

Г.П. Климова

ГУМАНИЗМ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ

В эпоху Возрождения происходят глубочайшие изменения в осмыслении методов и принципов учебно-воспитательного процесса, в разработке гуманистической модели обучения, строящейся на уважении личности ученика, развитии навыков самостоятельного мышления, отказа от начетничества. Это обуславливается совершающимся в культуре Возрождения радикальным поворотом к человеку: акцент мироотношения переносится с надмировой личности (бога) на реального человека, отдельного индивида в его чисто человеческой осуществленности.

Качества человека, присущие ему как неповторимому индивиду, качества в значительной степени завуалированные прежними отношениями и не востребованные прежним обществом как первоочередные и главные, как бы выходят на передний план человеческой жизнедеятельности и становятся главными и решающими. "Теперь уже задача саморазвития себя как индивида, своих свойств и качеств оказывается для человека не вспомогательной целью, а главным направлением его жизненных усилий" [1, с.210]. Ориентацию эпохи Возрождения на человеческую индивидуальность очень тонко подмечает Э. Фромм. Он пишет: "В средневековье человек идентифицирован со своей общественной ролью в феодальной иерархии. Крестьянин не был бы человеком, который случайно стал крестьянином, а феодал не был бы человеком, который случайно стал феодалом, и чувство неизменности его сословной принадлежности, являлось существенной составной частью его самоотождествления. Когда впоследствии произошел распад феодальной системы, ощущение самоотождествленности было основательно поколеблено, и перед человеком остро встал вопрос: "Кто я?" - или, точнее сказать: "Откуда я знаю, что я - это я?" [10, с.478].

Этот поворот в мироотношении, безусловно, связанный с гуманизмом в западноевропейской культуре и особенно ярко проявившийся в философии и искусстве, оказал существенное влияние на формирование гуманистической модели обучения в эпоху Возрождения.

Мыслители-гуманисты (Пико делла Мирандола, Дж.Манетти, М.Фичино, Дж.Нези и др.) утверждают, что человек является центром мироздания, отмечают его стремление к деятельности и свободе. М. Фичино пишет, обращаясь к человеку: "Мощь человека почти подобна божественной природе". Человек подчиняет себе стихии, он как бы исполнитель воли богов на земле. Повелевая всем живым и неживым в природе, он "есть как бы некий бог". Совершенство его состоит не только в том, что он управляет "низшим" материальным миром, но и в том, что он единственный "повелевает самим собой", "управляет семьей, устраивает государство, царит над народами и повелевает всем земным кругом". Важнейший признак благородства человека, по мнению Фичино, заключается в его стремлении к свободе: будучи "рожден царствовать, он совершенно не может терпеть рабства [2, с.89-90]".

Пико делла Мирандола в "Речи о достоинстве человека" утверждает, что человек занимает срединное положение между ангелами и животными, если он будет развивать все свои способности познания, то приблизится к первым, а если он будет жить одними инстинктами, то опустится до уровня вторых. Человек - свободный творец своей собственной природы. Такая возможность является исключительной привилегией человека, предопределенная тем, что именно человек должен окончить величие мироздания и возвыситься благодаря этому над всеми прочими творениями. Эта мысль четко выражена в следующих словах Пико: "Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысла такой большой работы, оценил бы ее красоту, восхищался ее размахом" [7, с.507-508]. Создав человека и поставив его в центр мира, возгласил творец: "Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни

особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в границах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, должен определить свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центр мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочитаешь" [7, с.507-508].

Иначе говоря, человек, по словам Пико, - мастер, скульптор своего собственного образа, он есть то, что он сам из себя делает. В этих словах выражается кредо философии гуманизма, ее оптимизм, вера в безграничные возможности человека.

Антропоцентристское понимание бытия прорабатывается и в натурфилософских учениях Н. Кузанского, Парацельса, Б. Телезио, Дж. Бруно, пришедших на смену гуманистической традиции и неоплатонизму Флорентийской школы и ставшие на завершающем этапе Возрождения определяющим движением философской мысли. Их отличительная черта заключается в рассмотрении и космоса, и человека вне теологии и схоластической книжной традиции, с позиции автономии природы. В натурфилософии осуществляется попытка изучения природы, составной частью которой является человек, исходя из ее "собственных начал", независимо от вне- и сверхприродного вмешательства и от книжной учености. Этот новый подход утверждается в работе Бернардино Телезио "О природе согласно ее собственным началам", в которой отмечается, что природу необходимо рассматривать в соответствии с ее собственными началами, заключенными в ней самой и из нее выводимыми. Задачу натурфилософии Телезио видит в выявлении подлинных, действительных свойств вещей с учетом чувственной очевидности.

Джорджано Бруно, которому принадлежит самая радикальная, последовательная и бескомпромиссная концепция из всех натурфилософских систем итальянского Возрождения, в сочинениях "О причине, начале и едином", "О бесконечности вселенной и мирах", "Изгнание торжествующего зверя" не выделяет бога из природы и не ставит его над природой, указывая, что если уже иметь дело с выражением "бог" и "природа", то следует объяснять бога особенностями самой природы. Тем самым бог низводится до природы и растворяется в ней. Он не противостоит ей как творец и создатель, а находится в природе как внутреннее деятельное начало. Бруно прямо говорит: "Природа ... есть не что иное, как бог в вещах" [4, с.162].

Пантеистическая философия избавляет природу от божественного влияния, направляет человеческую мысль на сопоставление разных вещей, размещенных, образно говоря, на единой онтологической плоскости. Философский разрез отделяет уже не мир от бога, а человека от мира. Вместо концепции бога, оказывающего внешнее влияние на умы и чувства людей, пробивает себе дорогу представление о мире, который в отличие от бога ничего не предписывает человеку. Это не означает, конечно, что человек освобождает себя от всякой внешней зависимости. Он только меняет мировоззренческую установку, способ осознания мира, позволяющий ему иначе организовать свою социально-практическую деятельность. Сбрасывается внешнее давление с человеческой воли, с человеческого разума, с человеческих чувств. Происходит освобождение внутреннего мира человека от того, что не является его внутренней принадлежностью. Тем самым, по существу, прорабатывается идея человеческой активности. Хотя эта идея представлена здесь неявно, а в формах философствования, сохраняющих свою преемственную связь со средневековьем, тем не менее натурфилософия является тем способом мышления, с помощью которого осмысливается новая ориентация философского знания на человека, на его отношение к природе, к другим людям, к самому себе.

Выдвижение на первый план "человеческой" проблематики обуславливается освобождением мысли от догматов теологии, от приемов схоластики. На смену жестким правилам, выработанным в рамках "теологизированного" аристотелизма и схоластики и требовавшим постоянной корреляции "словом" и "духом" теологии, приходит свободный стиль философствования, основанный на самых различных суждениях, подчас противоположных точках зрения и на стремлении аргументировать как одну, так и другую, неприменно стремясь к их

синтезу. Эта стилистика являет собой непосредственное выражение нового, антропоцентристского понимания бытия.

Антропоцентристское мироотношение четко просматривается и в искусстве Возрождения. В созданном блестящей плеядой писателей, поэтов, драматургов (Данте, Петрарка, Шекспир, Сервантес, Рабле и др.) художественном мире уже не властвует "божественная" воля. В нем действуют люди, ставящие перед собой определенные цели и вступающие друг с другом в сложные отношения. Их духовный мир чрезвычайно сложен, неповторим. Они обладают развитым самосознанием, ощущением собственного "я".

В эпоху Возрождения появляется так называемый "авантюрный" (и позже "плутовской") роман, в котором человек совершает опасное путешествие, "дерзностное предприятие", участвует в разбойничьей деятельности и пр. В отличие от средневекового "романа испытания", в котором человек пассивно претерпевает превратности судьбы, герой авантюрных романов сам идет на эти испытания, проверяя и закаляя себя в столкновении с опасностями. В художественной литературе эпохи Возрождения описывается не "заданная", статичная личность, а воссоздается реальное течение человеческой жизни как жизнетворчества и борьбы с ее ошибками и победами. В ней отражается проснувшаяся жажда человека к деятельности и энергия самой этой деятельности. Именно этим обуславливается яркость литературных характеров, их "титанизм".

В архитектуре (Брунеллески, Микелоццо, Альберти, Филарете и др.) формируется новый тип здания - палаццо и вила (городское и загородное жилище). Для него характерно совершенство пропорций, простота фасадов, просторные интерьеры. Эти характерные черты архитектурного стиля не подавляют, а возвышают человека.

В скульптуре (Гиберти, Донателло, Веррокьо и др.) высокого уровня развития достигает искусство рельефа, отмеченное пластичностью фигур. Скульптура отделяется от архитектуры, появляются статуи, свободно стоящие на площади (памятники кондотьерам в Падуе и Венеции).

Художники для выражения трехмерного пространства используют принципы построения перспективы, придающие образам пластическую выразительность. В живописи, графике, скульптуре широко распространяется жанр индивидуального портрета, отражающий интерес к отдельной личности.

Таким образом, в философии и искусстве Возрождения формируется антропоцентристское мироотношение, человек становится деятельной личностью, активно воздействующей на мир, в котором живет. Альберти утверждает: "Человек рождается не для того, чтобы влачить печальное существование в бездействии, но чтобы работать над великим и грандиозным делом. Этим он может, во-первых, угодить богу и почтить его и, во-вторых, приобрести для себя самого наисовершеннейшие добродетели и полное счастье" [6, с.165]. Истинное достоинство человека заключается именно в деятельности, под которой понимается свободное и энергичное выражение всех его внутренних возможностей.

Под влиянием этих идей в педагогике разрабатывается гуманистическая модель обучения, направленная на привитие учащимся навыков самостоятельного мышления, на развитие их творчества и активности, и подвергаются резкой критике схоластические методы обучения. М. Монтень, например, отмечает, что ученику не стоит вкладывать в память то, что думали другие: "знать наизусть еще не значит знать. Знание чисто книжное - жалкое знание" [5, с.34-35]. Преподаватель должен заботиться о том, чтобы ученик ничего не воспринимал на веру, под давлением авторитета, а все выслушанное проверял и усваивал сознательно. Ученику незачем запоминать то, что ему непонятно и чуждо. Но если он, по мнению Монтеня, усвоил не букву, а самую сущность чьего-нибудь мнения, он может забыть, кто это мнение высказал: оно стало его собственным мнением. Монтень утверждает, что ученик должен не только выслушивать учителя, но и высказывать свою личную точку зрения. Активность ученика в процессе обучения отстаивают также Эразм Роттердамский, Франсуа Рабле и др.

В эпоху Возрождения в педагогических концепциях выдвигается индивидуальный подход к учащимся. Так, Витторино да Фелтре указывает, что не все люди одинаково предуготовлены природой к достижению знаний, что "...все не могут быть ко всему пригодными" [3, с.50]. Он полагает, что человек изначально склонен к определенному роду деятельности: хлебопашца,

оратора, философа и т. д. По его мнению, найти свое предназначение в обществе - это значит, достичь гармонии между своей индивидуальностью и Природой. Человек, игнорирующий свои природные задатки, идущий вразрез с ними в своем обучении и воспитании не достигает в своей гражданской жизни того совершенства, которое могло бы быть реализовано в противоположном случае. Поэтому крайне необходимо, полагает он, выявить природные наклонности ученика и следовать им. Сделать это можно только в том случае, когда ученик в процессе обучения обладает свободой. Только при этом условии появляется "возможность увидеть достаточно легко, к чему в особенности каждый ученик рожден и склонен" [3, с.50].

В эпоху Возрождения по-новому видятся отношения между учителем и учеником: они основываются на взаимной любви и доброжелательности и исключают жестокость и насилие. Только мягкое обращение и похвала, по мнению гуманистов, являются наиболее эффективными средствами, способствующими нравственному воспитанию и стимулирующими умственные способности учеников. Так, Джованни Конверсино да Равенна утверждает, что при обучении детей грамоте не следует применять жестокость. "Педагоги больше добиваются умеренностью и милосердием. От мягкого обращения и похвалы воспаляется благородная душа и становится расположенной следовать туда, куда зовет рука ваятеля... Любимого учителя слушать приятнее, верить ему легче, а то, что он рассказывает, запоминается лучше. И, напротив, ...дети от излишне жестокого исправления никнут; когда учитель свирепствует, с трудом запоминается то, что он говорит; ...то, что радостно воспринимается памятью, надежнее сохраняется... И так, пусть будет в учителе кротость и мягкость, пусть он увлекает детей идти в школу, а не понуждает... пусть старается вызвать любовь в учениках, а не страх перед ним".

Гуманисты утверждают, что из школы необходимо изгнать насилие и грубость, чтобы она не была тюрьмой, поскольку "ребенок, запутанный дурным обращением, остается нерешительным в своих действиях. Тот, кто дрожал перед своим учителем, своим отцом и своей матерью, будет дрожать всю жизнь при шорохе листка, гонимого ветром". Школу нужно украсить "не розгами, а цветами и листьями, а на стенах нарисовать Радость, Веселье, Грации. Где польза для детей, - подчеркивает М. Монтень, - там должно быть и веселье" [5, с.36].

Эти идеи находят в эпоху Возрождения применение на практике. К примеру, еще при жизни Монтеня его взгляды на методику преподавания в школе были осуществлены аббатом Сен-Сираном в школах аббатства Пор-Рояль. Пор-роялисты вверяли преподавателю не более 5-6 учеников, чтобы облегчить наблюдение за ними и добиться лучших результатов. При такой организации обучения они, полностью отказавшись от жестокости и наказаний, считали совершенно достаточным мягкое отношение к учащимся [5, с.37].

Таким образом, в эпоху Возрождения, как подчеркивает Н.С. Розов, "маятник качнулся в сторону индивида - его талантов, способностей, личных стремлений..." [9, с.41-42]. В текстах Рабле, Кампанеллы, Монтеня и др. мыслителей запечатлеваются яркие образы гуманистического образования, сориентированного на личные интересы и способности учащегося, на его любознательность, на связь с жизнью и самостоятельность мышления.



1. Барулин В.С. Социально-философская антропология. - М., 1994.
2. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. - М., 1980.
3. Гуманистическая мысль, школа и педагогика эпохи средневековья и начала Нового времени / Под ред. К.И. Салимовой. - М., 1990.
4. Джордано Бруно. Изгнание торжествующего зверя. - СПб, 1914.
5. Золотарев С.А. Очерки по истории педагогики на Западе и в России. - СПб, 1910.
6. Корелин М.С. Очерки итальянского Возрождения. - М.; 1899.
7. Пико della Мирандолла. Речь о достоинстве человека // История эстетики. - В 2-х тт. - Т. 1. - М., 1991.
8. Ревякина Н.В. У истоков гуманистической педагогики Итальянского Возрождения // Средневековый город. - Вып.9. - Саратов, 1989. - С.63-72.
9. Розов Н.С. Ценности и образование // Alma mater. - 1991. - № 12. - С.36-48.
10. Фрамм Э. Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. - М., 1988. - С.443-483.

И.В. Яценко

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРНЫЙ СМЫСЛ ДОГОВОРА

В XVII веке Томас Гоббс сформулирован центральную проблему социологии - «проблему порядка»: как возможно существование общества, организованной общественной жизни? Взаимодействие индивидов, социальных групп, других социальных единиц преобразовывается в результате различных социальных явлений и процессов. Их множество и они весьма разнообразны, например: принудительное действие внешних сил, экономические отношения, потребность подражания, сознание рода, договор.

Человек есть существо общественное; таково первое положение всякой теории человеческого общества. Мыслители различных эпох отмечали у человека тяготение к совместной жизни. И.А. Ильин в работе «Понятия права и силы» отмечает: «Общежитие необходимо человеку потому, что оно может дать и действительно дает ему элементарную обеспеченность и духовную полноту жизни» [3, с.53]. Основные влечения и интересы, начиная от первичных инстинктивно-эгоистических побуждений и кончая утонченными духовными запросами, заставляют человека искать постоянного общения с другими людьми. Индивид, взятый сам по себе, в отдельности, является существом ограниченным и беспомощным. С самого момента рождения человек нуждается в помощи других и это стремление вложено в него самой природой.

Первая потребность, из которой рождается общение и которая присуща и человеку, это потребность в *размножении*. Она ведет к соединению полов, рождению и *воспитанию детей*. Из этой потребности возникают прочные связи, организации, вследствие продолжительности детского возраста и вытекающей отсюда потребности защиты со стороны родителей. К этому присоединяются духовные связи, которые устанавливают постоянные отношения между членами семьи и распространяются на их потомство. Сознание общего происхождения соединяет людей, даже когда они перестают жить вместе. Особенно в первобытные времена, когда другие связи еще слабы, родовые и племенные отношения служат крепкой основой соединения людей. Эти отношения выходят далеко за пределы животных отношений, хотя основное начало здесь чисто физическое. Из необходимости удовлетворения этих потребностей (размножения и воспитания детей) возникает институт *семьи*.

Другая, столь же важная потребность, ведущая к общению, состоит в удовлетворении *материальных* нужд. В одиночку человек самое беспомощное существо. У него недостаточно средств для предохранения от посторонних влияний и недостаточно орудий для защиты и нападения. Все это восполняется деятельностью разума, с помощью которого он приобретает внешние орудия и средства защиты, извлекает из природы нужные ему материалы. Разум покоряет человеку природу и делает его властелином земли. Этой высшей способностью и определяется способность общения, которая ведет к наилучшему удовлетворению материальных нужд. Тут определяющую роль играют два начала, которые, повышая производительность, оказывают огромное влияние не все отношения и на само строение человеческих обществ, а именно соединение сил и разделение труда.

У человека эти начала принимают колоссальные размеры и распространяются на все пространство земного шара. Таким образом, индивиды должны извлекать выгоду из отношений друг с другом, тем самым, создавая ситуацию взаимного притяжения и конкуренции. Причина этого - их стремление обеспечить определенные блага и услуги друг другу.

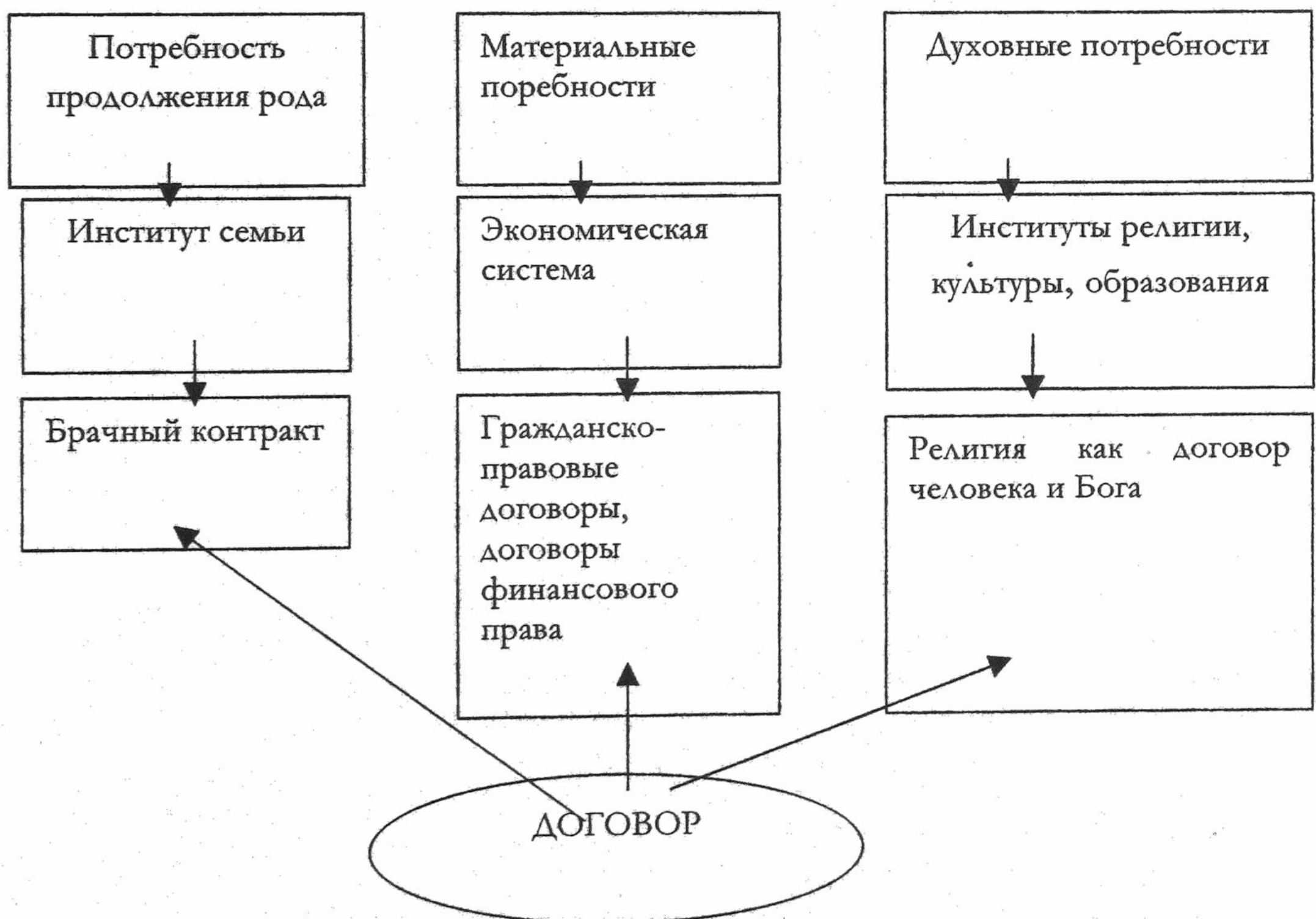
Разделение труда с проистекающим из него обменом произведений устанавливается и между отдельными регионами. К этому присоединяются те громадные средства покорения природы, которые дают изобретения орудий и приложение науки к пользованию предметами материального мира. Отсюда возникает капитал, важнейший фактор экономического

производства, тот которым утверждается владычество человека над землей. В результате поиска путей удовлетворения материальных потребностей, формируется *экономическая система* общества.

Однако общежитие дает человеку не только элементарную обеспеченность, но и *духовную* полноту жизни. С тех пор, как человек начинает осознавать себя, он видит свою ограниченность и неполноту. Он видит вокруг себя людей, которые знают больше, чем он, которые обладают более зрелым умом, или более твердой волей, или более глубоким чувством. Постепенно человек приходит к мысли, что общение с такими людьми необходимо, т.к. это одно из условий его собственного духовного развития.

Каждый из нас стремится найти для каждого своего духовного запроса подходящий круг людей, общение с которыми могло бы дать искомое удовлетворение. И здесь, как и всюду, общие цели объединяют людей и заставляют их признать, что недоступно одинокому человеку доступно тому, кто объединяется с другими на началах взаимопомощи. Для удовлетворения духовных потребностей возникают институты *религии, образования и культуры*. И кроме этого, как отмечает И.А.Ильин: «Человек научается ценить общежитие не только как средство, необходимое для *жизни*, но как путь, ведущий к прекрасной и достойной жизни, и, наконец, как самостоятельную ценность» [3, с.58]. Общество людей прочно и сильно только взаимной поддержкой, общей солидарностью.

В рамках перечисленных социальных институтов, с развитием и усложнением социальных отношений, начал вырабатываться механизм удовлетворения потребностей членами социума. Взаимодействие свободных лиц, - пишет Б.И. Чичерин, - не связанных никаким специальным обязательством, могут определяться только соглашением воли. В этом состоит суть договора [7, с.138]. *Договор*, - по определению римских юристов, - это соглашение двух или многих лиц на счет тождественного решения. Иного способа привести свободные воли к совокупному или обоюдному действию нет, кроме добровольного соглашения, нет и не может быть.



Первые договоры возникают между членами группы даже при самых примитивных отношениях. Можно сказать, что в основе первых правил социального взаимодействия тоже лежит договор, договор как стихийное, "молчаливое" соглашение между людьми по поводу

ограничения свободы. Из этого первоначального соглашения возникает государство и право. Договор является источником и социальных, и правовых норм. Но формальное закрепление получает именно в рамках правовой системы.

Первые документы писаного права свидетельствуют о использовании договора как источника правоотношений. Например, Законы Хаммурапи, царя Вавилона (XVIII в. до н. э.) свидетельствуют о существовании договоров аренды, имущественного займа, которые закреплялись письменно:

§ 42. Если человек *арендует* для обработки поле и не вырастит на нем хлеба, то его должно изболочить в том, что он не делал необходимой работы в поле, и он должен отдать хозяину поля хлеб, как его соседи.

§ 48. Если человек имеет на себе процентный долг, а Адад затопит его поле, или наводнение унесет жатву, или вследствие засухи в поле не вырастет хлеба, то он может в этом году хлеба заимодавцу не возвращать и *уничтожить свой документ*, также и проценты за этот год он может не отдавать [6, с.18].

В I в. до н.э. в Индии были составлены «Законы Ману». Этот документ тоже подтверждает использование договора как источника правоотношений и как регулятора брачных отношений:

73. Но если кто-нибудь выдает девушку с пороком, не предупредив о нем, то новобрачный может отменить этот договор с тем злоумышленником, выдавшим девушку.

163 Договор, заключенный пьяным, безумным, страдающим, рабом, ребенком, старым, а также неуполномоченным – не действителен.

167. Если даже раб заключает договор для пользы семейства, то старшему, (в доме), живущему в своей стране или вне ее, полагается отказываться от него [2, с.26].

Наиболее полно договорное право впервые разработано в Древнем Риме. Римское договорное право – первое всемирное право, которое по точности разработки всех существующих правовых отношений простых товаропроизводителей (покупатель и продавец, кредитор и должник, договор и обязательство и т.д.), является самым doskonaльным. Договор являлся основной правовой формой, в соответствии с которой осуществлялся огромный товарный и хозяйственный оборот Древнего Рима. Правовому влиянию поддавались все экономические, торговые и другие отношения. Римляне создали межотраслевую систему договоров, которая обеспечивала надежную правовую основу деловых отношений. Римское договорное право классического и постклассического периодов – результат продолжительного развития, вдумчивого анализа и отбора практики преторов. В дальнейшем, многие договоры применялись в средние века, а, будучи рецептированы в современных условиях, применяются в настоящее время [4, с.126].

В настоящее время роль договора в регулировании общественных отношений возрастает. Если рассматривать только экономическую сферу, то вследствие установления многообразия форм собственности применение договора расширяется. В сфере среднего и малого бизнеса в основной сотрудничества предпринимателей является гражданско-правовой договор (договор поставки, подряда, аренды, имущественного займа, купли-продажи и т.д.).

В отличие от обычного неформального обещания договор представляет собой наделенное правовой силой соглашение, для которого существенными являются следующие три момента. Во-первых, за участвующими сторонами остается право свободно выбирать, будут они присоединяться к соглашению или нет. В соответствии со смыслом слова «соглашение», основой договора является единодушие сторон, добровольное соглашение, консенсус; слово договор наводит к тому же на мысль о том, что некто «ладит», «уживается», «мирно сосуществует» с другим, а не противостоит ему.

Во-вторых, в случае соглашения речь идет о передаче определенных прав и обязанностей, причем, чаще всего эта передача имеет взаимообразный характер (это может быть обмен товаров на услуги и наоборот, или обмен тех и других на деньги). Разумеется, возможны также и договоры дарения, то есть односторонние передачи. И, наконец, последнее. После заключения договора соблюдение его условий становится правовой обязанностью каждого участника, а несоблюдение ведет к применению соответствующих штрафных санкций.

Действие договора не ограничивается настоящей минутой. Цели человека направлены на будущее, а потому и необходимое для их осуществления совокупное или обоюдное действие носит тот же характер. Таким образом, договор становится обязательством. Он обязательно содержит обещание об определенном поведении в будущем. Обязательственная сила договора основана на принадлежащем лицу праве располагать своими действиями не только в настоящем, но и в будущем, а потому и обязывать себя к тому или иному действию в отношении к другому. Если же человек связал свою волю с волей другого, то он уже не в праве располагать ею по своему усмотрению. Он может изменить ее только с согласия другого. Воля, имеющая юридическое значение, не может меняться каждую минуту по случайной прихоти. Она уже имеет юридическое значение и подчиняется общему закону. Только разумная воля может служить источником прочных отношений между людьми. Это не нравственное требование верности обещанию, а юридическое условие, вытекающее из сущности права.

Обязательственная сила договора определяется его содержанием. Договоры могут служить разнообразным интересам людей. Но юридическое значение эти интересы получают только вследствие того, что они становятся предметом соглашения. Каков бы ни был интерес лица в действиях другого, оно не может ничего требовать, пока соглашение не состоялось. С другой стороны, когда соглашение состоялось, оно имеет одинаковую обязательственную силу для сторон, каков бы ни был сопряженный с ними интерес. Интересы сторон в исполнении договоров могут быть неравны и даже совершенно противоположны: один может иметь несравненно больший интерес в неисполнении договора, другой в исполнении, и все-таки договор должен быть исполнен, т.к. он представляет собой закон для обеих сторон. Общий закон не касается специальных интересов, составляющих предмет договора. Он устанавливает только способы и формы соглашения, оценку же интересов он предоставляет свободной воле лица. Поэтому договор всегда трактуется сообразно с этой волей.

Таким образом, с юридической точки зрения для обязательственной силы договора требуются две вещи: 1) чтобы воля была свободной; 2) чтобы она была законна. Это вытекает из самого понятия о праве, которое есть свобода, определяемая законом [7, с.140].

Свободному выражению воли в договоре противоречат такие действия другого лица, которые насилуют волю или извращают ее ложными представлениями. Поэтому насилие и обман разрушают обязательственную силу договора. Она разрушается также в том случае, когда стороны не понимают друг друга: одна подразумевает один предмет договора, другая – другой. Тут есть только мнимое совпадение воли, а потому нет настоящего договора.

Но если вынужденный насилием договор не имеет обязательственной силы, то это не относится к тому влиянию, которое оказывает на волю материальные условия жизни. Признаваемая правом свобода человека есть независимость от чужого произвола, а не от материальной нужды. Если человек продает свое имущество, потому, что ему необходимо отдать долг, то это не повод к разрушению обязательства. Напротив, именно по этому, что он имеет нужду, человек вступает в обязательства к другим и получает возможность найти для себя материальные средства. Если работники нуждаются в предпринимателе, то и предприниматель нуждается в работниках так же как хозяин дома нуждается в квартирантах, а квартиранты в квартирах. Эта взаимная нужда и есть основание соглашения. При этом одни могут находиться в лучших условиях, а другие в худших. Решение всегда признается свободным, если оно принимается самим лицом, по собственной воле. Для обязательственной силы договоров вовсе не обязательно, чтобы люди находились в равных материальных условиях; нужно только, чтобы, при каких бы то ни было жизненных условиях, они сами могли взвесить свои обстоятельства и принять то или иное решение. Никто не заставляет человека, находящегося в нужде, принять на себя то или иное обязательство, вступить в соглашение с одним или с другим лицом. Нет сомнения, что он не всегда может получить те условия, которые ему желательны; но это – судьба всякого соглашения в котором участвуют разные воли, имеющие свои цели и свои интересы. Соглашение состоит именно в том, что противоположные интересы сводятся к тождественному результату на основании собственного решения. Это и есть та свобода, которая составляет основание права. Другой нет. Если бы закон стал определять условия сделок, то этим самым уничтожилась бы

свобода договоров, а вместе с тем уничтожились бы свободные отношения людей, т.к. единственная совместная со свободой форма отношений и есть договор. Вне этого существует только принудительное подчинение чужой воле, то есть рабство.

Эта свобода, как и всякая другая, имеет, однако свои границы. Они полагаются самим существом права. Соглашения, нарушающие права третьих лиц, или противоречащие общим законам, недействительны. Границы полагаются и нравственными требованиями. Если, вообще, нравственные отношения не подлежат принуждению, то касающиеся этих отношений соглашения не могут иметь юридической силы. И тем меньше можно придать принудительную силу соглашениям, которые противоречат нравственным требованиям. Тем не менее, можно придать принудительную силу соглашениям, которые противоречат нравственным требованиям.

Договор, таким образом, является адекватным средством обоснования публичной правовой власти и сопряженной с последней обязанностью повиновения, ибо он представляет основную форму отправления права, в результате которого свобода становится имеющей правовую силу обязательностью.



1. Законы Ману. – М., 1960.
2. Ильин И.А. Собрание сочинений. - Том 4. - М., 1994.
3. Новицкий И.Б. Римское право. - М., 1998.
4. Ролс Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995.
5. Черниловский З.М. Хрестоматия по всеобщей истории государства и права. Учебное пособие / Сост. В.Н. Садилов; Под. ред. проф. З.М. Черниловского. - М., 1996.
6. Чичерин Б.Н. Философия права. – М., 1900.

И.Д. Денисенко

ЭВОЛЮЦИЯ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ ТЕОРИИ СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Анализ истории формирования и развития теоретических подходов к изучению проблем социального конфликта в современной системе социально-философских знаний позволяет предположить, что об эволюции теории социального конфликта следует говорить как в широком, так и в узком смысле слова.

С позиции первого аспекта, история становления теории социального конфликта – это эволюция теоретических исследований проблем различных коллизий, столкновений, противостояний в западной системе социально-философских знаний, где весьма сложным представляется выделение целостных концепций, стройных теоретических моделей тех или других авторов. Для данного процесса больше характерно изучение (и довольно глубокое) только отдельных аспектов, механизмов, уровней и т.д. социального конфликта.

Эволюция теории социального конфликта в узком смысле слова – это история развития различных вариантов формирования моделей, систем абстрактных интерпретаций, концептуальных конструкций с центральным (ключевым) понятием конфликт, основанных прежде всего на стратегии синтеза отдельных положений теории социальных изменений с результатами аналитического схематизирования социально-психологического анализа столкновений, и претендующих на общетеоретические позиции.

К середине XX столетия в области теории социальных изменений активно проводились многочисленные исследования теоретического характера в направлениях, обозначенных различными концептуальными подходами и философскими школами еще в начале века. Так, например, согласно выводам известного социолога Питирима Сорокина к 1914 году основные типы идеи социальной эволюции можно было подразделить на «а) *циклическую теорию изменений*, имеющую своей предпосылкой *конечное* число форм или этапов, через которые проходит изменяющееся начало и б) на *теорию эволюции, представляющую вечный и неповторяющийся во времени процесс изменения*, имеющую предпосылкой положение, что число этапов или форм изменения – *бесконечно*» [2, с.143-144]. К теориям, составляющим первую группу, исследователем были отнесены концепции Екклезиаста, Джамбаттиста Вико, Фридриха Ницше, Гюстава Лебона и Луи Бланки, представляющие как общую мировую, так и социальную эволюцию, в частности, «шагом на месте» - «вечное круговращение и вечное повторение одного и того же ряда изменений, начиная с первого и заканчивая последним членом ряда. Когда достигнута последняя стадия, снова начинается стадия первая и т. д.» [2, с.128].

Теоретические конструкции, образующие вторую группу, в свою очередь, предлагалось П. Сорокиным разделить на два вида: на *монистическую* (представленную разработками Герберта Спенсера, Георга Зиммеля, Эмиля Дюркгейма, Вильгельма Оствальда и Якова Новикова) и *плюралистическую* (связанную с идеями Анри Бергсона и Габриэля Тарда) теории эволюции, в зависимости от того, рассматривают ли они «материальную» (т.е. необратимую и неповторяющуюся во времени) тенденцию любого эволюционного рода как единственно возможный вариант ее проявления или принимают момент множественности ее форм.

Наиболее ярким примером «монистической» теории в контексте сорокинских рассуждений являлась концепция всеобщей эволюции Г. Спенсера, согласно которой каждое последовательное развитие любого рода единства по своему материальному характеру представляет двойной процесс интеграции и дифференциации, происходит по схеме - от

простого к сложному и носит механически фаталистический характер. Примером плагалистической теории эволюции служила концепция социальных изменений Г.Тарда, основные положения которой могут быть интерпретированы следующим образом: во-первых, общественный процесс рассматривается как непрерывное и неповторяющееся движение вперед, постоянное созидательное творчество, обусловленное борьбой бесконечно малых монад («вертуальностей»), лежащих в основе всех вещей и представляющих «альфу и омегу» как физической, так и социальной реальности; во-вторых, это продвижение вперед совершается посредством трех основных способов – повторения, противоположения и приспособления; в-третьих, сочетание трех возможных способов движения вперед с неограниченным количеством бесконечно малых монад вызывает различия в направлениях, по которым происходят социальные изменения, и в последствиях, к которым они могут привести; в-четвертых, все многообразие возможных вариантов развития социальных изменений классифицируется на семь типов – к первому типу относится множественная, сходная социальная эволюция, сопровождаемая упадком; ко второму – множественная не сходная социальная эволюция, завершающаяся тем же разложением; к третьему – множественная сходная или несходная эволюция, приводящая к прочному и стабильному равновесию; к четвертому – многообразная социальная эволюция, ведущая к постоянному прогрессу; к пятому – однообразная, не имеющая завершающего этапа в своем постоянном движении, социальная эволюция; к шестому – однообразная социальная эволюция, завершающаяся подвижным и устойчивым равновесием; к седьмому – однообразная социальная эволюция, приводящая к разложению; в-пятых, особое место в механизме развития социальных изменений отводится личностному фактору (отдельные индивиды – творческие личности – рассматриваются как авторы различных открытий и изобретений, выступающих в обществе основным объектом подражания, а остальные представители социума – как активные участники «дуэли подражаний», определенным образом влияющих на сокращение длительности периода восстановления равновесия в социальной системе) [3, с.52-53, 82-84, 115-120].

Результаты другого варианта обобщения и систематизации накопленных знаний в области изучения проблем социальных изменений можно наблюдать в рассуждениях известного польского исследователя Петра Штомпки. Все многообразие различных вариантов интерпретации теории социальных изменений XIX столетия им распределяется в три большие группы – *концепции классического эволюционизма, теории исторических циклов и исторический материализм* [4, с.135-224].

Первую группу составляют: идеалистическая концепция эволюции Огюста Конта (исторические изменения – результат совершенствования методов получения и накопления знаний, с помощью которых индивиды исследуют и преобразовывают окружающую их социальную реальность); натуралистическая концепция эволюции Герберта Спенсера (эволюция – определенный переход от состояния однородности к гетерогенности, происходящий под воздействием «бесчисленных дифференциаций»); материалистическая концепция эволюции Льюиса Моргана (в основе социальных изменений находятся научно-технические изобретения и открытия, соориентированные на удовлетворение все возрастающих человеческих потребностей); социологическая концепция эволюции Эмиля Дюркгейма (развитие общества – последовательный переход от «механической солидарности», основанной на неразвитости и сходстве индивидов и их функций, к «органической солидарности», формирующейся на взаимозависимости, кооперации и взаимодополняемости большого разнообразия ролей и занятий); концепция эволюции без прогресса Фердинанда Тенниса (эволюционные преобразования социальной реальности сопряжены с ухудшением состояния человеческого бытия) и концепция эволюции эволюции Лестера Уорда (социальные изменения – результат последовательного взаимодействия четырех процессов, имеющих совершенно разное происхождение: космогенезис, биогенез, антропогенез и социогенез).

В группу теорий исторических циклов польским ученым включены: концепция историко-культурных типов Николая Данилевского (в основе социальных изменений находится типичный цикл развития каждой из тринадцати великих цивилизаций – период возникновения и кристаллизации – фаза процветания – период распада); концепция циклических изменений

Вильфредо Парето (развитие любого типа социальной системы (общества) основывается на последовательном прохождении повторяющихся циклов – равновесия – дестабилизации – утраты равновесия – нового равновесия) и концепция культурных изменений Питирима Сорокина (в основе исторических преобразований /смены одной (ого) эпохи, периода, этапа другой (им)/ лежит смена доминирующих типов культурного менталитета и культурных систем: повторяющаяся последовательность умозрительной, идеалистической и чувственной культур).

Исторический материализм в контексте штомповских рассуждений представлен тремя взаимосвязанными частными теориями Карла Маркса: теорией общественно-экономических формаций на высшем – всемирно-историческом уровне, теорией классовой борьбы на среднем – социально-структурном уровне и теорией человеческого индивида-личности («человеческого бытия») на нижнем – индивидуальном уровне. Исходя из этого, по мнению П. Штомпки, существуют: *три критерия прогресса* (на всемирно-историческом уровне – степень достижения коммунистического идеала (экономического изобилия товаров, превращения науки в непосредственную производительную силу, ликвидации частной собственности и государственного устройства общества); на социально-структурном уровне – степень установления бесклассового общества; на индивидуальном уровне – степень ликвидации полного отчуждения членов общества); *три основных направления социальных изменений* (на высшем уровне движение идет от общественной (общинной) собственности и примитивных форм самоуправления через частную собственность и политическое правление к коммунистической экономике и политическому равенству; на среднем уровне – от доклассового сообщества через классовую дифференциацию к бесклассовому обществу; на нижнем уровне – от спонтанных действий к осознанному достижению полной свободы); *три варианта интерпретации понятия революция* (на всемирно-историческом уровне – это фундаментальное преобразование всей общественно-экономической формации; на социально-структурном уровне – это смена господствующего класса классом, находящимся в подчинении; на уровне индивидуальных действий – это массовые коллективные акции, в которых интересы одних индивидов или групп преобладают над стремлениями и целями других представителей социума); *трехединый диалектический механизм изменений* (на высшем уровне – это объективные противоречия между компонентами общественно-экономической формации; на среднем уровне – это классовый конфликт, имеющий собственную логику развития – от возникновения объективных противоречий между основными классами общества через их осознание и организацию открытой классовой борьбы к революционным преобразованиям всех социальных структур; на нижнем уровне – это активное противостояние между индивидуальными стремлениями к творческому преобразованию социальной реальности и определенными естественными или социальными обстоятельствами, мешающими реализации поставленных целей) и *три модели причинной детерминации* (на всемирно-историческом уровне – это признание экономической обоснованности и необратимости происходящих изменений; на социокультурном уровне – это признание, что в основе логики развития классового конфликта находится не только экономический фактор; на уровне индивидуальных действий – это постоянный учет при анализе социальных изменений личностных аспектов поведения (например, спонтанность принятия решения) или момента случайности)).

Однако одной из наиболее рациональных (с точки зрения дальнейшего исследования основных предпосылок формирования современной теории социального конфликта) является, пожалуй, систематизация различных вариантов теории социальных изменений (эволюции), предложенная в произведениях довольно популярного в 20-х годах XX века французского философа Анри Лориа. Согласно его утверждениям, в целом в современной (ему) системе социально-философских знаний существовало несколько вариантов интерпретации содержания и механизма развития социальных изменений, имеющих между собой существенные различия, наиболее рациональными из них (во всех отношениях – от разработанности до возможности сопоставления с другими теоретическими конструкциями) являлись теории Г. Спенсера и К. Маркса. Так, например, в контексте спенсеровских рассуждений, основанных на центральных моментах господствующей в естественных науках теории Чарлза Дарвина, социальные изменения – результат постепенного и непрерывного подъема ко все более и более сложным и совершенным

формам. В марксовій інтерпретації соціальна і економічна еволюція совершається не путем медленного і поступенного змінення, як передполагав Г. Спенсер, а через проходження ряду послідовальних форм, кожна з яких має історичну обумовленість. С зміненням умов розвитку соціальної реальності в силу неісбежності гегелівського процесу преобразований ісчезає і соотвєтствующая їй еволюційна форма, уступає місце новому, вищєму уровню організації. Дополнение теорії соціальних змінений понятієм о циклічєском революційном преобразованії дійсительності поставило перед науочною общєственностью вопрос относительно возможностей воздействия чєловєческой воли на ход соціального прогресса. Спенсєровская теорія еволюції почти полностью отрицала возможность змінення естєственного хода событий путем вмєшательства отдельного індивіда или группы в его развитие, рассматривая личностный фактор только в качестве определенногo катализатора історического процесса. В пределах марксовської моделі соціальних змінений індивіду отводилась функція урегулювання і раціоналізування процесу періодических революцій, способствующая снижению уровня насилия и ограничению возможностей перерастания соціальних столкновений в крайние формы классової боротьбы (исключение составляла буржуазная революция). В контексте дальнейшего развития теорії соціальних змінений, по мненію французского ісследователя, учєным было необходимо, с одной стороны, определиться в уровне возможностей реального індивідуального воздействия на процессы преобразования соціальной реальности, а, с другой – углубить описание и обоснование основных элементов механизма этих змінений [1, с.33-32].

Необходимо подчеркнуть, что анализ основных произведений Льюиса Козера («Функции социального конфликта» (1956)), Чарлза Миллса («Властвующая элита» (1957)) и Ральфа Дарендорфа («Социальные классы и классовый конфликт в индустриальном обществе» (1957)), отражающих содержание, структуру и основополагающие принципы функционирования предложенных данными авторами конфликтологических моделей развития общества, показывает, что именно в рамках этих концептуальных конструкций – от козеровской функциональной модели конфликта до дарендорфовой диалектической модели конфликта – их создатели, с одной стороны, обосновывали тот факт, что в основе структурных преобразований социальной системы на любом уровне находится определенный вид конфликта (объективный, политический, институализированный), а, с другой – предлагали возможные варианты реального механизма его эффективного урегулирования. При этом особое внимание уделялось социально-психологическому анализу индивидуальной и коллективной форм возможных действий участников социального противостояния, поскольку в рамках любого варианта конфликтной модели общества выбранная субъектами стратегия поведения в столкновении непосредственно определяет характер последнего, т. е. его основные структурные переменные – длительность, уровень остроты, степень применения насилия и т. д.

Например, марксистская схема классовой борьбы как двигателя социальных изменений, согласно концептуальному подходу Р. Дарендорфа, в индустриальном обществе постепенно уступала место модели социального конфликта и его эффективному регулированию. Самым действенным моментом развития последнего процесса ученый видел желание противоборствующих сторон взаимно принимать "определенные правила игры, составляющие рамки их взаимоотношений". Под "правилами" предлагалось понимать определенные "процедурные нормы" поведения противостоящих сторон – от места и формы встречи для первоначального ведения переговоров до основных форм социального контроля за соблюденной принятых соглашений и условиями их изменений в случае острой необходимости. Именно процесс регулирования конфликтных ситуаций с параллельным учреждением в обществе социальных институтов, обеспечивающих их правовую основу, и означало, по Р. Дарендорфу, "институционализацию классового конфликта"*. При этом для эффективного регулирования систематически возникающего классового конфликта в современных условиях индустриального общества весьма важными, согласно дарендорфовским наблюдениям, оказались три обстоятельства. Во-первых, наличие ценностной предпосылки, которая заключалась в моменте признания каждой стороной существования данной конфликтной ситуации и в связи с этим

"фундаментальной справедливости дела (чаще) оппонента" [5, p.225]. Однако такое утверждение не означало прямого признания справедливости всех содержательных интересов оппонента. Р. Дарендорф утверждал, что эффективное регулирование конфликта невозможно при провозглашении как нереалистичности позиции оппонента, так и при условии неоправданно, ошибочно подчеркиваемых общих интересов. Вторым важным обстоятельством эффективного регулирования социального конфликта он считал процесс организации групп интересов (выражавших конкретные позиции конфликтующих сторон), при этом обоснованно полагая, что раздробленность в характере объединений и в их действиях весьма усложняет, а в некоторых случаях делает и просто невозможные сам процесс управления данным социальным противоборством [5, p.226]. Третье важное условие управления конфликтным процессом исследователь видел в согласии конфликтующих сторон взаимно принимать определенные формальные правила игры, составляющие основу сохранения их отношений. Правила игры должны предоставлять и обеспечивать равенство возможностей для каждой из сторон и не ставить ни одну из них в неравноправное положение по отношению к другой [5, p.227].

Согласно логике рассуждений Р. Дарендорфа, кроме наличия этих трех обстоятельств для эффективного регулирования социального конфликта в индустриальном обществе необходимо создание в его структуре определенных (специальных) институтов парламентского или квази-парламентского типа, основная цель которых – посредничество между конфликтующими сторонами. Эти социальные институты должны отличаться: автономностью и правомочностью в достижении согласия между конфликтующими сторонами; монопольностью на проведение посреднической деятельности; обязательностью принятых решений для всех участников конфликта; и, наконец, демократическим характером своей деятельности.

Анализируя деятельность этих специальных институтов в контексте создания и сохранении трех необходимых условий эффективного регулирования любой конфликтной ситуации, Р. Дарендорф зафиксировал факт существования трех самостоятельных стадий в самом процессе регулирования классового конфликта. Именно обосновывая содержание и последовательность функционирования каждой из трех форм отношений управления социальным (классовым) конфликтом (примирения, посредничества и арбитража)**, он пришел к выводу об ограниченности насильственного характера конфликта в новых условиях индустриального общества. По мере установления каждой из стадий регулирования социального конфликта соответствующие им формы отношений становятся институционализированными образованиями социальной жизни, и вследствие этого социальный конфликт утрачивает свою остроту (накал) [5, p.230].

Отсюда Р. Дарендорф делает заключение о значимости для современного индустриального общества не революционных переворотов, уничтожающих те или другие классы, а эволюционных изменений, постоянно регулирующих классовые интересы в соответствии с потребностями изменяющейся действительности. «Посредством эффективного регулирования классовый конфликт может стать элементом закономерности в постоянно изменяющемся мире» [5, p.230]. Называя классовый конфликт движущей силой общественных отношений, Р. Дарендорф рассматривал процесс регулирования конфликта как механизм, посредством которого господствующая группа не только признает интересы подчиненной группы и включает их в проводимую политику, но и осуществляет структурные преобразования.

В обществе с различной степенью регулируемости классового конфликта наблюдаются три основные формы структурных изменений. Первая состоит в полном (или почти полном) обновлении состава лиц (персонала, правящего слоя, элиты), занимающих доминирующее положение в ассоциации. Такой вариант преобразования наиболее характерен для такой формы классового конфликта как революция. Вторая – предполагает только замену состава персонала (или правящего слоя). Такое изменение носит скорее эволюционный, чем революционный характер и чаще всего присутствует в жизнедеятельности ряда европейских стран в виде периодической смены кабинетов министров при сохранении прежнего состава государственной администрации. Третья форма структурных изменений вообще не затрагивает перемещений внутри состава персонала (или правящей группы). Изменения происходят только в проводимой

политике, в ходе которой партия большинства включает в свои программные и законодательные акты определенные предложения оппозиции и стремится к последовательному выражению их отдельных интересов. История государств, церкви, различных фирм, корпораций и других ассоциаций на всех континентах свидетельствует о многочисленных примерах проявления такой формы структурных изменений, наиболее медленного типа преобразований.

Отсюда, механизм развития эффективно регулируемого классового конфликта соотносится Р. Дарендорфом с проявлением третьего варианта структурных изменений (доминирующего в условиях индустриального общества), а полностью неконтролируемого конфликта — с революционными преобразованиями.



*Следует отметить, что в этом случае Р. Дарендорф использовал термин "институционализация" в его первоначальном значении, которое было предложено другим немецким исследователем социальной структуры общества Теодором Гейгером, когда методы, орудия и техника классовой борьбы официально признаны и законодательно оформлены обществом и поэтому поставлены под его контроль. «Борьба протекает по определенным правилам игры. Классовая борьба утратив остроту превратилась в узаконенное напряжение между силами, которые уравнивают друг друга. Капитал и труд заключают взаимные компромиссы, ведут переговоры о разрешении споров и определяют уровень зарплаты, продолжительность рабочего дня и прочие условия труда» [5, p.64-65].

**Под примирением (conciliation) Р. Дарендорф предлагал понимать процесс формирования совместного органа (института, организации), посредством которого конфликтующие стороны получают возможность регулярно встречаться друг с другом с целью ведения переговоров по всем острым моментам, связанных с развитием конфликтной ситуации и принятием соответствующих решений установленными методами. Посредничество (mediation), по аналогии с идеями Карла Керра, немецкий ученый рассматривал как форму участия третьей стороны, в результате которого снижается уровень иррациональности в отношениях между оппонентами, устраняется их нерациональность, становится более понятной самая конфликтная ситуация и повышается ее ценность. Арбитражем (arbitration), в соответствии с подходом Дэвида Локвуда, Р. Дарендорф называл создание ситуации, в которой решения о дальнейшем развитии конфликта принимаются специальным посредником (арбитром), и их реализация обязательна для конфликтующих сторон.



1. Аория А. Последняя эволюция теории эволюции // Новые идеи в социологии. Непериодическое издание, выходящее под редакцией проф. М.М. Ковалевского и Е.В. де-Роберти. — Сборник третий. — СПб., 1914. — С. 30-44.
2. Сорокин П.А. Обзор теорий и основных проблем прогресса // Там же. — С. 115-155.
3. Тард Г. Социальные законы. — СПб., 1906.
4. Штомпка П. Социология социальных изменений. — М., 1998.
5. Dahrendorf R. Class and Class Conflict in Industrial Society. - Stanford, California, 1965.

Г.М. Куц

РОЗВИТОК МОДИ В КОНТЕКСТІ ПЕРІОДИЗАЦІЇ ІСТОРІЇ Д. БЕЛЛА

Зростаюча диференціація форм буття індивіда, збільшення багатоманітності потреб, постійне впровадження інновацій ведуть до різноаспектних трансформацій культурного простору людини. Процес зростаючої складності культури аналогічний процесу біологічної еволюції природи (яка теж характеризується різноманітністю специфічних форм її організації). Цю подібність підкреслює ще й той факт, що еволюційні процеси в культурі, як і в природі, неможливі при незмінності їх складових елементів, або, іншими словами, відсутність змін в культурі чи природі заперечує всяку їхню еволюцію. І, дійсно, саме мінливість культурного (чи природного) середовища призводить до нових модифікацій, які й сприяють еволюційним процесам. Таким чином, можна зробити висновок, що закони розвитку культури когерентні із законами біологічної еволюції. Факторів, що сприяють еволюції культури та посилюють розмаїття її проявів, безліч. Одним із них є мода, як постійний супутній елемент культурної еволюції, чинник, що продукує культурну багатоманітність.

Процес розвитку моди посилює еволюційні процеси в культурі, оскільки мода – суто динамічне явище, що постійно призводить до мінливості культурного середовища. Одним із факторів, який сприяє динаміці мінливості моди є її тимчасовий характер. Саме недовговічність існування робить моду модою. Ще Георг Зіммель вважав, що “дещо нове і миттєво поширене в життєвій практиці не буде назване модою, якщо воно викликає віру в його довговічне перебування та фактичне обґрунтування; лише той назве це модою, хто впевнений в такому ж швидкому зникненні нового явища, яким і була його поява” [3, с. 275]. Іншими словами, предмет навряд чи може бути названий “модним”, якщо люди впевнені в довговічності його існування. Саме цим, вірогідно, і пояснюється та легкість та безболісність, з якою люди або ж приймають, або ж відкидають нову моду. Таким чином, недовговічність існування моди сприяє її динаміці, що веде до постійних змін культурного простору індивіда і, в свою чергу, посилює культурну еволюцію.

В історичному ракурсі для аналізу феномену моди, як чинника, що сприяє культурній еволюції та посилює її, доцільно ввести таку періодизацію історії, яка б найповніше відображала динаміку багатоманітності культури. Навряд, чи тут допоможе звертання до звичайної періодизації культурних епох (скажімо: антична Греція, романський період, готика, ренесанс, реформація, рококо і т.д.). Подібний підхід здатний освітити моду лише з точки зору розвитку її змістів у кожен конкретний (окремий) період. Загальну тенденцію розвитку моди, її еволюцію в цьому випадку виявити практично неможливо. Подібний аналіз призводить до думки, що мода визначеного періоду детермінована конкретним культурним середовищем (скажімо, певним пануючим стилем, соціальним устроєм тощо). Таким чином, цей підхід не дозволяє виділити та проаналізувати загальні принципи розвитку моди, її розгорнутість в часі або, іншими словами, часову взаємопов'язаність. Так, приміром, аналіз моди в кожен конкретну культурну епоху покаже відмінності в характері зовнішніх форм культури, але цей аналіз не пояснить зростаючу багатоманітність цих форм у часі. Також, виходячи з цього аналізу, неможливо пояснити вторгнення моди в ті сфери буття, де раніше її панування здавалося неприпустимим.

З іншого боку, часто не піддаються поясненню флуктуації моди в одному і тому ж часовому вимірі, але в різних культурних ландшафтах, або, іншими словами, не піддається аналізу розгорнутість моди в просторі. Як виділити те загальне (і чи є воно взагалі?), що, імовірно, всього, повинно бути в наявності, наприклад, у сучасній моді країн Сходу і Заходу? Так, вік моди в Європейській цивілізації прийнято обчислювати з XIII-го століття. Чим же пояснити той факт, що в країнах Сходу тільки останнім часом – в період різкого економічного підйому (переходу до

індустріальних суспільств) – з'явилася мода в європейському її розумінні: як відхід від традиційних форм буття, скороминучі зміни форм культури, культурна розмаїтість і т.д.

Таким чином, при вищевказаному аналізі кожна культура уявлялася б окремим організмом, де, частіш за все, неможливо поєднати межі моди в просторі та часі, визначити їхній взаємозв'язок. Який же основний принцип дозволить побачити моду під таким кутом зору, де не втрачатимуться її окремі аспекти, а, навпаки, зможуть освітити цей феномен у більш яскравому світлі? Ймовірніше за все, цим принципом буде твердження про зростаючу диференціацію та багатоманітність форм буття, оскільки саме до цієї тенденції призводить мода. Зростаюче різноманіття потреб – характерна риса індустріальних суспільств, і саме тут мода повноправно заявляє свої права як фактор культурної еволюції. Тому до феномену моди як онтологічної реальності, що сприяє культурній багатоманітності, доцільно застосувати історичну періодизацію трьох етапів суспільної еволюції, запропоновану американським соціологом Данієлом Беллом [2, с.157]: доіндустріальне суспільство – індустріальне суспільство – постіндустріальне суспільство. Подібна періодизація, відповідно до сучасних теоретиків постіндустріалізму, цікава не тільки типом організації суспільств, а ще й тим, що при переході від одного типу до іншого, всі ознаки попередніх суспільств не відкидаються (тобто, вважається, що вони не зникають), а органічно вписуються в нову модель, збільшуючи розмаїття її форм. Запропоновані типи суспільств відрізняються багатьма рисами. Так, основні критерії відмінності розвинуті в наступних напрямках [2, СХ]: 1. за основним виробничим ресурсом, яким у доіндустріальному суспільстві є сировина, в індустріальному – енергія, в постіндустріальному – інформація; 2. за характером виробничої діяльності, що кваліфікується як видобуток у доіндустріальному суспільстві на противагу виготовленню в індустріальному суспільстві та обробці (даних, інформації) – у постіндустріальному; 3. за технологією, що у доіндустріальному суспільстві характеризується як трудомістка поряд з капіталомісткою – в індустріальному суспільстві та наукомісткою – у постіндустріальному.

Звідси витікає специфічна організація кожного з трьох суспільств, відмінність між якою полягає в типі взаємодії: в доіндустріальному суспільстві людина взаємодіє з природою, в індустріальному – із природою, перетвореною людиною, у постіндустріальному – людина взаємодіє з людиною. Саме тип взаємодії становить найбільший інтерес для висвітлення феномену моди в історичному ракурсі. Так, мода можлива при наявності двох протилежних тенденцій: наслідування та відокремлювання. У соціальному житті наслідування, згідно із Зіммелем, направляє та робить осмисленим життя там, де немає місця особистісному та творчому [3, с.267]. Спочатку людина наслідує іншим, але потім саме в цьому наслідуванні вона прагне створити свій образ, тобто відокремлюється. В цьому і полягає процес розвитку моди. Мода відсутня не лише там, де превалює одне наслідування, вона відсутня і там, де існує лише відокремлювання. Але, оскільки, відокремлювання неможливе без наявності індивідуальності, то стає зрозумілою ймовірна відсутність моди в доіндустріальних суспільствах (при типі взаємодії людина – природа), де суспільство не було диференційованим, оскільки індивід не міг вижити самотійно.

Можна припустити, що розвиток моди та індивідуальності – процеси паралельні, оскільки одна з тенденцій існування моди – відокремлювання – неможлива без існування яскраво вираженої індивідуальності або, іншими словами, поняття моди нерозривно пов'язане з поняттям індивідуальності. Також, досить цікавим є і той факт, що перехід від доіндустріальних до індустріальних і, потім, до постіндустріальних суспільств теж, швидше за все, нездійснений без розвитку індивідуальності. Адже взаємодія типу людина – природа, перетворена людиною (в індустріальному суспільстві), та людина – людина (у постіндустріальному суспільстві) припускає наявність окремих творчих індивідів, оскільки саме ці рівні взаємодії виводять особистість з її приватної ініціативою, яка й “сприяє процесу індивідуалізації” [5, с.98] на передній план. І, мабуть, тільки індустріалізація (різкий економічний сплеск) в Японії та в інших країнах Південно-Східної Азії сприяла появі індивідуальності, яка не могла вирізнитися в цьому культурному просторі раніше внаслідок стійких релігійних догм, що звеличують колективне (наприклад, культ предків у конфуціанстві) над особистісним. Цим викликане і пізніше народження моди в цьому культурному регіоні як феномену, що супутній народженню індивідуальності.

Взагалі-то “історія людства – це історія зростаючої індивідуалізації” – вважав Еріх Фромм [5, с.200]. Так, у Європейській цивілізації, згідно зі Фроммом, Середньовіччя «...з одного боку, було структуроване і давало людині відчуття впевненості, а з іншого боку – тримало її в оковах. Але ці окови

мали зовсім не той характер, який притаманний авторитаризму ігнобленню наступних століть. Середньовічне суспільство не позбавляло індивіда свободи вже тому, що «індивіда» як такого ще не існувало» [5, с.45]. Життя людини було регламентоване строгими розпорядженнями, внаслідок чого «в ранньому середньовіччі кожен був прикутий до своєї ролі в соціальному порядку. ... Часто він навіть не мав права вдягатися як йому подобалося чи їсти що йому хотілося» [5, с.44].

Згідно із Зіммелем, індивідуальність появилась в епоху Відродження, коли зароджувались перші паростки індустріального суспільства і коли починає розцвітати мода як чинник культурного розмаїття. Під індивідуальністю Зіммель розумів «внутрішнє та зовнішнє звільнення індивіда із середньовічних общинних форм» [3, с.193]. Фромм також підкреслює, що «у пізнім середньовіччі структура суспільства та особистості стала змінюватись. Єдність і централізація середньовічного суспільства слабшали. У всіх класах суспільства був помітним розвиток індивідуалізму, який впливав на всі сфери людської діяльності: на смаки і моди, на мистецтво і філософію, навіть на теологію» [5, с.46]. Індивідуалізм епохи Відродження Зіммель називає «індивідуалізмом вирізнення», коли індивід, бажаючи приголомшувати і дивувати, самоутверджувався інколи досить незвично. Саме в цей період серед людей поширились (досі незнані) прагнення до влади, слави, популярності тощо. Так, наприклад, згідно із Зіммелем, в епоху Відродження у Флоренції не існувало загальної для всіх моди на чоловічий костюм, оскільки кожен, прагнучи виділитися, одягався за своєю особливою манерою [3, с.193].

Накопичення індивідуалізму, процес його становлення завершується лише у XVIII столітті. Ідеалом індивідуалізму стає не «вирізнення», а свобода [3, с.194], оскільки недостатність суспільних форм тогочасного життя обмежувала енергійність індивіда. Під свободою малася на увазі природна рівність індивідів, де кожен індивід сприймався не як окремий диференційований суб'єкт, а як людина взагалі. Іншими словами, кожен індивід прагнув досягти якогось досконалого універсального образу, створеного тогочасною епохою. Саме цей універсальний образ і нівелював індивідуальність, був «індивідуалізмом єдності на противагу індивідуалізму одиницності» [3, с.199], що виникнув у XIX сторіччі та розвинувся у XX-му. У відповідності з сучасними теоретиками постіндустріалізму, постіндустріальне суспільство, в якому переважаючим типом взаємодії стає взаємодія людини з людиною, відрізняється багатьма рисами від двох попередніх типів суспільств. Виникнення постіндустріалізму в Європі відносять до 60-х років XX століття. Одну з найважливіших відмінностей цього суспільства від попередніх американський соціолог Рональд Інтельгарт вбачає у процесі зміни цінностей, або, у культурному зсуві. Суть його в тому, що за роки економічної стабільності післявоєнного періоду люди настільки повірили у свою безпеку, що колишні цінності (матеріальний добробут, рівень доходів тощо) – їх Інтельгарт назвав матеріалістичними – втратили для них свій зміст. На передній план виходять цінності іншого рівню – постматеріалістичні [4, с.252]. Головне для постматеріаліста – це турбота про якість життя, а не про добробут, про підвищення статусу, а не доходів. Звідси, переключення уваги з проблем економічного росту на інші аспекти життя (осмислену роботу, спілкування з цікавими людьми, уявлення про роль статей та сексуальні норми тощо).

При такому зміщенні акцентів, коли на передній план виходить якість життя зі всебічним інтересом до всіх його різноманітних неординарних проявів, феномен моди отримує особливу значимість. Мода не просто супроводжує культурну еволюцію, вона набуває нового статусу, перетворюючись іноді в цілком самодостатню реальність (мода заради моди). Про це свідчить виділення окремої галузі в індустрії моди – сфери високої моди (haut couture), поява якої в попередні століття вважалася б абсолютно безглуздим явищем. Традиційно вважається, що сам термін «постіндустріальне суспільство» введений у науковий обіг американським соціологом Девідом Рісменом. Досить значимим є ще й той факт, що саме Рісмену належить думка, яка відображає зростаючу роль моди в сучасному постіндустріальному суспільстві: «зараз людьми править мода, причому мода, що швидко змінюється» [Цит. по 1, с.25].



1. Безнюк Д. Мода як нетрадиційна форма влади // Філософ. і соціол. думка. – 1995. – №9-10. – С.25-33.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М., 1999.
3. Зиммель Г. Избранное. – Том 2: Созерцание жизни. – М., 1996.
4. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под редакцией В.А. Иноземцева. – М., 1999.
5. Фромм Э. Бегство от свободы / Общ. ред. и послесл. П.С. Гуревича. – М., 1989.

Е.Ю. Бакановская

КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИЯ НИЦШЕ: ПРИЧИНЫ КАТАСТРОФЫ, ПОИСК ПЕРСПЕКТИВ

Постмодернистский релятивизм – игра с культурными смыслами – становится парадоксально устойчивым, классическим мироощущением. Философия и искусство демонстрируют театральный, зрелищный характер большинства феноменов; поверхностность, эклектичность, неподлинность человека, задействованного, по словам Ги Дебора, в «обществе спектакля» [3, с.176]. Знаменательно, что культура постмодерна не предполагает какой-либо эмоциональной оценки ситуации, в ранней постклассической философии воспринимавшейся трагически. Произведения, указывающие на метафизический ужас превращения человека в элемент «декоративного» мира – наперечет. Заявления о крушении культурных традиций и гибели человека звучат чуть ли не весело (сравним пафос двух культовых современных романов: просветленную безысходность «Поколения X» Д. Коупленда и ернический мистицизм «Поколения т» В. Пелевина).

Между тем важны не только указания на распад и гибель, но и на истоки, причины и возможности разрешения катастрофических ситуаций в культуре и человеческой судьбе – в чем и состоит содержание уже несколько архаической философии Ницше. То, что философа не забавляет, как нашего современника Д. Адамса, поиск незадачливыми персонажами Вечного вопроса на готовые ответы о смыслах бытия и человеческой жизни [1], делает пристрастное к человеку и «дальнему» ницшеовское творчество только привлекательней.

Устоявшиеся определения философии Ницше – иррационализм, нигилизм, трагическая философия, перспективизм – указывают на катастрофу либо слишком глобальную (например, безысходное противостояние человека стихийным силам), либо частную – внутриличностный конфликт, деструктивное умонастроение самого философа. Указание же на трагедию европейской культуры вполне определено и мало связано с характером автора.

Тот факт, что у европейской культуры два истока – античный и христианский, для Ницше становится проблематичным, взрывоопасным. Философ отрицает наличие эволюционного «мостика» между ними, ставит читателя перед конфликтом двух истоков культуры, перед их несопоставимостью по смыслам, ценностям и целям.

Ницше противопоставляет два мировоззрения – эстетическое и этическое; противопоставляет цели общественного развития – гений с одной стороны, утверждение морали с другой; яркую, непредсказуемую участь человека трагической культуры – отсутствию перспектив для «человека морального».

Разумеется, такое противопоставление не ново, но Ницше указывает на его сложность, драматизм и актуальность. Каждое из начал тоже внутренне противоречиво, переживает явно деструктивные метаморфозы, что сообщает европейской культуре еще большую проблематичность.

Античность, по мнению Ницше, вошла в европейскую культуру будучи разделенной внутри себя на трагическую эпоху (чит.: собственно античность) и эпоху сократическую – воцарение морали, преддверие христианства.

Христианство в своей моральной практике явно противостоит житейской практике Христа – безраздельной, нерассуждающей любви.

Картина неразрешимого внутреннего конфликта усложняется еще и тем, что различные аспекты греческой древности и христианства, персонифицированы с помощью культурных

героев, мифических образов, и создаются мозаичные полотна каждой из культур. Сократ становится демонической фигурой. Он подменяет вселенскую гармонию дионисийского, хаотического и аполлонического, космического начал в древнегреческой культуре моральным, техническим отождествлением Истины и Блага. Христос выступает жертвой своих же последователей, непонятым Богом. Вопросы, как возможна культура, сочетающая в себе несопоставимые начала, внутренне противоречивые образы; какова судьба человека, задействованного в такой культуре, превращаются в предвосхищение катастрофы.

Сократизм – водораздел между эпохами: трагической, художественно восприимчивой к красоте безличной стихии, случая, судьбы, и катастрофической.

Последнюю Ницше определял как христианскую, либеральную, социалистическую т.д. – этикосоразмерную эпоху, основанную на незыблемых ценностях, потому исключавшую культуротворчество.

Несмотря на предостерегающее пророчество Селена: «Жалкий, однодневный род!.. Лучшая участь для тебя – не родиться, не быть вовсе!» – судьба человека трагической эпохи может быть всякой. Потому для мыслителя XIX века понятно стремление, например, мифического царя Адмета продолжать жизни хотя бы в качестве поденщика. К слову, упомянутое противостояние этического и эстетического мировоззрений у Ницше представляет собой вовсе не одиозное романтическое утверждение культа гения и искусства в пике черно-белому миру императивов.

Ницше как бы продолжает мысль Платона: каждое явление обладает стремлением к недостающим, отсутствующим качествам. Миниатюры Ницше «Греческое государство», «Греческая женщина» указывают, что искусство как панацея необходимо именно христианской культуре – подражательной и больной. Судьба античного героя – не в предначертаниях, которых не обойти, а в пожизненном противостоянии неизбежному.

В трагедии элина – столкновении с непостижимым и ужасным нет безысходности. Античные предания навсегда сохранили для нас картину эпохи, где «боги оправдывают человеческую жизнь, проживая её сами» [5, с.416].

На смену трагическому мировоззрению, сочетающему судьбу и случай, приходит сократически-христианский гнозис, предлагающий человеку всю полноту знания, ответы на его вечное вопрошание о собственной роли и смыслах бытия. На это можно указать как на причину катастрофических предвидений Ницше.

Дело, конечно, не в человеческом несовершенстве – вовсе не безупречному древнему греку, напомним, подражали боги. Человек христианской, моральной, либерально-демократической, социалистической культуры (для Ницше это понятия одной парадигмы) – создание вынужденно одномерное, даже фрагментарное. Не случайно Заратустра в поисках человека натывается на гипертрофированные фрагменты: «брюхо», «нос», «ухо»... – личность как место рождения значений, дающих начало культурным смыслам, как творец мира культуры в этическо-христианском мире заданных смыслов и целей, невозможна.

Поиски выхода из ситуации вновь оказываются не в эстетической, а в антропологической сфере. Философ не превращает греческую древность в «золотой век», взывающий к новому Возрождению, а фокусирует внимание на участи человека.

Антропологический поворот в философской мысли XX века, вглядывающийся в психику человека, исследующий его противостояние безразличию и абсурдности мира, интерес ко всему непостижимому и опасному – к «бездне», заложен был именно этим вниманием, жизнью и судьбой конкретного философа. Образ человека, который может стать у истоков перспективной, динамичной культуры, в наследии Ницше размыт, неясен.

Что-то в нем, возможно, от inferнального греческого божества Диониса, бога-декадента, экстатический культ которого демонстрирует избыток жизненных сил у адептов, что-то от нового Заратустры, от его сумасшедших и умных последователей, верующих только в «танцующих» богов, что-то от самого Ницше-философа «неприятных» – неприкрашенных истин. Может быть, этот образ будущего автора «новых ценностей» и не требует каких-то красивых предположений и глубоких теорий. Один из самых оригинальных умов прошедшего века Х.-Л. Борхес воссоздает жутковатую ситуацию игры мира с человеком. Борхесом высвечивается мистическая, уродливая

нефункциональность мира, - какой-нибудь пустяк может разрушить самые жесткие стереотипы и расчеты.

Ницше исходил из другой, более «человечной» иррациональности мира, которую Ортега объявлял основой рации, по аналогии с тем, что любое теоретическое, рациональное построение основывается на аксиоматических положениях. Ожидаемый «сверхчеловек» - создание, способное выстоять перед безразличием стихии, стал ритуальной жертвой критики, несуразным монстром.

А требовалось стать чем-то «сверх» фрагмента, безличного элемента, массы... Не так уж много?



1. Адамс Д. Життя, всесвіт і все суще // Всесвіт. - № 7-8, № 8-9.
2. Борхес Х.-Л. Проза разных лет. - М., 1984.
3. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа.
4. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху. - М., 1994.
5. Ницше Ф. Сочинения. - В 2-х тт. - М., 1991.

Е.А. Перепелицына

ВОЗМОЖНОСТИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДИАЛОГА В РАЗЛИЧНЫХ СИТУАЦИЯХ МИРООСМЫСЛЕНИЯ (МОНООСНОВНОСТЬ, ПОЛИОСНОВНОСТЬ, БЕЗОСНОВНОСТЬ)

XX век в числе прочего принес человечеству проблему диалога. На протяжении всего столетия неотступно констатировались значимость, безусловная ценность и спасительная роль диалога в современном мире. В начале века М. Бубер, противопоставив мир «объектных» отношений Я-ОНО миру взаимопроникновения Я-ТЫ, объявил диалог «выходом человека из состояния душевной превратности и недовольства» в «действительность живых существ»¹. В середине 90-х современный нам мыслитель называет диалог «содержанием и сердцевиной человеческого сущностного мира»².

Но несмотря на такое единодушие в признании важности диалогических отношений, в философской литературе мы с той же частотой наталкиваемся на непонимание и критику одних мыслителей другими относительно диалога. (В качестве примера приведем хотя бы критику Ю. Хабермаса Ж.-Ф. Лиотаром³). На наш взгляд, истоки подобных разногласий лежат в том, что мыслители находятся в разных парадигмах мироосмысления – соответственно основности и безосновности.

Если принять такое предположение, то возникает ряд вопросов: 1) что мы понимаем под *диалогом*, 2) что мы понимаем под *основностью* и *безосновностью*, 3) равно ли *возможен* диалог в обеих этих парадигмах, и 4) если мы сталкиваемся с возможностью диалога в разных парадигмах, то каковы его *виды* и «*параметры*» в каждой из них?

Попытаемся поразмышлять над поставленными вопросами.

Наиболее глубоко, на наш взгляд, определил сущность диалога М. Бубер, понимая под ним не просто общение людей друг с другом, а особый вид отношений человека к миру, при котором человек готов принять направленное к нему обращение и ответить на него.⁴ Диалог, таким образом, по М. Буберу, возникает тогда, когда происходит вольное или невольное **осознание необходимости в Другом** как отличном от меня, запрос к другому и готовность принять Другого как Другого по сути. Запрос же в свою очередь предполагает понимание **равноправия и свободы, готовность к ответу** и сознание **ответственности**.

Категории основности – безосновности – ключевые категории мироосмысления – противопоставлены главным образом в философских трудах М. Хайдеггера и Ж. Делеза. М. Хайдеггер, подвергнув анализу всю предшествующую ему философскую мысль, определяет два возможных типа осмысления бытия. Для первого характерно рассмотрение бытия с позиции сущего и полное отождествление бытия с сущим. Второй тип предполагает осмысление бытия как двусложного, состоящего из сущего и «сверх того Ничто»⁵. Ничто находится за границами сущего, и «только на основе изначальной явленности Ничто человеческое присутствие способно подойти к сущему и вникнуть в него»⁶. То есть только выдвинутость в Ничто дает человеку возможность «увидеть» сущее.

Рассмотрение бытия с позиции сущего безусловно предполагает установление причинно-следственных связей, анализ явлений и событий, результатом которого является определение их сути, объективного основания. То есть подобное мироотношение возможно лишь в парадигме основности. Основность, в свою очередь, может быть представлена двумя видами: моноосновностью (если бытие мыслится как имеющее лишь одно основание) и полиосновностью (если предполагается возможность сосуществования нескольких оснований).

Вторая позиция мироосмысления в корне отлична от предыдущей. Для нее характерна, как уже отмечалось, выдвинутость за пределы сущего. А пребывание за пределами сущего, по словам М. Хайдеггера, «не предлагает нам никакого основания и почвы, к которому мы обращались бы, на которых бы строили и которых держались. Бытие есть от-каз от такого обосновывания, отказывает во всяком основании, оно без-основно, оно без-дна»⁷. То есть второй тип мироосмысления реализуется в парадигме безосновности.

В современной философской литературе традиционно закрепилось мнение, что диалогические отношения возможно встретить только в парадигме полиосновности, где каждая из вступающих в общение сторон «проблематизируется (со стороны других) и самоутверждается (как правило, путем самопреобразования)»⁸. Что касается парадигмы одноосновности, то ей как органической системе отказывается в возможности диалогических отношений. Диалог же в безосновности – для философии проблема открытая.

Попробуем рассмотреть обозначенные парадигмы – одноосновности, полиосновности и безосновности – через призму возможности существования в них диалогических отношений.

Начнем с моноосновности. Как уже отмечалось выше, классически за парадигмой моноосновности не признается возможность реализации диалога. Мотивируется это тем, что единая суть не предполагает сосуществования равноправных сущностных различий. Мы с этим не можем не согласиться, но... с определенной оговоркой: это очевидно в случае определенности, известности единой сути. На наш взгляд, в парадигме моноосновности все же есть ситуация, которую можно рассматривать как близкую к диалогической, когда отношения запроса к Другому, истинного интереса к его сущности могут иметь место. Это происходит, как нам кажется, в случае совместного поиска истины. Участники поиска изначально предполагают, что суть, истина едина, но каждый из них также уверен в том, что для открытия этой истины ему **необходим другой**, с его собственным видением. Так, дисгармония, возникшая от отсутствия понимания сути, необходимо порождает запрос к Другому. Надежда же на ответ предполагает **равноправие и свободу** того, кого втягивают в общение. Так как обращающийся не ждет готового рецепта, а лишь равноправного мнения, то он в свою очередь **готов ответить** на запрос Другого. А это предполагает осознание **ответственности**. То есть для достижения результата общения – открытия единой сути – необходимо буберовское «взаимопроникновение в сущность Другого», понимание и принятие участников общения друг другом, – а это и есть диалог. Только в случае реализации диалогических отношений появляется возможность совместного движения вперед. Однако следует учесть, что уверенность в единичности основания предполагает, что различными у участников общения являются лишь мнения.

Безусловно, сама цель общения в парадигме моноосновности – открытие единой сути – предполагает дальнейшее со-стыкование и слияние позиций в «лучах» открывшейся сути – а это уже крен в сторону от диалога. Результат общения как бы «растопливает» разные позиции, разные мнения, уничтожая тем самым средство, которым был достигнут.

Таким образом, мы можем сказать, что в парадигме моноосновности в строго определенных условиях мы встречаемся с ситуацией близкой к диалогу. Это еще не подлинный диалог, где участники общения разнятся по сути, это, скорее, *пред-диалог*. Он является средством достижения результата, который, как только оказывается реализованным, уничтожает саму возможность диалога, надевая на всех участников, его породивших, «единый кафтан». Учитывая перечисленное, назовем такой вид отношений **диалогом мнений**, или **пред-диалогом**. Он представлен, на наш взгляд, например, в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса, полагающего, «что истина достигается в результате совмещения различных, даже противоположных точек зрения»⁹.

В полиосновности мы встречаемся с другим видом диалога, разработанным и описанным в первую очередь В.С. Библером. Участники диалогических отношений в данной парадигме предполагают возможность со-существования ряда равнозначных истин, но этот ряд ограничен наличием объективной сущности каждой. Рассматривая бытие в культуре, с нашей точки зрения, как такой вид диалога, В.С. Библер отмечает, что «в философской логике общаются и взаимопредполагают друг друга изначальные... ядра культур – античный эйдетический смысл

бытия; причащающийся средневековый смысл; сущностный смысл бытия в Новое время; Восточное сосредоточение всеобщего бытийного смысла в каждом особенном ростке Мира...»¹⁰. То есть, вступающий в общение, к примеру, с Платоном, чтобы понять мудреца, необходимо должен соотнести позицию последнего с «ядром» современной ему культуры, а значит, подвести мировоззрение Платона под определенное основание.

В такой диалог необходимо втягиваются в наше время и современники. Наличие разных «систем отсчета» при рассмотрении одних и тех же физических явлений (например, законы Ньютона и теория вероятности Эйнштейна), сосуществование различных художественных и музыкальных направлений убедительно демонстрируют полиосновность современного мира.

Процесс диалогического общения в ситуации полиосновности представляет собой выяснение сути позиции Другого (как правило, путем анализа) и «включение» ее «в спектр» определенного основания. Результат общения – понимание и принятие Другого – достигается только после такого «включения». Однако любая самостоятельная позиция обязательно является конкретизацией основания. Поэтому каждая ситуация диалогического общения позволяет его участникам, во-первых, понять Другого как того, кто мыслит исходя из иного основания, а во-вторых, скорректировать свое видение этого основания.

Таким образом, в парадигме полиосновности диалог так же, как и в рассматриваемой ранее моноосновности, – средство. Но средство понимания Другого, пусть как представителя определенной «группы Других». И в отличие от моноосновности в данной парадигме результат диалогического общения не разрушает диалогического мировоззрения. Этот вид диалога можно назвать **диалогом оснований**.

Обратимся к парадигме безосновности. Бытие в данной парадигме, по М. Хайдеггеру, являет себя в присутствии, а именно – впусканьем присутствия. Впускание присутствия – это выведение из потаенности в открытость, что тесно связано с понятием времени. Время же представляет собой единство протяжения наступающего, осуществленного и настоящего. Взаимосвязь, взаимопротекание их дает возможность явиться просвету открытого простора, выйти, высветиться из потаенности в открытость. Бытие и время являют свою взаимосвязь в событии, т.е. в открытии просвета, происходящем благодаря впусканью присутствия.

Но, по мысли М. Хайдеггера, каждый раз мы сталкиваемся с «особым присутствием». В «наступлении еще-не настоящего, и в осуществленности уже-не настоящего, и даже в самом настоящем разыгрывается каждый раз свой род касания и вовлечения, т.е. присутствия»¹¹. Мы можем продолжить: разыгрывается свой род события, свой род открытия бытия. Если следовать за размышлениями Хайдеггера, что одной из основных особенностей события есть его осособление, т.е. принадлежность человека к событию¹², то можно предположить, что в рассматриваемой парадигме каждый человек, внемлющий бытию, каждый раз по-своему «видит» и «воспринимает» дарованный просвет и то, что выведено из потаенности в непотаенность благодаря этому просвету. Таким образом, мы сталкиваемся с различным для каждого человека «видением» и «восприятием» бытия.

Разное восприятие бытия порождает и разное его осмысление, потому что «мысль... относит к бытию то, что дано ей самим бытием» и «мыслью осуществляется отношение бытия к человеческому существу»¹³. А так как «мысль дает бытию слово»¹⁴, то неизбежное различное «видение» бытия приводит к тому, что, говоря об одном и том же, мы неизбежно подразумеваем нечто различное. То есть никакого слияния или со-стыкования точек зрения в парадигме безосновности быть не может. Не может быть и подведения определенной позиции под то или иное основание, включения в «группу Других», т.к. никаких групп не существует. Существует лишь «мир, кипящий анонимными, номадическими, безличными и до-индивидуальными сингулярностями»¹⁵.

Возможно ли существование диалогических отношений (в буберовском их понимании) в парадигме безосновности, в таком мире, где не существует никаких общих оснований, никаких совпадающих смыслов, в мире «независимых» экзистенций?

Размышляя над проблемой коммуникации в таком мире, К. Ясперс говорит об огромном ее значении, называя «беспредельной»¹⁶. Но что это за коммуникация, каковы ее параметры? По

мнению того же К. Ясперса, только в коммуникации, возможно сохранение и реализация собственной экзистенции. Моей экзистенции, чтобы сохраниться как таковой, придется выйти за пределы своей самости, а значит, обратиться к Другому. Следовательно, в парадигме безосновности **запрос к Другому** – естественная **необходимость** для каждого человека. Экзистенция подразумевает свободу. Но, по мысли К.Ясперса, Я свободно только в том случае, если **свободен Другой**. Экзистенция как свобода есть **выход на отклик**, на вопрошание другого свободного Я. Эммануэль Левинас, другой современный философ, также обращающийся к проблеме экзистенциального общения, постоянно в своих трудах варьирует мысль о том, что каждому свободному Я вменена **ответственность** со стороны другого Я¹⁷.

Таким образом, мы видим, что перечисленные особенности коммуникации экзистенций – необходимый запрос к Другому, понимание его равноправия и свободы, готовность ответа и осознание ответственности – позволяют предполагать, что мы имеем здесь дело с диалогом в буберовском его понимании. Более того, именно такие отношения, возможно, и позволяют существовать и сосуществовать свободным Я в парадигме безосновности.

Но как может осуществляться понимание между свободными экзистенциями, которые в одни и те же слова неизбежно вкладывают разный смысл?

На наш взгляд, о подобном общении размышляет М. Хайдеггер в своей работе «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим». В таком общении высказанное не является основным, аргументы не способствуют возникновению понимания. Собственно говоримое всегда остается в неопределенности. Поэтому удавшимся может считаться, с точки зрения М.Хайдеггера, такой диалог, который приближает нас к несказанному¹⁸. Дуновение понимания рождается где-то между слов, над словами. Общающиеся движутся навстречу друг другу осторожно, намеками, нащупывая понимание шаг за шагом. Именно намек позволяет сознаниям «колебаться», постепенно пробираясь к смыслу. Главное оставаться спрашивающими, желающими приблизиться к Другому, открытыми для «впускания» Другого. Такой вид диалога можно назвать **диалогом намеков**.

Так как восприятие бытия человеком с каждым новым «просветом» изменяется, то и смысл, стоящий за его словами, также меняется. Следовательно, то приближение между общающимися, которое уже осуществилось, с рождением иного видения бытия у каждого из них распадается. Необходим новый диалог намеков для рождения понимания. И так постоянно и со всеми. Создается некое диалогическое поле, в котором, как в беспрерывно вращающемся детском калейдоскопе, едва соприкоснувшись в понимании, наметившемся благодаря диалогу намеков, свободные экзистенции отталкиваются вследствие изменения собственного видения бытия – с тем, чтобы совершить новую попытку сближения. Это диалогическое поле удерживает форму, не распадается, потому что является залогом самого существования свободных экзистенций. Но внутри этого поля движение отдельных Я – хаотичное, номадическое, случайное. Необходимость в Другом для существования собственной свободной экзистенции порождает попытку его понимания, выражающуюся в диалоге намеков. Но так как длительное понимание невозможно, то и не может быть никаких гарантированных тесных продолжительных связей (их существование возможно, но является случайностью). Между всеми свободными экзистенциями абсолютно равные связи, а это и порождает хаотичность, случайность их со-движения.

Таким образом, можем сделать вывод, что диалогические отношения в парадигме безосновности, безусловно, существуют. Более того, они являются необходимым условием самого существования свободных Я, носителей данной парадигмы. Однако вид диалога в безосновности в корне отличен от таких отношений, разворачивающихся в парадигмах моно- и полиосновности. Это диалог намеков, в результате которого понимание лишь намечается и ускользает, но в то же время рождается новая попытка понимания.

Итак, подводя итог описанным выше размышлениям, попытаемся их суммировать. Как нам кажется, если иметь в виду буберовское понимание диалога – отношения, характеризующиеся необходимостью в Другом как Другом по сути, равноправием и свободой участников общения, готовностью ответа Другому и осознанием ответственности за обращение, – то такие отношения мы находим как в парадигмах моно- и полиосновности, так и в парадигме безосновности. Однако

вид и «параметры» диалога в каждой из парадигм различны. В моноосновности диалог возможен лишь в определенной ситуации на определенном этапе (в ситуации коллективного поиска единой истины до момента ее открытия). Это диалог мнений, которые, будучи изначально равноправно различными, унифицируются одним основанием, как только оно открыто. В парадигме полиосновности целью диалога является понимание сути позиции другого и отнесение ее к одному из возможных и, как правило, уже известных оснований. Происходит как бы «узнавание» Другого через причисление его к «группе Других». Это диалог оснований. В парадигме безосновности диалог является необходимым условием существования свободных экзистенций. Это диалог намеков, представляющий собой процесс непрерывного порождения намечающегося и тут же ускользающего понимания.

Безусловно предложенные выводы являются лишь попыткой приблизиться к пониманию диалога в различных парадигмах мироосмысления и требуют основательной проработки.



- ¹ Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С.93-124. – С.122.
- ² Куликов В.В. Диалогическая философия и философская антропология // Диалог в философии: Тенденции и современность: Межвуз. Сб. С.-Петербург. гос. ун-та. – СПб., 1995. – С.61 – 64. – С.61.
- ³ См. Ж.-Ф. Лиотар Ситуация постмодерна // Философская и социологическая мысль. – 1995. – №5-6. – С.15-38. – С.35 – 37.
- ⁴ Бубер М. Диалог // Указ. соч. – С.93 – 124.
- ⁵ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С.16-26. – С.17.
- ⁶ Там же. – С.22.
- ⁷ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Указ. соч. – С.63 – 177. – С.174
- ⁸ Гусаченко В.В. Жизнь и смерть субъекта. Очерки философской теории субъективности. – К., 1995. – С.60.
- ⁹ Шульц В.1. От диалектики к диалогу: социально-философская концепция Ю.Хабермаса // Диалог в философии. – С.42-52. – С.45.
- ¹⁰ Библер В.С. Культура. Диалог культур. Опыт определения // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С.31-42. – С.40.
- ¹¹ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Указ. соч.. – С.391 – 406. – С.400.
- ¹² Там же. – С.405.
- ¹³ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Указ. соч. – С.192 – 220. – С.192.
- ¹⁴ Там же. – С.192.
- ¹⁵ Делез Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла; Фуко М. Theatrum philosophicum. – Екатеринбург, 1998. – С.11-440. – С. 144.
- ¹⁶ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.420-508. – С.507-508.
- ¹⁷ См.: Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб, 1998.
- ¹⁸ Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Хайдеггер М. Указ соч. – С.273-302. – С.280 – 281

О.В. Храброва

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СОБСТВЕННОСТИ

Проблема собственности, наряду с ее традиционным пониманием, допускает, по-видимому, и культурологическую интерпретацию, что придает этой проблеме известный антропологический смысл и позволяет расширить область исследования, фундируя конкретное экономико-правовое содержание собственности.

Такой подход позволяет рассмотреть собственность, с ее различными историческими модусами, включая адекватные способы их осмысления.

Представляется, что в качестве наиболее ранней формы собственнических притязаний можно рассмотреть жертвоприношение. В самом деле, что такое жертвоприношение? Почему жертвоприношение выступает атрибутивным явлением в обществе с присваивающей экономикой? Почему жертвоприношение, в той или иной форме, сохраняется в любой (пока-что) экономической структуре? Почему меняется и чем обусловлено изменение самого субстрата жертвы? Постановка вопросов может быть продолжена, но ограничимся лишь еще одним: почему жертвоприношение рассматривается нами в качестве модуса собственности?

Обычно жертвоприношение представляют как своего рода договор между человеком (общиной) и божеством по поводу обмена ценностями. Божество при этом мыслится в качестве некоего субъекта, в распоряжении которого находятся определенные интересующие человека блага, которые могут быть ему предоставлены в обмен на дары (преклонение и т.п.). Специфичность этого договора состоит, во-первых, в том, что он является как бы основанием вхождения просящего во владение чем-либо, своеобразная форма легитимации акта присвоения того, что в его сознании не ассоциируется именно с его собственностью. То есть, мы имеем дело с интересным явлением, когда собственность существует как экономическое отношение с одной "относящейся" стороной, некоторое псевдоотношение: с одной стороны, человек, а с другой - мифологический визави.

Во-вторых, жертвоприношение - это даже не участие в обмене, а своеобразная стимуляция "дарения" со стороны божества. Присваивающая экономика - это еще не экономика в теперешнем ее понимании, поскольку она не предполагает субъект-субъектного отношения. Производство как трудом находимая природа не знает и эквивалентности затрат и результата, поэтому жертва - это не плата за некое ожидаемое материальное благо, а скорее стимуляция доброго волеизъявления со стороны предполагаемого владельца (источника) блага.

Отсюда вытекает и третье обстоятельство, на которое стоит обратить внимание: это момент символичности жертвы. Жертва, кроме того, что она представляет определенную ценность для родового человека своей утилитарностью, должна обладать репрезентативностью, должна символизировать род, общину, обладать социальной значимостью. Именно этим обстоятельством можно объяснить факт приношения в жертву детей вождей племени и даже их самих. Этот факт может свидетельствовать и о том, что жертва должна говорить о мере жертвенности, в чем, собственно, и состоит заслуга приносящего жертву, т.е. в лишении себя чего-либо ценного.

Мы опускаем такой фрагмент жертвоприношения, как чествование адресата. Этот фрагмент сам по себе очень важен, но поскольку он, с нашей точки зрения, никак не трансформируется в собственнические отношения, не являясь, таким образом, предтечей последних, то мы его оставим за пределами нашего внимания. После подобной оговорки мы рассмотрим только идею дара и идею лишения. Здесь очевидна разновекторность жертвоприношения: экстравертность дара и интравертность лишения. Понятно, что векторы равны по модулю в том плане, что для субъекта жертвы мера значимости дара определяется мерой

лишения. Но они и не равны как раз потому, что именно лишение, в его субъективной значимости, определяет ценность дара. В условиях отсутствия эквивалентного обмена ценность дара измеряется лишь ценой лишения. Так, например, финикийцы приносили в жертву (с целью умилоствления богов) своих самых любимых детей. Они увеличивали ценность жертвы тем, что выбирали ее из благородных семейств, полагая, что угодность жертвы измеряется тяжестью потери [1, с.478]. Указанный момент очень важен в исследовании жертвоприношения в той или иной культуре, поскольку позволяет достаточно четко проследить зависимость соотношения утилитарного и символического в жертве от типа культуры, народных обычаев и традиций. С этой точки зрения принесение в жертву ста быков совсем не одно и то же, что принесение в жертву вождя племени.

Представляет несомненный интерес исследование жертвоприношения в плане оснований легитимности использования субъектом жертвоприношения того или иного жертвенного «материала». И если принесение каким-либо господином в жертву своих рабов, как правило, не нуждается в объяснении, то жертвенное убийство вождя племени требует пояснений. Видимо, принесение царей и князей в жертву возможно в том случае, если они являются не суверенами, а собственностью общины. Вождь не владелец, но властелин, не собственник, но распорядитель в течение времени, обусловленного обычаем. По мере превращения вождя в суверенное лицо (вместе с появлением и развитием частной собственности) происходила трансформация обычая. Царь готовил себе двойника-замену, который на некоторое время принимал облачение царя, вел роскошный образ жизни и даже пользовался гаремом последнего, чтобы у бога-покровителя племени не было сомнений в подлинности жертвы. Затем, по истечении нескольких дней, бог получал свое, а подлинный царь оставался при своих [2, с.317, 319]. Положение суверена позволяло ему вносить изменения в обычай, сохраняя его при этом. Это происходило путем все большей подмены субстрата жертвы предметом-символом.

Стоит обратить внимание на ряд направлений в развитии идеи подмены. Одно из них, на которое нами уже указано, заключалось в замене социально значимого индивида на менее значимого (царя на двойника). Другое – в замене целого частью: вместо человека – часть тела (в южных провинциях Индии матери отсекают себе пальцы, с целью умилоствить Кали, из боязни потерять детей [1, с.479]). Далее можно указать на обычай замены замены, когда, например, часть тела, заменяющая все тело, заменяют на имитатор этой части. Если все эти формы подмены можно интерпретировать как свидетельства повышения социальной значимости индивида, то замена туши быка на его менее всего съедобные части говорит о развитии экономического сознания общинного человека. У греков древний обычай всесожжения жертвы вырожден в сжигание для богов одних только костей и жира убитых быков, мясо же поедалось верующими. Этот «экономный» обряд облечен в мифологическую форму в легенде о хитром Прометее, который предлагал Зевсу на выбор две части жертвенного быка, предназначенных для богов и для смертных: с одной стороны, были кости, искусно обложенные белым жиром, а с другой – части мяса, прикрытые отвратительной шкурой и внутренностями. А церемония Изешне у парсов уже не требует убиения животных совсем. Достаточно вложить шерсть быка в сосуд и подержать его над огнем [1, с.479].

Однако во всех своих вариациях «языческие» формы жертвоприношения характеризуют сам указанный феномен как своего рода сделку с богами.

Существенно отличную функцию приобретает жертвоприношение в иудейско-христианской мифологии. Так, например, попытка принесения Авраамом в жертву богу своего сына Исаака, является средством обозначения значимости веры для отца. Здесь жертва приносится не в качестве обмена на более значимое материальное благо, даруемое богом, а как определение ценности самой духовности. Жертва как бы в чистом виде.

Новый Завет проводит четкую демаркацию между духовным и меркантильным: богу – богово, а кесарю – кесарево. Менялы изгоняются из храма. Материально-вещественное обесценивается вплоть до обесценивания человеческой плоти и самой земной жизни. Земное бытие индивида теряет ценностную самодостаточность. Принесение в вешного богатства не является уже жертвоприношением в смысле дара богу, поскольку оно уже не является ценностью в

глазах верующего. В жертву приносится самочувствование человека, его собственные страдания, лишения. И здесь уже бессмысленно приносить в жертву другого, поскольку страдания другого не искупает моей вины перед богом. На место родового сознания приходит индивидуальное сознание с пониманием индивидуальной вины и индивидуального спасения. Отсюда и идея самопожертвования.

Однако самопожертвования не отказалось от традиции подмены. Так, принесение Христом себя в жертву, является всеобщим жертвоприношением, всеобщей искупительной жертвой христиан через веру последних в сам факт искупительной жертвы Христа. Возведение Христа в ранг Сверхчеловека, позволило христианину мыслить самопожертвование Христа как себяпожертвование всех христиан. Христиане подменили свои страдания страданиями Христа. Этим Новый Завет как бы подводит черту под кровавыми жертвами богу.

Теперь жертвоприношение должно лишь символизировать веру в Христа, символизировать спасительность Христова самопожертвования. Поэтому явлением христианской культуры должно быть, по мнению автора, не столько самопожертвование, сколько экстраполяция самопожертвования Христа на всю христианскую общину.

В этой связи символичность христианской жертвы (то, что приносит богу в дар верующий) предполагает приоритет идейно-эмоционального содержания, элиминирования материальной нагруженности жертвы. Именно поэтому вдовья лепта обладает высокой жертвенной ценностью. Однако подмена индивидуального самопожертвования себяпожертвованием Христа возможна только в том случае, если вся совокупность общественных связей будет подменена религиозной идеей христианства и прежде всего идеей равенства всех перед богом, верой в искупительную жертву Христа и идеей любви к ближнему. По крайней мере, в мироощущении последовательного христианина его христианство мыслится им в качестве основного системообразующего принципа христианской общины.

Такое самосознание наиболее присуще протестантской конфессии, которая стремится возродить подлинно христианский дух раннехристианских общин. Именно протестантизм – поборник идеи равенства индивидов перед законом как божьим, так и мирским – полностью лишает жертвы податного содержания.

Христианский бог не нуждается в подати, божья благодать не может быть куплена, она может быть лишь дарована богом за нашу безусловную веру в него. Бог сам за все заплатил, и плата эта не имеет рационального экономического эквивалента. Самопожертвование Христа неизменно ценнее любой другой жертвы, на которую может быть способен смертный, а последняя бесконечно ничтожна. Ничтожность человеческой жертвы как раз и преодолевается благодаря символическому приобщению к Великой Жертве.

Таким образом, христианское жертвоприношение достигает своей предельной символичности, лишая тем самым жертву жертвенности как лишения человеком чего-нибудь, либо самолишения частичного или полного. Сводя материальное содержание жертвы к символическому минимуму, протестантская культура положила конец самой идее жертвоприношения богу.

Поместив процедуру обмена в экономическую сферу, придав этой процедуре предельно рациональный характер, протестантизм лишил этой процедуры сферу духа, изъяв из обращения к богу саму идею обмена, продемонстрировав тем самым, что жертва есть явление лишь «языческой», синкритической культуры, той сферы отношений, где отсутствует четкая демаркация между рациональным и иррациональным. Феномен жертвенности обнаруживается там, где возникает ситуация необходимости «предоплаты» чуда, чуда хотя бы уже потому, что ожидаемое благо должно превосходить цену жертвы. Жертва, таким образом, является, с нашей точки зрения, иррациональной формой неэквивалентного обмена. Рационализация этой формы превращает жертву в подношение, взятку и т. п., но это уже не является предметом нашего рассмотрения в данной статье.



1. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. – М., 1989.

2. Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1980.

О.В. Плахотник

ПРОБЛЕМАТИКА ТЬЮТОРСТВА В ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

Последние десятилетия двадцатого века ознаменованы серьезными переменами в общественном сознании относительно вопросов и проблем образования. Одним из признаков этого является, на наш взгляд, возникновение отдельной области знания – философии образования как философской рефлексии по отношению к процессу приобщения личности к культуре во всей сложности и многогранности данного процесса. Именно здесь поднимаются наиболее фундаментальные мировоззренческие и методологические проблемы, связанные с образованием, основные из которых: анализ всей системы институтов и форм образования, его содержания и методов; философский анализ процессов обучения, усвоения знаний в контексте общей гносеологической и психологической проблематики; развитие содержания, систем и форм образования в общекультурном контексте. Важное место среди них занимает тема субъективного влияния учителя на ученика, или, шире, тема тьюторства.

Понятия «тьютор», «тьюторство» все чаще встречаются на страницах отечественной педагогической и психолого-философской литературы. В их применении нами была замечена определенная логика, о которой хотелось бы рассказать подробнее.

1. Чаще всего они используются для обозначения новой фигуры педагога в дистанционном образовании (ДО), где значительная специфика деятельности преподавателя вызвала необходимость ввести термин тьютор, или дистантный тьютор. Это – педагог особого типа, способный выстраивать образовательную среду, соответствующую изменяющейся сущности учащегося.

Учитывая, что в дистанционном образовании речь идет об обучении взрослых людей, необходимо принимать в расчет ряд специфических особенностей. Во-первых, у каждого взрослого есть своя система ценностей, свое представление о моделях обучения и свои ожидания, касающиеся самого процесса обучения. Во-вторых, все они приходят из конкретной социальной среды. В-третьих, взрослые люди обычно начинают обучение осознанно, имея на то основания и относительно четко представляя себе цели, которых собираются достичь, т.е. у них на момент обучения есть определенная мотивация. Однако, эта мотивация может быть недостаточной для прохождения всего курса обучения. Следовательно, необходимо подкрепление мотивации к обучению, конкретными мероприятиями. Из этого следует, что поддержка и стимулирование обучаемого являются одной из главных задач в дистанционном образовании. Объективный путь решения данной проблемы – это непосредственное воздействие преподавателя на обучаемого при индивидуальных контактах. В системе открытых университетов на Западе эта задача возложена на тьютора. В отечественной системе образования тьюторство только начинает получать признание. Поэтому открыто стоит на повестке дня вопрос подготовки преподавателей к работе в системе дистанционного образования, к активному применению в учебном процессе современных информационных технологий с использованием ресурсов глобальных телекоммуникационных сетей. Сегодня нужно вести речь об особом типе преподавателя, работающего в системе дистанционного образования, стиле и культуре преподавательского труда в этой сфере.

2. Гораздо реже понятие «тьютор» используется для обозначения новой фигуры преподавателя в вузе. В данном понимании тьюторская система – это исключительно оксбриджский феномен (Оксбридж = Оксфорд + Кэмбридж); ни в одном из британских, и тем более иностранных вузов такой системы ранее не существовало. Оксбриджский тьютор – куратор и преподаватель в одном лице. Впрочем, собственно преподавателем он не является. В основе занятий с тьютором лежит многовековая традиция диспутов и споров: тьютор скорее помогает

развивать способности к логическому мышлению и пониманию той информации, которую студент получает во время лекций или посещения библиотеки.

И действительно, ранее преподаватель выступал в основном транслятором знаний, и в условиях ограниченного доступа к определенному кругу литературы преподаватель становился своего рода источником информации. Сегодня образовательная ситуация предполагает переход от экстенсивно-информационного к интенсивно-фундаментальному обучению, изменение роли преподавателя и студента в образовательном процессе, когда знание становится достоянием субъекта в качестве личностного знания. Нынешняя задача преподавателя - научить студентов ориентироваться в информационных полях культуры, сформировать стремление к самостоятельному поиску истины, решению проблем и выходу из конкретных познавательных ситуаций. Во главу угла уже ставится не ремесло, а личность. Требуется переход от монолога к диалогу и полилогу в студенческой аудитории, когда студент рассматривается не как объект воздействия, а как субъект действия.

3. Однако в контексте философии образования нас более всего интересует еще одно понимание слова «тьютор», встречающееся довольно редко. Речь идет о действительно новой фигуре в педагогическом пространстве, относящейся к образованию всех ступеней.

Среди педагогических позиций можно выделить те, к которым человек направляет "запросы" на содержание образования, и те, которые формируют у человека потребность создания этих "запросов". Иначе, тьютора можно обозначить как проблематизатора, который ставит проблему перед учеником, и тот, в результате ее решения, приобретает критерии "запросов" ко всем педагогическим позициям. Роль тьютора отличается от всех других тем, что человек с ней взаимодействует, исходя из собственного самоопределения, тогда как со всеми остальными педагогическими позициями человек взаимодействует согласно своей образовательной программе. И если самоопределение можно определить как момент, возникающий при состыковке культурного и индивидуального пространств, то будет вполне логично предположить, что тьютор представляет собой точку, соединяющую эти два пространства.

Позиция тьютора имеет отношение к индивидуально ориентированной педагогике. Ее особенность заключается в том, что нет точно разработанной образовательной программы для человека, содержание которой от него не зависит, а есть только сам человек, и каким он сделает свое образование, таким оно и будет. Задача учителя состоит в том, чтобы создать такую ситуацию культуры, в которой происходит приращение знания-мысли (в противовес знанию-информации [2]) в сознании и учеников, и самого тьютора.

Каковы же основания возникновения подобной ситуации?

Первое из них – это сомнение. Именно сократическая беседа, искусство майевтики были первыми методиками, направленными на пробуждении мысли, и соединяющими в себе иронию и сомнение. Сократ считал, что основное предназначение философа именно в том и состоит, чтобы путем вопросов сначала посеять сомнение в душе человека в его знаниях, освободить его от самоуверенности, а потом вопросами же привести к истине. Позже на методическом сомнении настаивал Декарт в "Правилах для руководства ума": необходимо подвергать сомнению любое утверждение, и отбрасывать его, если оно не выдержит подобной проверки. Гуссерль писал, что каждый человек хоть раз в жизни, но должен перетряхнуть все свои представления и убеждения, проверив их сомнением, найдя среди них истинные и уложив на их основе свое сознание. Организация ситуации сомнения учителем (тьютором) может строиться на различных основаниях, но наиболее эффективным, вероятно, является путь диалогического столкновения разных позиций, разных мнений и точек зрения. Причем в педагогическом деле важно не только сохранять метод сомнения для испытания всяких новых положений, но и оставлять возможность сомнения и в отношении обсужденного и принятого учащимися положения. Всякая мысль как мысль, а не как знание-информация, существует только в горизонте сомнения.

Второе основание ситуаций приращения знания-мысли – это те "точки интенсивности", о которых упоминал М.К. Мамардашвили. «Мысль - это событие в сознании человека, событие значительное, может быть, столь же значительное для человека как смерть, ибо как умереть, так и

помыслить мысль человек должен сам. Поэтому наиболее значимыми для рождения мысли ситуациями в жизни человека становятся пограничные ситуации, когда человек оказывается один на один с абсолютными ограничениями - перед смертью, перед жизнью, перед Богом, перед Вселенной, перед другим Я в любви или ненависти, перед собой и т.д., и т.д. Здесь возникают вечные вопросы человеческой жизни, которые мы называем вопросами мировоззренческими, а в XVIII веке Лейбниц их называл *philosophia perennis* - вечная философия.» [2].

Во всяком человеческом обществе существуют свои варианты ответов на «вечные вопросы», однако их особенность состоит в том, что ни один из предложенных ответов не может считаться окончательно истинным. Это объясняется исключительной подвижностью и изменчивостью самой жизни человека, постоянным его движением и поиском. Поиск ответов на «вечные вопросы» — это личная прерогатива каждого мыслящего субъекта: в процессе поиска человек как раз и получает тот навык мысли, думанья, рефлексии, который «тянет» за собой личность в направлении роста. Ситуации возникновения и приращения знания-мысли — это не обязательно смысложизненные вопросы и проблемы. Подобными «точками интенсивности» могут быть отдельные ключевые темы из истории, науки или искусства, причем при таком подходе возможно рассмотрение культурной целостности через призму отдельного феномена или факта. В результате такой подход в обучении позволяет соединить содержание знания с породившей его мыслью.

Многие исследователи отмечают, что ниша для практики тьюторства возникает лишь в такой конфигурации образовательного пространства, где разворачивается антропопрактика программного "самополагания", т.е. духовная, трансцендирующая (в противовес транслирующей) практика. «...Тьюторство является сопричастным развитию на уровне предельного. В качестве объекта и пространства нахождения средств деятельности для тьютора (тьюторской системы) выступает онтология индивидуальности, знаки индивидуальности как символы самоопределения, история развития индивидуализированной сущности, то есть тьютор присваивает на уровне онтологии средств историю развития индивидуальности...» [3].

Наиболее отчетливо показаны условия возникновения тьюторства в педагогической системе Климента Александрийского [1, с.62]. Из трех ступеней откровения Логоса («Протрептик», «Педагог», «Дидакалос») предназначение именно Дидакалоса - демонстрация божественного. Его деятельность многогранна, и включает как интуитивное движение по отношению к подходам и философским позициям, так и выявление смыслов понятий и явлений. Инструментом такого наставления является символ, становящийся в данном контексте основным инструментом познания. Тьюторство же происходит как антроподоуховная практика на стыке антропологического и духовного. «...Если бы это была антропопрактика, то называлось бы "совершенствованием", если бы это была духовная практика, то это было бы "исполнением". Это не то и не другое. Это есть порождение Духа на фокусе человеческого...» [3].

Обобщая проблематику тьюторства в обществе и образовании, можно отметить следующее. Среди многообразия тактик поведения в современном мире непосредственное отношение к тьюторской позиции имеет та, что заключается в «...таком странном, парадоксальном типе активности, при котором человек, удерживая свое как ценность, все-таки может открыть перспективу своего движения навстречу чужому как другому и находит возможность входить в чужие традиции, сообщества, осмыслять чужие нормативы как другие и возможно существующие...» [4]. Такой тип мышления можно назвать диалогическим или философским; таким образом, именно философ может стать тьютором в глубинном смысле этого понятия.



1. Афанасий Е.В. Философия Климента Александрийского. - Новосибирск. - 1997.
2. Конев В.А. Культура и архитектура педагогического пространства // Вопросы философии. - 1996. - № 10. - С.46-57.
3. Попов А.А. Педагогика и тьюторство в пространстве трансцендентной реальности (обоснование места возникновения открытого образования) // <http://www.user.cityline.ru/~idcrist/shgo/popov1.htm>
4. Шиянова И. Виртуальная топика тьюторской ориентации (аксиологический контекст) // <http://www.user.cityline.ru/~idcrist/shgo/shianova.htm>

А.Ю. Кирочкина

ДВА ПРИНЦИПА БИОЭТИКИ

XX век можно характеризовать по-разному: век космоса, век атома, век мировых войн, век массовой культуры и т.д. Одной из характерных черт XX столетия является то, что этика в нем вышла за рамки чисто человеческих отношений. Стали насущными вопросы не только отношений между людьми, но и отношения людей к другой живой и неживой природе, и, как следствие, отношения человека к самому себе...

В отношении человека к живой природе можно выделить два принципа. Первый состоит в благоговении перед жизнью, в любви ко всему живому или, по крайней мере, в не причинении зла любой из форм жизни. Этот принцип лежит в основе этических концепций некоторых философских систем. Вторым принципом является дифференцированное отношение к живому, в выборочном не причинении (причинении) зла формам жизни. На этом принципе базируются различные философские, религиозные концепции этики, этот принцип характерен для этики человека, занимающего естественнонаучную позицию. Рассмотрим каждый из двух принципов.

Принцип благоговения перед жизнью, не причинения зла живому характерен для этики И. Канта, А. Швейцера. Согласно философскому миропредставлению А. Швейцера – немецко-французского мыслителя-гуманиста, теолога, врача, пастора, музыковеда, философа культуры, – благоговение перед жизнью должно выступать основанием универсальной, космической этики и мировоззрения вообще человека и человечества. Благоговение перед жизнью заключается в смирении, миро- и жизнеутверждении и в соответствующей этике. Последняя у Швейцера не подчеркивает различия между высшей и низшей, более ценной и менее ценной жизнью. Добро – то, что служит сохранению и развитию жизни, зло – есть то, что уничтожает жизнь или препятствует ей. Кант в работе “Основоположения метафизики нравов” пишет: “...они [разумные существа] объективные цели, т.е. предметы, существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны были служить только средством; без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы абсолютной ценностью; но если бы всякая ценность была обусловлена, стало быть случайна, то для разума вообще не могло бы быть никакого высшего практического принципа” [4, Т.4, с.204].

Таким образом, и Кант, и Швейцер считают, что высшей, абсолютной ценностью должна быть жизнь, причем у Швейцера жизнь в любой форме, у Канта – жизнь “разумных существ”, которыми, как он полагает, являются не только люди. Более того, Кант считает, что если этого не предположить, то, в таком случае, вообще нельзя будет найти никакого основания для этики.

Можно ли согласиться с такими утверждениями Канта и Швейцера? Существование таких явлений, как убийство, самоубийство, эвтаназия говорит о том, что жизнью, своей или чужой, при некоторых обстоятельствах можно, и даже необходимо пренебречь. Так, например, ежедневно около 1200 обитателей Земли убивают себя и еще семь с половиной тысяч пытаются это сделать. Причины этих поступков различны: психологические, социальные и т.д. Некоторые лишают себя жизни, так как хотят избавиться от страданий любого рода: болезней, мук совести, жизненных тягот, бессмысленных забот, невыносимой скорби и т.д. Некоторые совершают самоубийство во имя славы, другие – в силу определенных метафизических воззрений, третьи, возможно просто устали от жизни или пресытились ею: “Желать смерти может не только мужественный или несчастный или мудрый человек, но и тот, кто просто пресытился жизнью” [1, Т.1, с.378]. Таким образом, есть вещи, ради которых жизнью можно пожертвовать, например: покой, слава, долг, убеждения, и жизнь, следовательно, не является абсолютной целью. О том, что жизнь не может быть высшей ценностью говорит следующий простой пример. Для того, чтобы жить, нужно постоянно употреблять в пищу другие живые организмы. Причем, оказывается, чем более ценную

пищу для нашего организма мы употребляем, тем более жестокими мы являемся. Так, например, мы предпочитаем мясо, причем мясо, желательное, молодого и здорового животного, затем рыбу, яйца, растительные продукты. Из числа последних для нас наиболее ценными являются семена и плоды, из которых потом могли бы получиться новые растения с многочисленными семенами и плодами. Например, мы не можем жить без зерен злаковых, клубней картофеля, семян подсолнечника, бобовых и т.д. Употребляя в пищу живые организмы, согласно представлениям Канта и Швейцера, мы ведем себя не этично, зло по отношению к ним и жизни вообще, т.к. убиваем жизнь в их лице. Но если мы не будем поступать таким образом, то будем вести себя не этично, зло по отношению к себе и жизни в своем лице. Таким образом, этический принцип Канта и Швейцера оказывается противоречивым и не применимым в реальности. Он является абсолютным противопоставлением того, что должно быть, тому, что есть. Но почему мы так должны поступать, если только не ради самих себя? Как известно, Кант ограничил знание, чтобы дать место вере. Именно вера в Бога, в бессмертие души делает возможным осуществление его этического принципа.

Перейдем к рассмотрению второго нравственного принципа, который, как отмечалось выше, состоит в дифференцированном отношении к различным формам жизни. Этические концепции, базирующиеся на этом принципе, можно условно разделить на две группы: (1) основанные на вере в Бога; (2) основанные на достоверном знании. Примером первых может быть этика, содержащаяся в Библии. Так, в Священном Писании говорится о том, что человек и животные являются “душою живою”. Человек создан по образу Божию и должен владычествовать над “всяким животным”. Растения, по всей видимости, живыми не являются и даны человеку и животным в пищу.

Жизнь человека ценится высоко. Об этом свидетельствует одна из главных заповедей Бога: “не убивай” [Исх. 20:13]. Она раскрывается в Ветхом Завете следующим образом: “Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: ибо человек создан по образу Божию” [Быт. 9:6]. “Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти” [Лев. 24:17]. “Кто ударит человека так, что он умрет, да будет предан смерти” [Исх. 21:12]. Обратим внимание на то, что в этих стихах речь вряд ли идет о самоубийстве: нельзя предать смерти или покарать рукою человека того, кого уже нет в живых. Следовательно, заповедь “не убивай”, по всей видимости, относится к жизни другого человека. К такому выводу можно прийти и из того, что эта заповедь находится в ряду других заповедей, которые большей частью направлены на то, чтобы не причинить вреда ближнему своему, например: “Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего...” [Исх. 20:16,17].

Заповедь “не убивай” сохраняется также и в Новом Завете, входя составной частью в заповедь любви к ближнему своему: “Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон. Ибо заповеди: “не прелюбодействуй”, “не убивай”, “не кради”, “не лжесвидетельствуй”, “не пожелай чужого”, и все другие заключаются в сем слове: “любви ближнего твоего, как самого себя” [Рим. 13:8,9]. Возмездия за убийство, как и за любой другой грех, в Новом Завете чинить уже не полагается, напротив: “Вы слышали, что сказано: “око за око и зуб за зуб”. А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую” [Мф. 5:38,39]. Не правда ли, если эти слова рассматривать применительно к убийству, то они похожи на призыв к своего рода самоубийству. Высшей же степенью любви к Богу и к ближнему своему является самопожертвование: “Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих” [Ин. 15:12,13]. Таким образом, согласно Новому Завету, жизнь настоящая, “временная” не является высшей ценностью. Ею можно, и даже необходимо, пожертвовать ради друзей своих, во имя соблюдения заповедей Бога, во имя самого Бога и сына Его Иисуса Христа, во имя жизни вечной в Царствии Божием. Об этом свидетельствуют и такие стихи Нового Завета: “...Что посеет человек, то и пожнет. Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную” [Гал. 6:7,8]; “Ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее” [Мф. 16:25]; “А

Христос за всех умер, чтобы живущие уже не для себя жили, но для умершего за них и воскресшего" [2 Кор. 5:15] и т.д.

Следовательно, "из религиозного понимания смысла жизни неизбежно вытекает отрицание самодовлеющей ценности реальной жизни людей" [2, с.113]. "Религия не только не спасает человека от смерти, но и благословляет ее" [2, с.111].

В Ветхом Завете жизнь "временная" также не считалась высшей ценностью. Об этом говорит, например, тот факт, что за несоблюдение некоторых Моисеевых законов, помимо убийства, человека необходимо предать смерти, например: "Кто украдет человека и продаст его, или найдется он в руках у него, то должно предать его смерти" [Исх. 21:16]. "Кто злословит отца своего или свою мать, того должно предать смерти" [Исх. 21:17]. "Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен" [Исх. 22:20].

Что же касается самоубийства, то христианская церковь сформировала безоговорочно негативное отношение к этому явлению лишь через 500–600 лет после своего возникновения. Отцам церкви, участникам антисуицидных церковных соборов V–VII веков, было не так-то просто доказать тезис о недопустимости самоубийства при отсутствии канонических обоснований. И в самом деле, прямого осуждения самоубийства в Священном Писании не содержится. Наоборот, в Библии можно найти семь случаев очевидного самоубийства, и ни в одном из этих описаний нет оттенка порицания. Доказательство того, что самоубийство не является грехом можно найти в следующем стихе: "Бегайте блуда; всякий грех, какой делает человек, есть вне тела, а блудник грешит против собственного тела" [1 Кор. 6:18]. Следовательно, единственный грех против собственного тела – блуд, и самоубийство грехом не считается. К тому же, вспомним все то, что было написано о цели человеческой жизни выше. И, наконец, "вот он, наивысший аргумент, делающий все прочие доводы излишними: самоубийство – "не до такой степени грех", если на него пошел Сын Божий" [5, с.107]. Таким образом, "реальная", "временная" жизнь человека не является высшей ценностью. Жизнь животных ценится еще меньше. Уже после потопа Бог сказал Ное и его сынам: "Да страшатся и да трепещут вас все звери земные, и все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские; в ваши руки отданы они. Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; как зелень травную даю вам все" [Быт. 9:2,3]. В дальнейшем отношение к животным в Библии сильно не менялось. О том, что их ждет после "реальной" смерти – не известно. Растения же, как уже отмечалось выше, живыми, по всей видимости, не являются.

Таким образом, этика, содержащаяся в Библии, является примером дифференцированного отношения к жизни. Подобная этика имеется и в других священных книгах, которые представляют собой знание, данное в виде откровений человеку Богом. Условием выполнения такой этики является вера в Бога.

Неверующим остается надеяться на знания, полученные собственными усилиями, в том числе и в отношении существования Бога и достоверности священных писаний. Вопрос о том, можно ли доверять священным книгам, для неверующего человека остается пока открытым. Поэтому обратимся к тем знаниям, которые в настоящее время считаются достоверными. Все живые существа вынуждены играть в одну и ту же игру – "Жизнь" – по одним и тем же правилам – законам жизни. Согласно теории естественного отбора Ч. Дарвина, в отношении развития живой природы эти законы таковы: борьба за существование и естественный отбор. Причем к живой природе ученые относят и растения (ср. с Библией), и животных (вместе с Homo Sapiens), и, возможно, других существ (в зависимости от классификации).

Как уже отмечалось, мы не можем жить, не конкурируя с другими живыми организмами за источники питания, жизненное пространство и т.д. Мы часто используем жизни других организмов в своих целях. Изменить этого мы пока не можем – слишком проблематично. Для человека, задумавшегося над этой проблемой, существует выбор: либо жизнь ради себя, ради удовлетворения своих потребностей, пока есть возможность; либо смерть. Существует и третий вариант: жизнь по инерции в мучительных попытках разрешить эту дилемму, которая может звучать по-разному: Быть или не быть? Жить или не жить? Жизнь или смерть? Этот вопрос относится к разряду вечных и занимает умы философов уже по меньшей мере два с половиной

тысячелетия. По словам А. Камю: “Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии” [3, с.24]. Однако, несмотря на многочисленные попытки разрешить дилемму жизни и смерти, единого мнения по этому поводу пока не существует. Тем не менее, какой бы из ответов мы не предпочли, очевидно дифференцированное отношение к жизни: или я должен жить или кто-то другой. Если я, то чьей жизнью в таком случае нужно пожертвовать? Однозначного ответа на этот вопрос пока нет. Существуют более или менее отрывочные сведения о том, что человеку приносит пользу, а что вред, и в какой степени. Поэтому каждому человеку в выборе приходится руководствоваться теми знаниями, которыми он на данный момент обладает и личным вкусом.

Таким образом, говоря словами А. Шопенгауэра, “с объективной ценностью жизни дело обстоит весьма скверно”. В реальности осуществим только принцип дифференцированного отношения к жизни. Он представлен в двух типах. А именно: для верующих проблемы этики не существует, неверующим остается проблема жизни и смерти и надежда на то, что правила игры вдруг изменятся!



1. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. — М., 1971. - Т.1; 1972. - Т.2.
2. Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. — Новосибирск, 1990.
3. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. — М., 1990.
4. Кант И. Сочинения. В 8-ми тт. — М., 1994.
5. Чхартишвили Г. Писатель и самоубийство. — М., 1999.