Однако становится все более очевидным присутствие во Вселенной чего-то такого, что недоступно нашему глазу; не исключено, что оптически наблюдаемое вещество составляет лишь скромную часть всего космического вещества и что именно невидимые объекты, — заключает автор, — своим гравитационным воздействием определяют конечную судьбу Вселенной" [Там же, с. 174]. Это утверждение имеет важное значение в понимании онтологического статуса ненаблюдаемых объектов.

Николсон не исключает того, что мы живем во Вселенной с замкнутой геометрией. Он приходит к такому выводу: "Не имея возможности увидеть со стороны "форму" нашего мира, мы в состоянии осуществить наблюдения удаленных галактик, а также других объектов и явлений, чтобы на основании этих наблюдений, возможно, определить вид геометрии Вселенной: открытая она, плоская или замкнутая" [Там же, с. 182]. Эту же мысль Николсон проводит и в другом месте: "Если

Вселенная замкнута, то она в некотором смысле является областью пространства, которую ничто не может покинуть" [Там же, с.207].

Размышления Николсона затрагивают реальные научные проблемы познания Вселенной, ее наблюдаемых и ненаблюдаемых сторон. Все это говорит о многих нерешенных проблемах структуры нашего мироздания, которое постигает человек.

Замкнутость Вселенной — это фундаментальное свойство мироздания и оно — принципиально ненаблюдаемо. Как экспериментально проверить, что Вселенная замкнута? Не существует принципиальной возможности построить самый сложный и совершенный прибор, разрешающая способность которого смогла бы зафиксировать "неизмеримо большое", т.е. всю Вселенную как замкнутую целостность.

Пульсирующая (наблюдаемая в эксперименте), но замкнутая (транснаблюдаемая) Вселенная — это и есть диалектическое единство физической реальности наблюдаемых и транснаблюдаемых характеристик. Этот факт имеет фундаментальное философское значение с позиции наблюдаемости и ненаблюдаемости. Теория рождения Вселенной, ее важнейшие свойства: пульсирующий характер, замкнутость — это сложнейшие, дискуссионные и до конца еще нерешенные философско-методологические, естественнонаучные проблемы. Эта теория имеет как своих сторонников, так и противников. Она вызывает некую неудовлетворенность со стороны некоторых философов и естествоиспытателей. Так, например, В.Н.Демин и В.П.Селезнев пишут: "В рамках теории Большого взрыва Вселенная имела начало и по прошествии даже максимального срока — 20 миллиардов лет — успела расшириться (раздуться) на ограниченное расстояние. Что находится за пределами расширяющейся Вселенной — запретная тема для обсуждения" [4].

Шведский астрофизик Х.Альвен оценивает концепцию Большого взрыва как "математический миф". Он считает, что "та космологическая теория представляет собой верх абсурда — она утверждает, что вся Вселенная возникла в некий определенный момент подобно взорвавшейся атомной бомбе, имеющей размеры с булавочную головку" [1].

Критикам теории развития Вселенной ответим словами Г.Галилея, утверждавшего, что природа написана на языке математики. Теория относительности выявляет лишь общие контуры Вселенной и ее основные свойства. Но это ни в коей мере не означает, что данную теорию следует абсолютизировать. Но уже сейчас можно с

уверенностью сказать о том, что результаты теории гравитации во многом способствуют адекватному пониманию противоречивой эволюции Вселенной.

Список литературы: 1. Альвен Х. Происхождение Солнечной системы// Будущее науки.-М., 1979. Вып.12. 2. Борн М. Физика в жизни моего поколения.- М., 1963. 3. Борн М. Эйнштейновская теория относительности. М., 1973. 4. Демин В.Н., Селезнев В.П. Мироздание постигая.-М., 1989. 5. Марков М.А. Размышления о физике.-М., 1988. 6. Николсон И. Тяготение, черные дыры и Вселенная.-М., 1983. 7. Фридман А.А. Избр. труды. М., 1966. 8. Эйнштейн А. Собр. науч. трудов.-М., 1965, т.1.

О.Білик, Я.Білик

ГЕОГРАФІЯ КРИЗОВИХ ЯВИЩ В УКРАЇНІ (СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

Вже більше десяти років в Україні, так само, як і в інших посткомуністичних країнах, постійно говорять про кризові явища. Але очевидно, що сучасна ситуація в Україні суттєво відрізняється від класичних уявлень щодо сутності і характеру кризової ситуації, оскільки тут взаємно переплітаються багато причин.

Особливості кризових явищ в Україні є причиною того, що загально визнані, зокрема, досліджені і випробувані в інших країнах і рекомендовані світовим співтовариством методи подолання кризи, в Україні виявляються не завжди достатньо ефективними. Все це робить необхідним вивчення особливостей кризових явищ в сучасній Україні.

Дослідження географії кризових явищ в Україні є важливим насамперед тому, що наша держава має досить велику територію, а окремі регіони дуже різняться за соціально-економічними ознаками. Особливо відрізняються регіони Західної України, де соціалістичний експеримент почався набагато пізніше, ніж в регіонах Східної України: Галичина і Волинь — в 1939 році, Північна Буковина і Південна Бессарабія — в 1940 році, а Закарпаття — в 1945. Крім того, і зараз в різних регіонах країни при владі знаходяться представники різних, часто діаметрально протилежних за своїми програмними цілями, політичних партій та угруповань, тому запровадження і темп реформ (і взагалі їх наявність) є неоднаковими. Кризові явища можуть виникати в одних регіонах, потім поширюватись на інші.

Соціально-економічні орієнтації людей, а тому і їх зусилля, спрямовані на подолання кризи, або відсутність таких зусиль в значній мірі залежать від їх уявлень про загальну соціально-економічну та політичну ситуацію в державі. Такого роду уявлення можуть бути більш чи менш адекватними.

В свою чергу, зазначимо, що уявлення людей про загальну ситуацію в країні залежать від ступеня їх конформізму, оскільки на них спрямована певна агітація. Крім того, люди, які виявляють більше конформізму, більше й здатні довіряти чуткам, навіть таким, які зовсім не відповідають дійсності. Такі особи більше піддаються настроям натовпу.

Засоби масової інформації в Україні перебувають в дуже сильній залежності від владних та політичних структур, тому за відсутності дійового контролю з боку суспільства значна кількість з них перетворилась у засоби відвертої антидержавної агітації. Ті ж засоби масової комунікації, які займають більш помірковані політичні позиції, також досить часто поширюють неперевірені чутки та так звані "журналістські штампи".

Ми можемо зробити припущення, що більшості населення України притаманний дуже високий ступінь конформізму, оскільки в останнє десятиліття вони настільки ж переконані в тому, що справи весь час погіршуються, наскільки в минулі десятиліття були переконані в тому, що справи постійно поліпшуються.

На нашу думку, все це потребує соціологічної перевірки. Зокрема, слід провести соціологічні дослідження, які б дали можливість перевірити ступінь залежності уявлень наших громадян про загальну ситуацію в країні від засобів масової інформації і чуток по різних регіонах України і, таким чином, виявити адекватність їх уявлень про кризу. Якщо таке соціологічне дослідження повторити через деякий час, наприклад через півроку, то можна виявити соціальну складову кризових явищ в Україні, їх динаміку, спрямованість та темпи розвитку.