

СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КУЛЬТОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ

В символе всегда есть что-то архаическое. Каждая культура нуждается в пласте текстов, выполняющих функцию архаики. Такое восприятие символов не случайно: стержневая группа их, действительно, имеет глубоко архаическую природу и восходит к до-письменной эпохе, когда определённые (и, как правило, элементарные в начертательном отношении) знаки представляют собой свернутые мнемонические программы текстов сюжетов, хранившихся в устной памяти коллектива. Способность сохранять в свернутом виде исключительно обширные и значительные тексты сохранилась за символом. Он легко вычленяется из семиотического окружения и столь же легко входит в новое текстовое окружение. С этим связана его существенная черта: символ никогда не принадлежит какому-либо одному синхронному срезу культуры – он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его не символического текстового окружения. Символы представляют собой один из устойчивых элементов культурного континуума.

Однако природа символа двойственна. С одной стороны, пронизывая толщу культур, символ реализуется в своей инвариантной сущности. В этом аспекте можно наблюдать его повторяемость. Символ будет выступать как нечто неоднородное с окружающим его текстовым пространством, как напоминание о древних основах культурных эпох и культур.

Элементарные по своему выражению символы обладают значительно большими потенциями, чем “Аполлон, сдирающий кожу с Марсия”, в силу разрыва между выражением и содержанием, их непроективности друг на друга. Именно “простые” символы образуют символическое ядро культуры, и именно насыщенность ими позволяет судить о символизирующей или десимволизирующей ориентации культуры в целом.

Теперь можно попытаться определить место символа среди других знаковых элементов. Например, рассмотрим символику христианского храма. Христианство сложилось из культов Востока, восприняло религиозные представления, которыми была богата Римская империя – конгломерат народностей и племен. Новый культ включил в

себя и первобытные представления. Даже символ христианства — крест — то ли заимствован из древнейших культов, то ли “обожествленное” орудие казни, привычное для Рима. Аналогична на основе пифагорейской мистики чисел и числовая символика христианства.

Многие символы — порождение народной фантазии, древних сказаний и одним этим обретают высокую выразительность. Их выразительность определена и отшлифована веками, если не тысячелетиями, народной традиции и включена в культ. Вход в христианский храм (главный вход) с запада. Христианин идет в его двери — врата лицом к востоку, где христианство помещает (разумеется тоже символически) утраченный человечеством рай, и вынужден остановиться перед алтарем — пространством храма, куда прихожанину вход запрещен. Купол храма покоится на столбах — пилонах, которые

символически олицетворяют опоры церкви, ее “столпы” — те, “кто утвердил церковь”, — апостолы, мученики, епископы. Их образа и пишут на столбах, если церковное здание расписано фресками. На них помещают и соответствующие иконы, тексты святого писания, которые, в свою очередь, тавтологично подтверждают изобразительную и архитектурную символику. Так, из послания апостола Павла взяты “столпы” — его отзыв об апостолах, один из них, например, “побеждающего сделаю столпом” и т.д.

Литературный образ выражается и средствами архитектуры, точнее, строительной конструкции придается художественная образность, которая затем сакрализуется. Мироздание — храм как его символ и его кубический объем — символ Земли — есть у Платона, полагавшего, что Земля имеет форму куба. Четыре стороны света зафиксированы в кодексе Хаммурапи.

Все это перенимает христианство. В “Космографии” монах и мореплаватель VI в. Косма Индикоплов утверждает бесспорное: “Первое небо вкупе с Землей как бы куполом покрыто; земля же есть четырехугольна”. Свод купола осмысляется как знак неба. Небо — свод — зримый образ, зафиксированный лексикой, что вводит древние представления при их ненаучности в ткань современной культуры. Это последнее обстоятельство способно придать особый авторитет и религиозным представлениям, осмысленным на символическом, то есть художественном уровне. На церковном же языке он переводится в тот самый “духовный”, расплывчатый и таинственный план, который предлагает многообразные возможности понимания. Тогда небо — есть престол божий, а земля — его подножие (Матф., 5; 34-35).

Эта мысль тоже воспроизводится архитектурой, утверждающей купол на храме, крест на куполе.

Итак, храм – модель неба и земли, то есть Вселенной. Человек – тоже модель. Человек в храме – модель в модели. Если и храм, и человек – это модели, то они, повторяя творца, в известном смысле – одно. Тело – “храм души”. Глава храма – голова человека, барабан купола – его шея, своды – плечи, а основной объем – тело, вероятно только до пояса, ибо далеко не все стоило включать в молитвенную символику.

И человек и храм отмечены крестом. Продолжая параллель, следует сказать, что как храм возносит свой крест, так и человек должен нести свой, страдать и терпеть, и не стремиться за пределы того, что предписано церковью. Таким храм и принимает человека и подрывает веру в его собственные силы, в возможность обойтись без помощи церкви.

Храмовая символика становится и пособием по истории человечества, и дает картину его будущего. В богословском понимании исторический процесс проходит в отличных от реальных пространственно-временных рамках. Он определен еще до сотворения мира, цикличен и конец его – апокалиптическое явление Страшного суда.

Объем храма делится на зоны. В настенной живописи зон размещаются соответствующие сюжеты. Западная часть (притвор) преимущественно сюжеты ветхозаветные. Следующая зона (собственно храм) посвящена евангельскому, новозаветному периоду церковной истории. Третья важнейшая зона – алтарь. Он символизирует царствие небесное, “церковь торжествующую”, противостоящую земному миру. Алтарь приподнят и отгорожен. Ограды различны в разных храмах. В католических – это невысокая сквозная решетка, сохранившаяся с тех времен, когда молящихся в раннехристианских храмах начали отделять от клира. В православных храмах – сплошная стена иконостаса. В иконостасе три двери. Центральные, царские – важнейшие. От входа в храм идет нарастание культового, священного значения пространства по линии запад-восток. Это направление движения молящихся, которые символически проходят через историю мироздания от сотворения мира до его конечной судьбы. Одновременно это символ движения личной жизни человека от рождения к смерти. Алтарь – символ царства небесного, в которое должен стремиться каждый человек.

Алтарь доступен только клиру. Мирянин – грешник не может войти в эту модель царства небесного, а клир символизирует небесные иерархии. Но передвижение клира в алтаре тоже ограничено. Зона между царскими дверями и престолом, стоящем в алтаре напротив них, доступна только священнику, и только он имеет право проходить в царские врата.

Священник в алтаре в определенные моменты литургии символизирует самого Христа, а служащие с ним – ангелов. Богослужение – действие ролевое, оно театрализуется, приобретая занимательность, и некий высший смысл для молящихся.

Кроме священника в алтарь через царские двери мог по церковным канонам входить только царь. Итак, священник – символ царя небесного – царь земной. Еще один знак союза церкви и государства, знак богоустановленности царской власти. Служба происходит в алтаре. Однако зона ее направленности – средняя часть храма, отведенная молящимся. Перед ними разворачивается литургическое действие, они активно участвуют в нем. Притвор – место той категории верующих, которым по каноническим установлениям допуск временно запрещен. К “полному церковному” общению не допускаются те, кто только еще готовится принять крещение, те, кто временно в связи с епитимьей, наложенной за грех священником, не допускается в храм.

Не далее притвора следовало допускать в храм “инакомыслящих”, например старообрядцев, иудеев. Ни те, ни другие поэтому не стремились в православный или католический храм, так, что запрет скорее подчеркивал избранность присутствующих, отделяя “овец от козлий”.

Так, в храме от западного входа до царских дверей алтаря идет незримая линия, противопоставляющая земное и небесное, светское и церковное, верующих “своих” и “чужих”, бедных и богатых.

Линия делит храм точно пополам и создает возможность еще одного противопоставления: правое – левое. В религиозном понимании “правая сторона – есть духовное преуспевание, владычество над похотями. Испытание на левой стороне”.

Противопоставление земное – небесное реализуется всем храмом.

Небесному отведена его восточная зона, алтарь. На противоположной алтарю западной стене – образ Страшного суда: награды – праведным и мучения – грешным. Восток – восход, становление, рождение, жизнь; закат – угасание, смерть. Это осмыслено всей практикой человечества, обыграно архитектурными объемами, ориентировкой по странам света.

Кроме того, в христианском храме, как и в большинстве культовых сооружений различных религий, получили воплощение символ мировой горы, который объединяет понятие массы как образ бытия, с идеей вертикали, то есть мировой оси; и геометрическая символика – треугольник, то есть влечение к высшему, свойственное человеческой

природе, символ взаимодействия между землей (материальным миром) и небом (миром духовным).

Итак, рассмотрев храмовую информацию, мы видим, что все в этих сооружениях подчинялось единому замыслу, не было ни единой лишней детали. Несомненно одно, что не только каждая деталь христианского храма служит символом, но и пропорции, и конфигурации несут явное смысловое значение, берущее начало из пифагорейской школы. Рассматривая храм как своеобразную знаковую систему, следует помнить, что в культе знаки обретают множество смыслов не по какой-либо системе правил (хотя существуют и правила), а в силу традиции, которая уходит в такую даль веков, что её истоки теряются в самых первобытных представлениях человечества.

А.А.Проценко

ПРОБЛЕМА НОРМОТВОРЧЕСТВА В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ КОНТРОЛЯ И НАДЗОРА ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ КОММЕРЧЕСКИХ БАНКОВ

Функции общего регулирования деятельности каждого коммерческого банка в рамках единой денежно-кредитной системы страны возложены на Национальный Банк Украины (НБУ). Это регулирование призвано содействовать обеспечению устойчивости работы и укреплению финансового положения коммерческого банка; ориентации и стимулированию его деятельности в области кредитования на выполнение приоритетных задач развития экономики и повышения благосостояния общества; научной организации денежного обращения в народном хозяйстве.

При этом НБУ использует, в первую очередь, экономические методы управления и только при их исчерпании (в отдельных случаях) - административные (например, уменьшение инфляционного давления денежной массы посредством увеличения нормы резервирования для коммерческих банков). Организация взаимоотношений НБУ с коммерческими банками и методы регулирования деятельности последних предусмотрены соответствующим банковским законодательством. Так, с учетом складывающейся ситуации в экономике НБУ регулирует деятельность коммерческих банков посредством изменения норм обязательных резервов, размещаемых коммерческими банками в НБУ; изменений объема кредитов,

предоставляемых НБУ коммерческим банкам, а также процентных ставок по этим кредитам, регулирования и управления проведением операций с ценными бумагами и иностранной валютой.

Для этих целей НБУ разработана инструкция "О порядке регулирования деятельности коммерческих банков", которая вступила в действие с 1 июня 1991г.

В соответствии с этими документами НБУ образует резервный фонд кредитной системы Украины, средства которого формируются за счет резервирования в нем определенной доли привлеченных коммерческими банками средств сторонних предприятий и организаций, которые используются в качестве кредитных ресурсов. В подавляющей части к ним относятся временно свободные средства на расчетных, текущих счетах хозорганов, а также вклады и депозиты предприятий, организаций и граждан. Кредиты других банков в состав привлеченных средств не включаются.

Фонд обязательных резервов создан для того, чтобы при необходимости обеспечить возможность коммерческим банкам своевременно выполнить перед клиентами свои обязательства по возврату ранее привлеченных денежных средств за счет того, что часть этих средств депонируется и не используется банками в качестве кредитных ресурсов.

НБУ, изменяя нормы обязательных резервов, оказывает влияние на кредитную политику коммерческих банков и состояние денежной массы в обращении. Так, например, уменьшение нормы обязательных резервов позволяет коммерческим банкам использовать сформированные ими кредитные ресурсы, т.е. увеличить кредитные вложения в народное хозяйство. Однако следует учитывать, что такая политика ведет к росту денежной массы в обращении и в условиях спада производства вызывает инфляционные процессы.

В соответствии с мировой банковской практикой норма обязательных резервов может дифференцироваться в зависимости от вида, величины и срока вкладов и депозитов. В частности, по бессрочным вкладам, когда клиент может в любое время изъять свои денежные средства, или по вкладам больших сумм с незначительными сроками хранения возможности коммерческого банка по выполнению своих обязательств перед клиентами ниже, поскольку кредиты, предоставляемые за счет этих ресурсов обычно имеют более продолжительный срок возврата. Поэтому резервируемая часть таких вкладов должна быть больше, чем вкладов с длительными сроками хранения. Так, НБУ с 1 марта 1994г. установлены нормы обязательных

резервов по счетам до востребования и по обязательствам банка, со сроком погашения до одного года - 20%, а свыше одного года -15%.

На величину нормы обязательных резервов влияют также уровень развития банковской системы и состояние экономики в целом. Так, в странах с развитой банковской системой, функционирующей в условиях стабильной экономики, нормы обязательных резервов устанавливаются на относительно длительное время и существенно меньшими, чем, например, сейчас в Украине, где идет формирование кредитной системы рыночного типа. Поскольку средства в фонд обязательных резервов коммерческий банк вносит не каждый день, а периодически, то необходимо стремиться к максимальной величине принимаемых в расчет привлеченных средств с учетом нормы обязательных резервов. Чем чаще и оперативнее будет выполняться регулирование величины остатка средств, подлежащего резервированию в НБУ, тем выше будет уровень такого соответствия. В настоящее время такую операцию НБУ совместно с коммерческими банками и проводит два раза в месяц по состоянию на 1-е и 16-е числа.

Регулирование величины остатка средств, подлежащих резервированию, заключается в том, что коммерческий банк на основании данных соответствующих статей своего баланса, где учитываются привлеченные в качестве кредитных ресурсов средства клиентов, и норматива обязательных резервов, установленного НБУ, составляет расчет величины средств, подлежащих регулированию, путем умножения первого показателя на второй. Полученный результат сравнивается с резервированной величиной средств, учитываемой на отдельном лицевом счете, открытом каждому коммерческому банку на пассивном балансовом счете №815 в региональном управлении НБУ.

Если величина средств, подлежащих резервированию, больше резервированной ранее, то на образовавшийся по результатам регулирования недозвонос средств Национальный Банк начисляет штраф в размере 5% от суммы недорезервирования с предупреждением банку о недопустимости такого положения. Если банк систематически нарушает норму резервирования, что свидетельствует о его неустойчивом положении, его могут перевести на режим санации с формированием наблюдательной комиссии из состава НБУ и, если и эти меры не дали должного результата, отозвать лицензию на проведение банковских операций.

Помимо фонда обязательных резервов НБУ осуществляет формирование таких централизованных фондов банковской системы страны, как фонд страхования депозитов в коммерческих банках и фонд

страхования коммерческих банков от банкротств. Создание этих фондов в целом направлено на поддержание постоянного устойчивого финансового положения и ликвидности каждого коммерческого банка, защиты интересов его вкладчиков, акционеров и клиентов. Эти фонды формируются из прибыли, полученной банками в результате их активных и пассивных операций, в совокупности составляют около 0.5% отчислений от прибыли в квартал по страхованию депозитов физических лиц, а по страхованию кредитов зависят от качества и размера кредитно-инвестиционного портфеля банка.

Экономические отношения между НБУ и коммерческими банками и регулирование деятельности последних могут возникать и осуществляться в результате предоставления в распоряжение этих банков централизованных кредитных ресурсов для последующей выдачи ссуд хозяйственным организациям.

Так, когда кредитные ресурсы отдельных коммерческих банков, мобилизованные ими на местах, недостаточны, а возможности получения кредитов у других коммерческих банков исчерпаны, НБУ может предоставлять таким банкам ссуды на условиях кредитного договора. При этом НБУ экономическими методами оказывает воздействие на кредитную и процентную политику, проводимую коммерческими банками по отношению к своим заемщикам. Помимо этого Национальный Банк проводит кредитные аукционы, на которых коммерческие банки, подав соответствующие заявки с обоснованием целей получения, могут взять кредит по ломбардной ставке, устанавливаемой на срок от трех до шести месяцев.

К ряду экономических мер по регулированию деятельности коммерческих банков относятся операции НБУ с ценными бумагами и иностранной валютой на открытом рынке. Так, в частности, НБУ, продавая коммерческим банкам государственные ценные бумаги и свободно конвертируемую валюту, ограничивает кредитную экспансию коммерческих банков, снижает денежную массу в обращении, ослабляет тем самым давление платежных средств на товарный рынок и повышает курс гривни.

Рассматривая все указанные выше методы регулирования деятельности коммерческих банков, следует сказать о том, что они могут быть в достаточной степени эффективны только в случае проведения государством согласованной денежно-кредитной и финансовой политики.

Наряду с экономическими методами, НБУ для регулирования деятельности коммерческих банков может использовать и административные методы.

Так, в частности, при крайне неблагоприятном состоянии денежного обращения, наличии активных инфляционных процессов в экономике, НБУ в целях улучшения положения в этой области может проводить более жесткие мероприятия, носящие административный характер. Это ограничение объема кредитных вложений коммерческих банков, установление предельных размеров процентных ставок по выдаваемым ими кредитных. Например, в 1991г. НБУ была введена предельная процентная ставка по предоставляемым кредитам в размере 25% годовых. Эта мера, однако, не сопровождалась рестрикционной кредитной политикой.

При нарушении коммерческими банками банковского законодательства, правил совершения банковских операций, других серьезных недостатках в работе, что ведет к ущемлению прав их акционеров (пайщиков), вкладчиков, клиентов, НБУ может применять к нарушителям самые жесткие меры административного воздействия, вплоть до ликвидации банка.

Очевидно, что использование административного воздействия со стороны НБУ по отношению к коммерческим банкам не должно носить систематический характер, а применяться в порядке исключительно вынужденных мер.

Из нормотворчества НБУ вытекают следующие основные аспекты экономического анализа деятельности коммерческого банка.

Эта процедура является одним из важнейших направлений работы НБУ. Правильная организация работы на микроуровне (непосредственно в банке) и на макроуровне (в банковской системе) дает возможность определить основные направления кредитно-денежной политики, прогнозируемую ситуацию на кредитных рынках страны, выводы про устойчивость и надежность банковской системы в целом, соблюдение банками установленных стандартов и нормативов.

Основным объектом анализа является коммерческая деятельность каждого отдельного банка, при этом используется методика анализа баланса. В основе такого анализа лежит оптимизация структуры активных и пассивных операций в целях максимизации прибыли. Проверка и рассмотрение отчетности определяют финансовую стабильность и надежность банка, необходимость и перспективы его дальнейшего существования.

Анализ деятельности коммерческого банка содержит оценку положения и результатов работы банка за отчетный период; сравнение результатов деятельности и финансового положения с результатами деятельности других банков; обобщение данных анализа и подготовку рекомендаций для принятия управленческих решений, направленных как на улучшение деятельности отдельного банка, так и на укрепление безопасности банковской системы в целом.

При оценке состояния и результатов работы банка необходимо осуществить анализ структуры активных и пассивных операций; определить значения показателей, которые характеризуют достаточность капитала, ликвидность баланса банка и выполнение нормативов, установленных НБУ; провести анализ прибыльности деятельности банка.

Общий анализ деятельности содержит такие этапы:

1. Рассмотрение и проверка учета и отчетности - анализ данных систематического учета (оборотных ведомостей, бухгалтерских книг) и аналитического учета (отдельных счетов, журналов и картотек).

2. Анализ банковского баланса и других форм отчетности - это анализ балансовых и внебалансовых статей.

3. Анализ состояния договоров.

Основным информационным источником для проведения анализа деятельности банка является его баланс, который состоит из активной и пассивной частей. Активы включают в себя все имущество, недвижимое и финансовое, которым владеет банк, в том числе наличность, ценные бумаги, компьютерное обеспечение. Кредиты, выданные банком, тоже считаются его активами, поскольку они являются потенциальными платежами согласно заключенным соглашениям. Пассивы состоят из всех обязательств банка, за исключением обязательств перед его владельцами.

Анализ банковского баланса проводится в три этапа:

1. Первый (начальный) - содержит предварительную группировку статей активов и пассивов; проверку соответствия отдельных групп статей актива и пассива по различным критериям (срокам, видам затрат, источникам, контрагентам); расчет нормативных и оценочных показателей; составление таблиц; подготовку материала для иллюстраций.

2. Второй (аналитический) - описание полученных расчетных показателей и выявление тенденций в деятельности банка, которые определяют за отчетный период.

3. Третий (итоговый) - изложение результатов и разработка рекомендаций и предложений.

В процессе анализа работы банка используют:

- метод сравнения, который даст возможность выявить причины и уровень динамических изменений и отклонений по статьям банка, их влияние на ликвидность банка и доходность его операций, а также резервы повышения доходности последних;

- метод группировки, который позволяет путем систематизации данных баланса банка разобраться в сути анализируемых явлений и процессов. Проводится группировка счетов баланса с позиций выделения привлеченных и собственных средств, краткосрочных и долгосрочных вложений, видов дохода, затрат и прибыли. Статьи баланса могут быть сгруппированы по уровню ликвидности, доходности, стоимости;

- метод коэффициентов, посредством которого можно выявить количественную взаимосвязь между разными статьями, разделами или группами статей баланса. Таким образом, определяется весовость конкретной статьи баланса в общем объеме активов (пассивов), активные балансовые счета могут сравниваться с аналогичными счетами за предыдущий период. Метод коэффициентов используется для контроля НБУ уровня ликвидности.

Основные показатели деятельности банка, оцененные по методу коэффициентов, можно представить в виде схемы 3.2.1. Эти показатели принимаются в расчет НБУ и рассчитываются самими банками, являясь оперативной информацией о текущем их состоянии. Более углубленный экономический анализ положения банка и его деятельности обычно проводит аудиторская фирма по истечении отчетного периода, и при этом использует наряду с методом коэффициентов все остальные методы.

А.П.Артеменко

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

В состоянии ли философско-историческая рефлексия преодолеть индивидуальное ощущение временной реальности?

Первичный акт философско-исторической рефлексии - ощущение «Я есть» - предполагает выбор оснований определения человеком своего

бытия. Философско-историческая рефлексия, по существу, создает модель мира, в котором человек согласен пребывать. Как и в самоопределении человека, так и в философии истории акт определения нацелен на интерпретацию реальности, „выход из родового человека к человеку метафизическому" (М. Мамардашвили).

Принцип, угаданный философией стоиков, — «не можешь изменить судьбу — измени отношение к ней», — адекватно отражает экзистенциальную направленность философско-исторической рефлексии. При написании истории, исторического рассказа нельзя избежать авторского предпочтения. Желание понять историю заставляет обращаться к ней с определенной мировоззренческой позиции, которая представляет собой "посыл бытия" (М. Хайдеггер), и предполагает вполне ясный обусловленный нашим вопрошанием ответ: «Я чувствую», «Я переживаю», «Я оцениваю-называю» создают пространство истории, обуславливая как стоический фатализм с ограниченной человеческой свободой, так и принцип неограниченного волеизъявления человека.

Меняются парадигмы сознания, формирующие системы оценок, иерархию ценности — то, что и составляет "систему координат" человеческого существования (Э. Фромм), но единственно неизменным остаётся факт бытия человека в мире и осознание этого. Античное, средневековое или иное сознание есть форма бытия человека, и сложность восприятия истории во многом определяется различием форм осознания своего существования. Проблема соотношения феномена и ноумена в сфере исторического знания разрешима при использовании шеллингианского подхода к ней, выразившегося в отождествлении форм сознания и бытия. Любая из форм понимания экзистенции основана на дистанцировании "я" от "не я", выделении своего пребывания в мире. Это и составляет основу для соединения противоположностей в единое бытие. Посредством сравнения человек вовлекает в сферу своего бытия множество "не я", выражающих иное "дано бытие", которые, сливаясь воедино, оттеняют уникальность человеческого существования. В каждом случае бытие обретает единственно возможную форму, вне которой его нет.

Люди по-разному определяют своё отношение к бытию и истории, как «локализованному во времени бытию» (Сартр). Каждая из форм «дано бытия» использует определённые «базовые верования», способы отражения временной реальности, независимые от парадигмального контекста. В этом случае вполне допустимо мнение об априоризме

исторического знания, который выступает в роли традиции "мыслить историю" определенным образом.

"Фундаментальным верованием" философов:о-исторической рефлексии стало мышление исторического времени как последовательной смены "моментов есть". Осознание каждого из них и их взаимосвязи происходит путем опосредования, в качестве которого европейская философская традиция создала представление о вещи как "орудии времени" и её знаково-смысловом толковании.

Исторический рассказ синтезировал скульптурность, свойственную неисторичной античности, с иконографичностью средневековья, расширив смысловое наполнение знака как своеобразного оттиска существовавшего некогда "орудия времени". Средневековое сознание привнесло в историческую рефлексию элемент истолкования образа как открытие его внутреннего смысла. Таким образом, в дополнение к объемности античного представления о событии в знаке воплотилась многогранность духовно-смыслового понимания.

Христианская концепция истории, связанная с толкованием умозрительных образов событий послужила основой философии истории как интерпретации факта. Сказание истории приобрело форму обозначения духовной сущности происходящего. Знак перестал быть частью вещи и получил возможность самостоятельного бытия в смысловом пространстве. Искусство живописания события требовало от субъекта исторического мышления не яркости внешнего образа, а утонченности толкования его смысла. Знак-явление в средневековой философии истории трансформировался в знак-смысл, который выходил за рамки контекста его проявления в видимой истории. Это давало возможность со-бытия знака с различными историческими эпохами. Смысловое содержание исторического знака могло мыслиться одновременно как исполнение предначертаний прошлого, предзнаменование будущего и откровение значения настоящего.

Маска "момента есть" (знак эпохи) из носителя типичных черт отрезка времени превратилась в выразитель его индивидуальных особенностей и сокровенных смыслов. С этим пришло понимание истории как неотъемлемой части собственного бытия не только участника события, но и рассказчика. Благочестивый император или тиран-отступник, князь или король не репрезентовали эпоху, а своим существованием являли человеку средневековья тайну Божественного Домостроительства. Такое видение истории ввело человека в сферу слов-смыслов. Тем самым в событии-образе средневековый мыслитель в потоке бытия фиксировал, не типичное, а уникальное. Общая картина

истории приобрела умозрительный характер. Связи между иконами, отражавшими ход времени, устанавливались помимо цепи мелочей, соединяющих их первообразы в реальной жизни. Важна возможность актом называния показать единство символически обозначенных смыслов. Объединяющим для понимания истории было единство значений иконов, а не реальные связи их прототипов, поскольку все земное бытие мыслилось как иносказание Божественного замысла. Историческое повествование превратилось в комментарий к нему, стало "буквальным" его явлением, сообразовавшим замысел, реальность и их восприятие. Это и стало началом философии истории. История была воспринята как "пространство называния" и таковой остаётся доньше.

К этому способу осмысления истории "обезбоженность" истории явилась существенным дополнением. В историческую рефлексию был внесён принцип вседозволенности. Знак утратил роль дарованного свыше указателя смысла. Культивированное христианской парадигмой представление о "многообразности и многочастности" откровения значений иконов оценено "безбожными столетиями" как полифония систем оценок, "вер", "посылов бытия" и т.п. Человек из созерцателя стал носителем истории, "изобретателем человека" и его смысла.

Если атеизм XVIII века ликвидировал представление о Боге как Промыслителе истории, то идея предшествования сущности существованию осталась неизменной. Она выразилась в представлениях о вере как основе мировосприятия, субъективном образе реальности. В сознании европейца мысль о бытии, существовавшем до определения его каким-либо понятием, сопряжена с тем, что оно и есть человек, или по определению М. Хайдеггера "человеческая реальность". Историческая рефлексия изменила форму, но неизменным осталась сущность исторического знания как "пространства называния, в котором ключевое место отведено человеку, переживающему ход событий. В "пространстве называния" происходит о-смысление событий. Жизненность и смысл всему историческому придаёт оценка субъекта исторического мышления. Называние выступает в качестве о-пределения события, выделения момента бытия из его общего хода и придает этому моменту завершённую, зримую форму. Акт называния зиждется на античном представлении истории как статичном изображении времени. Называние предполагает омертвелость форм и законченность становления. Статичность даёт возможность оценки этого как условия наступления "ночи для полёта Совы Минервы". Но это не ограничивает разнообразие возможных оценок, поскольку их основой является индивидуальность оценивающего субъекта. Так, у О. Шпенглера

"каждый наблюдатель получает... от одного и того же фактического материала различное впечатление целого, неосязаемое и не поддающееся передаче, которое лежит в основе его суждения и придает последнему личностную окраску... Намерение научно трактовать историю в конечном счете содержит что-то противоречивое". Эта противоречивость рождается в столь привычном для нас желании рационально объяснить историю, забыв об основе рационализма в "я мыслю". С изменчивостью "я" история приобретает свою живую природу, так как в ней кроется её незавершенность, а, следовательно, непрерывность становления.

Множеством возможных "я" определена вариантность систем оценок - то, что М.Вебер определял как "картину мира", обладающую собственной внутренней логикой развития, а стало быть, вариантами становления. Началом создания "картины мира" становится внутренний, во многом не объяснимый рационально выбор человека. В нем отражено ощущение бытия, которое переживает субъект исторической рефлексии, его воля предначертывает путь разуму, или, по крайней мере, сопребывает с ним. В таком случае в основе восприятия истории избрания "картины мира" или "основного верования", или "идеи" лежит волевой акт, который предопределяет дальнейшее место человека в истории, уподобляя её саму "даню бытию" М.Хайдеггера. Таким образом, понятие "рациональной идеи" в философии истории может быть трансформировано в экзистенциальное представление о каждой системе, как о "вопросании", ответ на которое и есть наша картина истории. Называние предполагает изменение "посыла" истории, её смысловой оси. Рацио в его классическом декартовском смысле невозможно применить в сфере истории в качестве всё объясняющего метода, поскольку суть заключена во множественности вариантов "вопросания", самоценных и неизмеримых с помощью рацио. Если человек - проект, который переживается субъективно (Сартр), то этот же принцип следует применить к рассмотрению истории.

Экзистенциальное начало исторической рефлексии стало "спасательным кругом" историзма XX века. Поиск причин кризиса исторического сознания привел исследователей к проблеме адекватности нашего представления об историческом событии и его сути. Поскольку физическое время имеет точное значение только в той системе отсчета, в которой измеряется, постольку история есть продукт определенной системы отношения к бытию. Исторический факт может быть оценен наиболее достоверно современником случившегося, мнение которого "свободно от налета последующих веков" (А.Я Гуревич).

Объективность более поздних оценок весьма сомнительна, поскольку связана с «вчувствованием» и «переживанием», в основе которых иной способ осмысления истории. Философия истории обладает антропоцентричными чертами, основанными на принципе невозможности существования иной истории, кроме истории явлений и смыслов, созданных человеком и его способом "быть".

Несогласие с этим принципом исторической рефлексии легло в основу морфологического метода О.Шпенглера, поставившего задачу найти свободный от произвола исследователя принцип анализа истории. Отсутствие чувства дистанции от объекта исследования, по его мнению, препятствовало правильному осмыслению истории. Одну из задач своего исследования О.Шпенглер видел в установлении границ «систем отсчёта» как форм дистанцирования от предмета исследования. Это стало одной из глобальных задач философии истории.

Однако выбор форм дистанцирования, как и всякое волевое решение, основывается на экзистенциальном "посыле бытия". При всем желании найти объективное основание видения истории О.Шпенглеру не удалось избежать позиции "Я оцениваю-называю" и значительной доли субъективности, приходящей с ней. Впрочем, это не удалось и другим авторам, предложившим свои философско-исторические концепции.

В философии истории XX века обнаруживается тенденция отрицания единой внешней или внутренней связующей общего исторического процесса. Для такой парадигмы сознания история утратила не только какие-либо признаки линейности или цикличности, но и единую смысловую ось. Если можно выделить идею повторения временного цикла, идею конца света или идею прогресса как ось понимания истории прошлых эпох, то для нашего времени такой идеи не существует.

Поиск смысла? Нужна исходная точка, вопрос, ответ на который предусматривает все то же субъективное "я думаю". Экзистенциальное осознание примата "Я" доведено человеком XX века до степени "Я — бытие", что позволяет придать целостность и осмысленность всему остальному — «я — история», «я — культура» и т.п.

Человек видит историю как некий ему данный образ. Подобно числу он фиксирует становление форм бытия, но не сводит этот процесс счислению как простой констатации. Безусловно, в нем в ещё большей степени чем в числе присутствует образ бытия, получивший определенную наглядность. Следуя логике рассуждения О.Шпенглера, если нет единой математики, а есть математика античная,

средневековая, современная, и более того Архимеда или Гаусса, то вполне справедливо существование не истории, а историй, созданных различными образами восприятия бытия.

Список литературы

1. Сартр Ж П Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. - М. Политиздат, 1990.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. - М. Республика, 1994.
3. Шпенглер О. Закат Европы.-М. Мысль, 1993.

К.Н.Дараган

ПРОБЛЕМА САМОТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА "АЛКИВИАД I" И "АЛКИВИАД II"

Процесс познания неразрывно связан с познающим субъектом, с изначальной обусловленностью его разума личностным контекстом - воспитанием, социальными условиями, культурными и этническими приоритетами. Проблема становится более актуальной, когда речь идет о самопознании, как о необходимом этапе любой познавательной деятельности. Значительная часть этой обусловленности не осознается, а интуитивно воспринимается субъектом познания как нечто самоочевидное и универсальное, не являясь таковым по своей сути. К подобным понятиям относится справедливость, добродетель, мужество, разумность и многое другое. Французский философ Мишель Фуко определил эту проблему так: «В чем я мало-помалу отдавал себе отчет, так это в том, что во всех обществах существуют и другого рода техники: техники, которые позволяют индивидам осуществлять - им самим - определенное число операций на своем теле, душе, мыслях и поведении, и при этом так, чтобы производить в себе некоторую трансформацию, изменение и достигать определенного состояния совершенства, счастья, чистоты, сверхъестественной силы. Назовем это техниками себя»[1, с.134]

Поэтому вполне естественным является рассмотрение философии Сократа как первого философа систематически исследовавшего познавательные способности и этические возможности человека», и первым сделавшего шаг к преодолению частных представлений и единичных примеров в пользу проявления всеобщего принципа.

В беседах он вынуждал собеседника самостоятельно осознавать эту изначальную обусловленность разума, так как был убежден, что понимание общих категорий не приобретается, а изначально присуще человеческой личности. В ходе диалога он не обучал чему-то новому, а помогал открывать, кристаллизовать это имманентно присущее человеку знание, очищать его от личностных и культурных наслоений, направляя мышление оппонента от частного к всеобщему.

Весьма показателен в этом смысле дискурс, описанный Платоном в диалоге «Алкивиад I» между Сократом и юным Алкивиадом, полным честолюбивых замыслов и собирающимся выступить перед афинским народом. Сократ, отговаривая, постепенно подводит своего собеседника к проблеме обусловленности разума на примере понятия справедливости. «Можешь ли ты назвать мне то время, когда ты считал, что не знаешь, что такое справедливость и несправедливость?» [2, с. 183]. Постепенно сужая своими вопросами предметную область, он дает возможность Алкивиаду осознать, что пониманию справедливого и несправедливого он обязан не учителю, не самостоятельному открытию, а бессознательному, некритичному заимствованию из окружающего его историко-культурного контекста. Развивая далее эту мысль, он последовательно отрицает правомерность подобного подхода, спрашивая Алкивиада: «Назовем ли мы знатоками какого-либо предмета людей, столь сильно расходящихся во мнениях по поводу этого предмета, что в пылу спора они чинят друг другу крайние насилия?» [2, с. 187]. И далее - «А ты ссылаешься на подобных учителей, относительно которых сам признаешь, что они невежды!». Связывая в дальнейшем справедливость и полезность, он подводит Алкивиада к выводу, что справедливое - полезно, показав незрелость и поверхностность его первоначальной позиции. В этом месте дискурс от тем этических переходит к природе знания в целом. Сократ акцентирует внимание на необходимости осознавать границы собственного знания и не совершать, таким образом, невежественных поступков, порожденных изначальной обусловленностью разума «Берешь ли ты в толк, что ошибки в различного рода деятельности происходят именно от такого вот заблуждения - когда невежда воображает, что он знаток?» [2, с. 195]. Очевидно, что смысл, заложенный в рассмотренном фрагменте диалога, выходит за рамки обсуждаемой темы о полезности и красоте справедливых поступков и достигает универсального значения. Обобщая этот этап, можно отметить, что ошибки в любой деятельности во многом определены изначальной обусловленностью разума, связанной с историко-культурным контекстом личности.

Соответственно важнейшей задачей является познание самого себя, фундаментальный пересмотр собственных познавательных механизмов, неосознаваемых ранее аксиоматических правил и референтных критериев своего разума, определение границ собственного знания и незнания. Этот процесс начинается с принятия известного тезиса «я знаю то, что ничего не знаю». Отрицая значимость бессознательного материала, обуславливающего разум, Сократ открывает, таким образом, возможности для его систематической переработки и переоценки, и создает к этому процессу начальную предпосылку, которая в дальнейшем не может быть подвергнута сомнению. Таким образом, он подводит своего собеседника к необходимости самопознания, которое он определяет здесь как «прилежную заботу о самом себе». Используя данную Алкивиадом характеристику ближайших соседей и соперников Афинского государства - лакедемонян и персов, Сократ убедительно доказывает свою правоту, подчеркивая опасность неверной оценки противника, возникающую на основе неверной оценки собственных сил. Он говорит: «Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: познай самого себя и пойми, что противники твои таковы, как я говорю, а не такие, какими ты их себе мыслишь»[2,с.203].

Продолжая последовательно анализировать незрелость и поверхностность суждений Алкивиада о государстве и политике, философ подводит его к необходимости личного совершенствования, задавая «отвлеченный» вопрос: «Скажи же, что это означает прилежно заботиться о самом себе? Разве не бывает часто, что мы о себе не заботимся, хотя и думаем, что делаем это?»[2,с.209]. В характерной для него манере диалога, Сократ раскрывает для собеседника смысл изречения «познай самого себя» и шаг за шагом приводит юношу к пониманию того, что прилежная забота о себе подразумевает самопознание и самосовершенствование, так как, по мнению Сократа, это единый процесс, являющийся фундаментально значимым для любой деятельности: «Всякий, кто не знает своих свойств, не может знать соответственно и свойств других людей»[2,с.219], из чего следуют логичные умозаключения, что такой человек будет подвержен ошибочным действиям, решениям и поступкам и не может быть не только счастливым, но и уважаемым, компетентным. Таким образом, познание самого себя – это избавление от невежества и обретение добродетелей, путь к разрешению этических проблем. Первый этап в этом процессе связан с преодолением зависимости разума от устоявшихся, стереотипных суждений, шаблонных схем мышления, замещающих подлинное познание. По мнению Сократа, путь к этому

лежит через созерцание божественной сути в самом себе и в окружающих людях - «и душа, если она хочет познать самое себя, должна заглянуть в душу, особенно же в ту ее часть, в которой заключено достоинство души — мудрость» [2, с. 217].

В другом, более позднем диалоге «Алкивиад II», начавшемся как разговор о том, «чтобы как-нибудь невзначай, полагая обрести благо, не вымолить себе величайшего зла», философ постепенно переходит к природе разумности и развивает далее тему необходимости самопознания. Затронув описанные проблемы обусловленности разума и настоятельной необходимости самопознания, он свидетельствует: «мы опять-таки скажем, что большинство ошибается в понимании того, что является наилучшим, поскольку большей частью, как я думаю, за отсутствием ума доверяется кажимости» [2, с. 89]. Затем он последовательно подводит собеседника к следующему этапу — утверждению о том, что «обладание всевозможными знаниями без знания того, что является наилучшим, редко приносит пользу и, наоборот, большей частью вредит своему владельцу» [2, с. 87]. Таким образом, философ выдвигает следующий постулат - необходимость «знания наилучшего». Обобщая сказанное выше, можно отметить значимость выбора референтных критериев для подобной оценки; возникающую проблему полезности, практической применимости знания; рассмотрение целевой эффективности как главного критерия в процессе познания в противовес накоплению знаний.

Таким образом, в рассмотренных диалогах Платон устами Сократа излагает основополагающие для познавательной деятельности принципы, указывает на изначальную обусловленность разума как на главное зло, в том числе в морально-этическом понимании, последовательно доказывает необходимость самопознания, принципиально значимого для любой компетентной деятельности. Намечая пути решения этой проблемы, философ подчеркивает необходимость глобального пересмотра сложившихся стереотипов в соответствии с известным тезисом об отрицании знания. Он предлагает индуктивно-диалектический метод, в основе которого — восхождение от единичного, частного ко всеобщему посредством диалога, беседы, сопоставления противоположных мнений. Критерием истинности подобного процесса становится идея о полезности знания; о том, что «нужно, чтобы и государство, и душа, желающие правильно жить, держались этого знания - совершенно так, как должен больной держаться врача.. Ведь без этого знания, чем яростнее стремится

человек к удаче и наживе..., тем более резким, видно, бывает в силу необходимости промах» [2, с. 90].

Пользуясь терминами М. Фуко - изучение «техник себя», способов «ведения себя», вообще всей той работы, которую человек проделывает по отношению к себе, - выступает путеводной нитью во всех формах самопознания, является ключом к любой компетентной систематической деятельности. Впервые главные тезисы этой темы сформулированы и раскрыты с подлинной глубиной и четкостью в диалогах Платона «Алквиад I» и «Алквиад II».

Список литературы

1. М. Фуко. Воля к истине. - М., Магистериум, 1996.

2. Платон. Диалоги - М., Мысль, 1986.

Е.Ю.Оленина

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ЕЁ ВЛИЯНИЕ НА РЕКЛАМУ

Рассматривая развитие рекламы во всеобщем культурном процессе, необходимо учитывать те непосредственные и опосредованные влияния на её феномен в виде эстетических, философских, социологических и прочих теорий, различных направлений искусства, которые не только оказывают влияние на рекламу, но и сливаются с ней в единое целое. Реклама как сложное и многогранное явление не поддается однозначной характеристике и оценке. Её нельзя рассматривать в отрыве от той социокультурной реальности, в которой она существует и развивается. Задача состоит в том, чтобы выяснить, какие аспекты современной философской мысли оказали особое воздействие на существенные характеристики рекламы, её идеологию, основные направления в её развитии.

Рассматривая философские концепции, каким-либо образом повлиявшие на феномен рекламы, нужно остановиться на тех, которые обращены к психологическим и духовным сферам жизни человека. В первую очередь, это психоанализ З.Фрейда - теоретическая основа многих современных концепций художественного творчества. «Наступает отстранение от действительности. Индивидуум уходит в свой более удовлетворяющий его фантастический мир», (1,с61) - пишет З.Фрейд. Такой мир и создаёт искусство (а вслед за ним и реклама), которое рассматривает Фрейд как средство сублимации - переключения

недовольства действительностью в сферу художественного творчества. Реклама создаёт «утешающие образы» и, следуя Фрейдю, уводит человека в область грез, иррациональных импульсов.

На психоанализе базируется и психологическое мотивирование, которое в настоящее время широко используют в рекламной деятельности, особенно на Западе. Психомотиваторы обращены к сфере подсознания и, расшифровывая те или иные слова, образы, оговорки, шутки, ассоциации, направлены на понимание истинных вкусов и пристрастий людей. Термин «имидж», ставший основой целых систем в рекламе, политике и общественной жизни взят также у Фрейда. Кроме того, психомотиваторы способствуют использованию в рекламных целях таких фрейдистских комплексов как чувство вины, страха, одиночества и т.д. Е. Карцева в статье «Три лица имиджа или кое-что об искусстве внушения» приводит несколько примеров из известной книги американского социолога В. Паккарда «Мастера тайного внушения». Так, например, «выяснилось, что неработающие домохозяйки плохо покупали машины для мойки и сушки посуды, кухонные комбайны и тому подобные вещи, облегчающие домашний труд. Психомотиватор объяснил, что неправильно построена реклама, гласившая, что у каждой, кто купит эту технику, останется больше времени для игры в бридж. Но эти женщины и так якобы испытывают чувство вины оттого, что работают меньше, чем работали их матери. Реклама должна гласить: «Если вы купите это приспособление, у вас останется больше времени для воспитания детей и вы станете ещё лучшей матерью» (2, с. 231). В. Паккард приводит также примеры того, как психомотиваторы выявляли корни предубеждения против некоторых товаров. Например, мундштук считали приличествующим лишь женщине, а не мужчине, чернослив рассматривали только как слабительное, чай — как питье для немощных и больных. Умело построенная реклама помогла изменить отношение покупателей к этим товарам» (2, с. 236).

Бихевиористы утверждают, что человеческие реакции носят бессознательно-рефлекторный характер. Основанием для этого служит анализ низших организмов, адаптирующихся к окружающей среде рефлекторным способом. Таким образом, с помощью системы стимулов можно вызывать желаемые реакции у людей так же, как и у животных. Основатель этой теории Дж. Уотсон попытался создать некую унифицированную систему схем различных реакций животных на окружающую среду, а затем предложил применять эти схемы при анализе поведения людей. Позднее бихевиористы признали, что человек способен к активной деятельности под влиянием конкретных мотивов,

которые диктуются, по их мнению, лишь инстинктами, нуждами и примитивными потребностями, возникающими под давлением тех же внешних стимулов. Предопределение реакций на стимулы и стало главной задачей «психологии поведения». Теория Уотсона послужила основой для дальнейших экспериментов по изучению различных стимулов. «Особо озабочены изготовители рекламы воспитанием бихевиористских покупательных рефлексов у детей. Профессор К.Миллер - один из создателей теории пропаганды в США - писал в книге «Процесс убеждения»: «Это требует усилий и настойчивости, но если вы хотите заниматься своим делом долго, подумайте, что будет значить для доходов вашей фирмы, когда вы приучите миллион или десять миллионов детей, которые станут взрослыми, покупать ваши продукты, отладив рефлекс, как у солдат, срывающихся с места при команде «Вперёд, марш!» (2, 232) Рекламные агентства закладывают в головы маленьких граждан устоявшиеся стереотипы положительного восприятия определённых видов товаров на всю жизнь. По мнению специалистов, половина увлекающихся рекламой детей уже в десятилетнем возрасте имеют устойчивые ориентиры на фирменном рынке. Если же ребенок в десять лет свободен от магии рекламы, то такой ребёнок останется критически настроенным к ней на всю жизнь.

В середине 1960-х годов в Америке произошёл рекламный бум, связанный с развитием поп-арта. Господствовавшие в Европе интуитивистские и экзистенциалистские идеи и теории, противопоставлявшие человека обществу, были чужды Америке, которая строила своё благополучие на строгом расчёте. Прагматизм, ставший господствующей философской теорией в Америке XX века, проповедовал индивидуализм, культ физической силы, корысть, достижение целей любым путём. Недаром драматизм даже на Западе называется «философией бизнеса». «Классиками» этого учения выступили американские философы Ч.Пирс, У.Джемс, Дж.Дьюи. Смысл теории заключается в том, что истина определяется практической выгодой. Кроме того, У.Джемс выдвинул такую онтологическую формулу: «Быть - значит верить в существование». Именно этот аспект теории прагматизма послужил основой для создания мифа об «американском образе жизни». Главное - это вера в возможность достижения желаемых результатов, пусть даже не в жизни, а хотя бы в сознании, в некой псевдореальности. «Следует только подкрепить веру волей - убеждали прагматисты - и успех неминуем». Имеется в виду успех не только личный, но и успех в общеамериканском масштабе. Миф об «американском образе жизни» лёг в основу многих

произведений культуры, начиная с кинофильмов о Золушках, поднимающихся из низов общества на вершины счастья и успеха, и, заканчивая рекламой кока-колы, которая для миллионов людей является символом «американского образа жизни» и его порождением.

После Второй мировой войны с ростом монополизации экономической и политической жизни, углублением кризисов и социальных потрясений произошли существенные сдвиги в общественном сознании. Попытку приспособить прагматизм к новой исторической ситуации предпринял Дж.Дьюи — создатель концепции инструментализма. Дьюи отождествил реальность с «опытом» и абсолютизировал практический характер познания. Одно из положений его учения гласит: «Функция интеллекта... состоит не в том, чтобы копировать объекты окружающего мира, а скорее в том, чтобы устанавливать путь, каким могут быть созданы в будущем наиболее эффективные и выгодные отношения с этими объектами» (3, с.150). Создатели массового искусства и функционеры рекламы вполне вписываются в такое понимание интеллекта.

Виднейший французский социолог Ж.Бодрийяр известен как аналитик культурных законов современной постиндустриальной цивилизации, а также как теоретик вырастающего на её основе искусства постмодернизма. В своей книге «Система вещей» он рассматривает общество потребления, неотъемлемой частью которого является реклама, а также её существование в качестве «вторичного потребительского товара» и «очевидного явления определённой культуры». «Она (реклама) никак не участвует в производстве и непосредственном применении вещей, и, однако, она входит неотъемлемой частью в их систему — не только потому, что в ней идёт речь о потреблении, но и потому, что она сама становится предметом потребления. Следует чётко различать этот её двойственный статус: она является и дискурсом о вещи и собственно вещью. И именно в качестве ненужного, несущественного дискурса она и оказывается пригодной к употреблению как предмет культуры» (4, с.137).

Специфическая логика воздействия рекламы (Бодрийяр называет это «логикой Деда Мороза») в том, что это не логика тезиса и доказательства, а логика легенды и вовлечённости в неё: не веря в товар, человек верит рекламе, которая пытается заставить его в этот товар поверить. Бодрийяр останавливается на игровой функции рекламы, подчёркивая чувствительность к её зрелищности, игре и театральности. Исследуя регулятивную функцию рекламы, он сравнивает её со сновидениями. Реклама также фиксирует потенциал воображаемого и

даёт ему выход, оставаясь субъективно-индивидуальной практикой. Связывая действие рекламы с фундаментальной потребностью человека в коммуникации, Бодрийяр приходит к выводу, что на презумпции коллектива основывается вся стратегия рекламного внушения.

Таким образом, современная реклама обращена, прежде всего, к подсознанию, к иррациональному. Она уводит потребителя в мир иллюзий, манипулирует сознанием, используя механизмы массового поведения. Она банальна, утилитарна, стереотипна, она приходит на смену морально-политическим идеологиям прошлого, впитывая в себя все культурные составляющие.

Список литературы

1. Фрейд З. О психоанализе. М.: Наука, 1913.
2. Карцева Е. Три лица имиджа или что-то об искусстве внушения// «Иностранная литература», 1971, № 9.
3. Кукаркин А. Буржуазная массовая культура. – М.: Политиздат, 1978.
4. Бодрийяр Ж. Система вещей/ Пер. с фр. С.Зенкина. – М.: Изд-во Рудомино, 1995.

Я.И.Артеменко

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ ВПЕЧАТЛЕНИЯ

Одна из функций впечатления - онтологическая адаптация, которая позволяет человеку бытийствовать среди сущего. Импрессивность - имманентный признак экзистенции, способствующий самораскрыванию человека даже в акте "захвата" мира при помощи "взгляда-в-даль", "которым субъект овладевает в силу... учрежденной дистанции" между ним и миром, "ибо его стратегическая позиция определяется Взглядом и Предстоянием: напряженным стоянием в одной внемировой точке сущего, ущербность которой должен восполнить Взгляд с его быстротой, мощью, всевидением" [3, с. 256]. В момент "агрессии" сам "агрессор" становится незащищенным, он на краткий миг дарит свою сущность миру, раскрывая броню индивидуального. В результате получается своеобразный отпечаток его экзистенции на ткани сущего. Возможно, это миг прорыва к Бытию: акт самозапечатления метафизичен по определению. "Необходимость себя" /М.Мамардашвили/ - условие человеческого бытийствования как связи с вневременными сущностями. Возможность человека получить свой

"отпечаток" вместе с тем исключает удовольствие удобного размещения и я в нем. Постсовременный субъект утратил устойчивую сущность. Его полиморфное существо, воспроизводя очередной свой лик, уже в следующий момент не узнает его. Возможно поэтому впечатление заставляет человека постоянно пребывать в "поисках утраченного" - своей перво сущности, - создавая при этом все новые сущности "второго порядка". Прикасаясь к миру, импрессивное Я вынуждено довольствоваться только угадыванием, не дарящим комфорта "истинного знания", но имеющим два конструктивных следствия. Первое - интернациональное - это возможность субъекта декларировать свое состояние и заинтересовать в нем других. Второе - драматизированное в нем человеческого бытия в смысле придания ему характера действия в ании - разыгрывания действия. При этом импрессивность не ограничивается внешними трансформациями, а провоцирует характерные изменения жизненного хода, что следует понимать по-аристотелевски, как результат индивидуального выбора [1, с. 653]. Таким образом, впечатление становится двигателем избирания.

В античности одной из немногих сцен для игры впечатления является драма. Греческая трагедия насыщена случайными откровениями, довербальными интуициями, ведущими к перелому событийного хода. Среди них феномен узнавания. Узнавание опирается на некие "напоминания", делающие вещи или героев носителями забытых смыслов, - спасительных или губительных - в зависимости от событийного контекста. Персонаж трагедии Еврипида "Ифигения" ожидает казни как чужестранец, и неожиданное спасение приходит из рук жрицы, узнавшей в нем своего брата. Узнавание представляет собой отпечатывание чаяний героя в ситуации неизбежности. Это происходит не столько по причине логической закономерности повествования - логичным является принесение в жертву "неузнанного" инородца - сколько из-за спонтанного видения (внезапного, а не в результате гляды в ании) моментального "амальгамирования" (М Мамардашвили) впечатления и забытого опыта. Новообретенное знание является герою поначалу как намек, разглядеть который среди пышного сюжетного убранства может лишь искусный и искушенный наблюдатель.

Таким образом, миметическое искусство, длящее свое повествование в плоскости, параллельно той, где пребывают "первые смыслы", обрастает уже третьим событийным пластом - психологическим, - областью субрационального, в которую поневоле попадает зритель. Герой, делясь своим удивлением или воспоминанием, заманивает зрителя, в ловушку своих переживаний, связывая его

сопричастностью и не давая оглядеться по сторонам. Вместе с героем зритель обретает путь из лабиринта обстоятельств: путь, предначертанный автором и самостоятельно увиденный одновременно.

Интересно, что греческая рациональность склонна уступить случаю, причем не Надбожественному Року, а человеческому, бессознательному, импресси.

В начале века Г. фон Гофмансталль, стремясь абсолютизировать собственно драматическое (психологизм) греческой трагедии, вносит в текст пьес цвето-световые ремарки (белое лицо и руки Электры, кроваво-красный плащ Эдыпы и т.п.). Благодаря новой стилистической текстуре классическая трагедия звучала как философия до предела обостренного чувствования; эстетизированная импрессия стала как бы осязаемой: авторское усилие совершило прорыв в область intersubjectивного творчества.

Накладывание образа художника на сущее, его самораскрытие - жертва художника своей сущностью ради себя самого (для того, чтобы разместиться внутри Другого Бытия). "Я пишу картины с тем, чтобы возникнуть", - говорил Андре Маршан. Впечатление может стать ключом к миру новой сущности, переход к которой возможен только в момент чудесного равновесия, с о т в е т с в о в а н и я пространств видящего и видимого. Миг их с о р а з м е р н о с т и, когда один мир готов впустить другой, скрепляется вдохновением. Мерло-Понти характеризовал вдохновение как претерпевание, "дыхание в Бытии" [2, с. 227]. Для того, чтобы свободно дышать в Бытии, субъекту необходимо воспитать свою "телесность", научить ее гибкости (Алиса у Кэролла не могла попасть в заветный сад, пока не усвоила уроков метаморфоз нового пространства).

Проницаемость и прозрачность взаимодействующих сущностей является еще одним условием их взаимоперехода. Со стороны художника (зрителя) проницаемость выступает как согласие на незаинтересованность созерцания, отказ от оценки, своеобразное р а с с е - н в а н и е. Устранение диктата авторской воли может быть достигнуто лишь титаническим напряжением экзистенции, т.е. "самосдерживанием" индивидуальности во имя личностных ценностей.

Избирательно проницаемость иллюстрируется техникой пуантилистской живописи, интуицию которой видим еще у импрессионистов. Наложение на холст чистых тонов (расщепленных тонов на "первоначальные", основные цвета) дарит каждому мазку самость. Краски при этом сохраняют свое архаическое, дочеловеческое" звучание, воплощают реальность авторского замысла из материала

самого видимого мира. Прозрачность атмосферы картины (как одной из ипостасей сущего) и цветовые зазоры (аура каждого мазка) помогают человеку и миру встретиться. Проницаемость картины, ее податливость взгляду помогает избежать эффекта набрасывания красок, как это происходит в аппликативной живописи, начиная с экспрессионизма. У импрессионистов картина как бы пропитывается цветом. Свет, оставаясь главным героем картины, сквозит через зазоры и создает перспективное пространство. Вместе с тем проницаемость не означает бесплотности поля картины. Атмосфера изображения имеет свою плотность и соответственно - "силу сопротивления". Поэтому импрессия — это еще и пронизывание полотна зрительским Я в отличие от экспрессии — выплескивания на его поверхность. Дальнейшая связь мира и субъекта осуществляется уже посредством новообразованной сущности — картины. Классическое полотно, впускающее свет мира только через оконные проемы либо посредством кодов ландшафтной символики, служит своеобразным защитным экраном. Оно как гибкая мембрана, помещенная между человеком и сущим, позволяет обеим сторонам ощущать пульсацию бытия друг друга. Открытие прозрачности позволило картине стать местом сообщения двух миров, их взаимопроникновения по законам диффузии. Сущее, проникая в экзистенцию, помогает ее трансформациям, смягчает контуры, пробуждает способность природного бытия существовать. Впечатление, по мнению Шеллинга — это "толчок, привносящий в момент созерцания произведенное предметом действие [4, с. 391]. Это определение акцентирует пространственно-временную дистанционность субъекта от объекта, подчеркивая чувственную природу впечатления как *sensatio* (И. Кант). Вместе с тем ассоциативная завязанность впечатления на пережитых образах облакает импрессию в ткань своеобразной рациональности, эмоциональной самоидентификации субъекта в настоящем. Впечатление актуализирует прошлое и будущее, сводя их в единственно значимый момент Сейчас. Размышляя о творчестве М. Пруста, М. Мамардашвили называет эту синхронизацию прошлого (будущего) и настоящего "рекреацией", воссозданием переживания в его реальности. Впечатление сметает временные барьеры, обнаруживая себя в живом присутствии. Так, герой "Потайной комнаты" К. Эдшида существует в мире вещей-идолов его собственного прошлого, общение с которыми вдыхает жизнь в его настоящее.

Связь впечатления с будущим не носит характер проецирования настоящего в будущее, где первое неизбежно станет прошлым. Напротив, будущее, является в настоящем под маской ожидания,

предчувствия. Симптоматична в этом смысле картина К. Моне, ставшая манифестом импрессионизма, — "Впечатление от восхода солнца". На ней тускло-красный солнечный диск сквозь туман бросает блик на сумрачные воды морского залива, по которым скользят черные силуэты лодок. В дымной дали угадываются химерные очертания больших кораблей. Все это зрелище столь же з а к а т и о, сколь и рассветно — автор скрывает от нас реальные ориентиры. Зрителю остается "ожидать" наступление дня, доверившись художнику и собственной импрессиональной интуиции. Впечатление ожидания преобразует полотно: тени становятся легкими, туман — прозрачным, а грядущий день — реальным. Таким образом, будущее гарантировано уже в настоящем — в момент предугадывания. Пластический образ будущего запечатлен в скульптуре О. Родена. Здесь ожидание выражено при помощи своеобразной иллюзии движения. Оно передается Роденом при помощи видимой "рассогласованности" (М. Мерло-Понти) частей тела, запечатленных в моменты с различной датировкой (т. е. в таком положении, в каком статичное тело пребывать не может, а может лишь проходить соответствующие точки пространства). Так, взмах руки, за которым следует поворот головы, становится жестом ожидания ответа всего тела. Статика скульптурного изображения подчеркивает неизбежность этого ответа и представляет собой "оттягивание" мгновения восстановленного равновесия. Потенциальная энергия неосуществленного движения преобразуется в кинетическую впечатления, будущее утверждается посредством настоящего.

Адекватным визуальным образом впечатления как места совпадения временных моментов может служить вогнутая линза. В ее центре размещается точка настоящего. В нее, как в чашу стекаются с периферии импульсы, пойманные из времени "ненастоящего". Они концентрируются на дне и образуют эпицентр чувствования. Сама линза — лишь инструмент, безличный к интенсивности или частоте световых сигналов. Однако расположение линзы в пространстве и угол ее наклона определяются произволом субъекта. Выбранная модель импрессионального времени обладает той же гаммой оптических возможностей, что и ее физический прототип. Она может приближать и удалять, увеличивать и сокращать, переворачивать и опрокидывать время.

Придавая размышлениям о впечатлении чувственную фактуру, мы действовали методами самой импрессии. Фактурность впечатления позволяет ему занять определенное место в ткани сущего.

Список литературы

1. Аристотель. Поэтика// Соч.: В 4-х томах. -Т. 4. -М.: Мысль, 1983.
2. Мерло-Понти М. Око и дух//Французская философия и эстетика XXв. - М.: Искусство, 1995.
3. Подорога В. Выражение и смысл. - М.: Ad Marginem, 1995. .
4. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма// Соч.: В двух томах Т. I-М.: Мысль, 1987.

Е. В. Качуров

ЧТО СТОИТ МЫСЛИТЬ?

" и все же, возможно, что человек до сих пор слишком много действовал и слишком мало мыслил".

М. Хайдеггер

Традиционна странная двусмысленность по отношению к мысли: с одной стороны, мысль есть основное определение человека, выйдя за пределы которого он перестает им быть; с другой — эта существенность как-бы ничего не значит, т. е. настолько несущественна, что вовсе не существует, в отличие, к примеру, от существенности бытия, или существенности действия. "Дурень думкою багатіс" — это золото житейской мудрости, попытка рассматривать мышление наряду с такими не только бесполезными, но и вредными привычками, как курение и потребление спиртных напитков. И тем не менее это — мудрость, плод мысли. Что за самоуничужение!

Когда в происходящем трудно предугадать что-либо значительное, все усреднено и уравнено в правах, когда шторма и бури истории навсегда позади и корабль человечества входит в тихую гавань постисторического бытия, когда повсюду утвердился голый экономический расчет и позиция "что я с этого буду иметь?" заняла место любого политического и идеологического критерия, самое время пересмотреть традиционное отношение к ценности бытия и

исторического действия. Также самое время пересмотреть традиционное отношение к ценности мысли. Возможно наступившие сумерки истории помогут нам отличить подлинное от подделки, настоящее от несостоящего? Следует ли нам осуществить это мероприятие? Стоит ли?

Стоить - это значит быть устойчивым, быть для себя. Здесь стоять - это значит стоять (или устоять перед напором внешнего, его агрессией).

Признавать же такую устойчивость - это значит оценивать (конечно во столько, во сколько она, эта устойчивость, устоит). Здесь произвести оценку чего-то-прицениться к чему-то — значит удержаться от безрассудного нападения на нечто, стоящее перед тобой.

Из-за такой двойственности титула стоимости (субъективной объективности и объективной субъективности) из ведения традиции смогла ускользнуть подлинная ценность не только мысли, но и таких фундаментальных существенностей как бытие и действие. Поэтому у мысли, которая готова ни на секунду не упустить из виду эту двусмысленность, и спросим: что стоят на самом деле все эти три существенности?

Думаю, любой на этот вопрос тотчас укажет на расположенный рядом предмет и, имея в виду присутствие этого предмета в деятельности указывания на него, заявит: "Вот, что стоит быть". Однако это указывание не будет предмету приказом. Оно постарается быть простой констатацией. Указывающий из всех сил постарается скрыть свое участие в деятельности указывания.

А что стоит тогда не быть? Ответ также прост: это стоит отсутствия в указывании, ненахождения в нем. Отсутствия не в смысле насильственного вытеснения из указывания указываемого, а по причине нежелания указываемого сделать это по своему праву.

В приведенном примере стопроцентного здравомыслия настолько непосредственно (почти без размышления), разделено сущее на бытие и небытие и произведена оценка их, что на вопрос, предложенный для уточнения, будет получен столь же непосредственный ответ. А именно, на вопрос: "Я вспомнил об императоре Наполеоне, значит, он есть, он что-то стоит, ведь я на него указываю?" — здравомыслие уверенно отвечает: "Да есть, но только в тебе, в твоей субъективности. Его на самом деле уже нет. Самого по себе уже нет. Поэтому он ничего не стоит". В этом высказывании — значение, сущность и смысл спрашиваемого, т.е. что стоит бытие

Быть— это иметь цену существования самого по себе. Спинозовская субстанция, бог монотеистических религий, всеобщее философии и даже вещь чувственной достоверности здравого смысла— все подходит под это определение.

Бытие раскрыло одну сторону своей стоимости. А как же вторая? Для обращения к ней спросим: "Что ему стоит быть самим по себе?" Оставим пока понятия Бога, субстанции и всеобщего, поскольку, кажется, это всего лишь понятия. Обратимся к так называемым "реальным" вещам. Вот - дерево, скала, море ... Кажется, что они полностью самостоятельны, ведь они способны существовать и без нашей мысли, и без нас быть устойчивыми. Но на самом деле их субстанциональность— только видимость. Без среды их существование невозможно. Они возникли посредством других вещей и наступит время, когда дерево превратится в труху, скала— в песок, а на месте моря поднимется твердь. Их не станет. Они не устоят. И мы, наше указывание на них, будем ни при чем. Откуда же берется небытие, которое делает неустойчивыми дерево, скалу, море? Из них самих. Они "заражены" им изначально и вынуждены платить за то, что имели дерзость создать видимость устойчивости. Бытие создает и усложняет окружающий мир с помощью небытия, развивается через небытие. Тело, обладающее массой, вовлекается в движение благодаря своему небытию — гравитационной силе. Но физическое тело еще очень примитивно потому, что эта сила полностью вне него. Гораздо совершеннее химический процесс. Кислота есть в себе своя противоположность — едкая щелочь, которая суть небытие кислоты. Еще совершеннее феномен жизни. Прекрасен и могуч царь зверей — лев. Он есть. И тем не менее в каждой клетке его организма присутствует "есть" и "не есть" почти одновременно. Сила самосохранения уравнивается силой самоуничтожения. Он стареет. Единственный недостаток у бытия органического — невозможность уравнивания в правах бытия и небытия. Здесь они не могут быть равностоящими.

Поэтому исследование проблемы — что стоит бытие — должно изменить прежнее представление о нем. И если ранее ответ был таков: бытие — то, что существует само по себе, быть таковым ему ничего не стоит, то теперь все наоборот. Сейчас оказывается, что любой предмет нашего вопрошания хотя и есть бытие, но не существует сам по себе, он ничего не стоит. Спрашивающий и указывающий на бытие есть такая несущественность, которая является несущей не в смысле отсутствия опоры в себе, а несущее в смысле несущей конструкции. Быть таковым стоит нетаковости любого предмета.

Такое указывание на бытие и в этом указывании являющееся стойким и противостоящим бытию - суть особая сущность. Это - действие.

Каково необходимое и достаточное условие для реальности этой действующей сущности и чем (или кем) она представлена?

Эта сущность есть человек. Условием его действия является способность ставить все под вопрос. Что "все"? - все то, что являлось первой сущностью, бытием.

"Что есть то или иное сущее?" - спрашивает человек, потому что чувствует себя покинутым этим сущим, бытием или потому, что чувствует, что уже вышел за пределы того, о чем спрашивает. В процессе мышления человек отходит, отодвигается от того, о чем мыслит, отбрасывает его и, отвернувшись от откровенного, отчаивается от этого "от".

Осознание утраченного рождает мысль. Или наоборот — при размышлении о бытии последнее ставится под вопрос.

Думает ли домохозяйка о погоде, судья о справедливости, финансист о биржевых новостях — все они в этом размышлении уже по ту сторону предмета размышления. Ни к погоде, ни к справедливости, ни к курсу валюты факт их существования не сводится. Существо мышления есть только в одном моменте непосредственности бытия предмета размышления. В существе мышления есть еще то, что предоставляет возможность для вопроса, для выхода за пределы того, о чем спрашивают. Что же это? Это то, что ни в коем случае не есть бытие. Это — ничто.

Значит, быть — это одно, спрашивать же — это больше, чем просто быть. Спрашивать — это значит действовать, двигаться, полагать сущее с одновременной рефлексией его в не сущее, т.е. быть таким несущественным, которое тем не менее отражает сущее бытия и в этой несущественности является важным для последнего. Спрашивать и мыслить — одно и то же!

Поэтому, если изначальная природа человека — в вопрошающей мысли, а её природа — в изначальной рефлексии, в разделе на бытие и небытие, то системе "человек" ничего более не остается как заняться сохранением своей несубстанциональности, нестойкости. Что ему это будет стоить!

Ранее бытие, пеня превыше всего себя, вынуждено вовлеклось в отношении к противоположному, к пустоте, к ничто, и в итоге, к

"колеблющемуся тростнику системы человек". Оно само себя подставило под вопрос. Понятно, что если бы оно это не сделало — оно вообще бы потеряло себя. Теперь же сама нестабильность вопрошания вынужденно ищет опору в стойкости. Но у этой второй существенности есть выбор, полностью отсутствующий у первой. Так, будучи в себе двойственной: наличие признака бытия и ничто, я и не я, субъективного и объективного, она свободно перемещает искомую противоположность (субстанциональность) то в одну, то в другую сферу. Это перемещение и составляет существо действия. Так, несущее, мысля, всегда спрашивает, но, зная свою несущественность, спрашивает не о себе, а о сущем. И, спрашивая о нем, деятельно устанавливает его то в сфере объективности, то, наоборот, в сфере субъективности.

Первая форма такой деятельности — деятельность теоретического вопрошания. Здесь нестойкое считает, что стойкость в бытии, что именно в этом моменте её нужно установить. Здесь человек спрашивает, что есть "то" или, что есть "это"? Здесь стойкость называется "знание о". Вот, к примеру, какая-то вещь, явление, случай. Человек размышляет об этом как о предмете (перед ним стоящим). Началом и необходимым условием этого размышления является сознание (т.е. еще не знание) того, что он, размышляющий, и он (предмет), размышляемое, (разбираемое мыслью), равно несущественны, несубстанциональны и равно не имеют стоимости сами по себе; он, размышляющий, потому что удвоен в силу природы мысли-вопроса, мысли-действия; он, подлежащий размышлению, в силу неизбежного влияния среды, вовлеченности в ничто (см. выше). Но как уже было замечено, что сознание еще не есть знание. Знание не может быть о такой видимости. Знание есть открытие существенного и настоящего в том, что предварительно выступило несущественным и нестойко стоящим. Теоретическая деятельность в этом смысле есть активность, акт возмездия по отношению к тому, что посмело так явить себя.

Настоящий ли это человек? Какова подлинная стоимость этого товара? Истинное ли это добро? и т.д. — вот примеры деятельности по идее долженствующей лелеять свою нестойкость, но вопреки этому с увлеченностью занимающуюся вообще не собой, а иным, да еще и иным, не таким же нестойким, а противоположным — существенным, субстанциональным.

Это та самая двусмысленность в традиции, с которой мы начали данное исследование. Ею пронизана вся сфера теоретической деятельности, если бы эта деятельность на ней и закончилась. На самом деле, здесь одна двусмысленность сменяется другой. А именно, теоретическая

деятельность, сознавая себя как неустойчивое (не имеющее никакой ценности), а свой предмет из внешнего мира подлинным в его существенности, прекрасно сознает еще и то, что не только этот предмет, но и всякий возможный в опыте вопрошания предмет в своей стойкой стойкости, стоящей настоящности вынужденно относит себя в занимающейся им деятельности к нестойкой нестойкости, к самой ненастоящей и неподлинной несущественности.

Нет объекта без субъекта, нет предмета без мысли о нем, невозможен вопрошаемый, если не налицо вопрошающий! Цена этой истины стоит теории вынужденного отворачивания от ценности прежней (ищи подлинность объекта самого по себе. Предмет субстанционален, мысль же о нем сама по себе "чистая доска" и проч.). Теория знает, что ее собственная теоретическая истина есть только ширма, прикрытие. Да, и как возможно серьезно говорить о стойком, если оно своими корнями всецело в другом, а не в себе.

Но вот человек, действующий практически. Да, он исходит из "знания о". Вернее, он создает видимость такого исхода. На самом деле он стремится к чему-то, что по его мнению уходит корнями в него самого. "Осуществляй свободу!" — абсолютный девиз вопрошающей несущественности, снимающей обе двусмысленности ищущей истину деятельности. "Свобода" и "истина" суть одна же стойкость, манипулируя которой вопрошающая несущественность деятельно перемещает акцент то на момент бытия, то на момент небытия. Причем что удастся ей, т.к. оба находятся в ней самой.

Практика ставит целью достижение ценности свободы "от", свободы "для" и свободы и "от" и "для". Весь окружающий мир ожидает указы практически указывающего. Последний теперь вовсе не считает нужным скрывать их диктаторский (для этого мира) характер. Единственно, что еще смущает практику, — то почти та же самая двусмысленность, воспользуясь которой символ "объективной истины" был заменен ею на символ "желаемой свободы". Понятно, что это та же самая двусмысленность, только наоборот. Так, полагая субстанциональность свободы в себе, ее осуществление ее предполагает вовне (если это моральная свобода), или извне (если это свобода, стремящаяся к счастью).

Иными словами, теория сама же обесценивает стоящее (истину) своим вопросом о нем, практика же обесцениваем предстоящее (свободу) своим ответом, т.е. тем, как ее нужно осуществить.

Кульминационным пунктом этих двух деятельностей является деятельность, пытающаяся совместить ценности и истины, и свободы.

Это такая разновидность несущественности, которая исходит из знания о сущем как таковом (момент объективности), и в этом знании знающая себя так, как будто она уже свободна. Это — историческая деятельность. Она конкретно представлена идеологической доктриной того или иного народа, действующего в деятельности всемирной истории.

Вот — деятельность античных, восточных, христианских, мусульманских или советских народов. Когда они были исторически значимы, их цена определилась (и определяется сейчас в науке об истории) тем, насколько они достигали совмещения стойкости знания со стойкостью мысли о свободе. Их идеологические доктрины — теоретичная практика и практическая теория. Они стояли ровно столько, насколько они сами смогли удержать свою стойкость в противоположность стойкости других доктрин. Исторически они противостояли им. И мы, указывающие на них, сейчас удерживаем свое возмущение против них (потому что указание, как это ясно из сказанного выше, всегда агрессия), насколько они достойны этого удержания.

Идеологически мыслящий человек, зная себя единым со своим таким же образом мыслящим народом, знает сущее всего существующего, истину всего истинного, субстанциональность всего действительного, знает себя в этом знании о субстанциональном субстанциональным, свободным, для себя существующим. Идеологически мыслящий человек уходит от двусмысленности как теории, так и практики. Но этим действием он уходит (впервые в нашем исследовании!) от несущественности знания о вопрошании, о мышлении. Некоторые мысли он начинает считать бесценными в смысле высшей ценности!

Здесь можно констатировать признак саморазрушения второй существенности (действующей несущественности) и её стремление вернуться к стойкости существенности N1 — бытия. И это было бы верно, т.к. здесь историческая деятельность противоречит самому понятию деятельности (ставить все под вопрос, быть нестабильной, быть не имеющей ценности не в смысле бесценного сокровища). И тогда бы оказалось, что высшей целью всемирной истории человечества есть возврат к царству природы, бытия. Круг бы замкнулся, т.к. природа вела бы к истории, история бы вела обратно, к природе.

Но человек не хочет этого. Он находит в себе возможность разорвать этот круг. Он находит в себе возможность развиваться. Непосредственная субстанциональность его собственной

идеологической доктрины, те самые "бесценные мысли", составляющие её костяк, прицятые им непосредственно, не подставленные под его вопрос, ему начинают казаться такими же отвратительными (в смысле вызывающими его отвращение, поворот), как и замкнутые на самом себе сущности природы: звезды, скалы, животные и прочее.

Человек тидится выйти из истории так же, как когда-то он вышел из природы. Он усиливает стойкость мысли. Когда-то Иудея вполне удовлетворяла ценность мыслей, полученных им от Моисея, христианина — от апостолов, мусульманина — от Магомета и т. д. Но вот наступает момент, когда он учится спрашивать сам. И под прицел его вопроса прежде всего попадают "национальные сокровища" его собственного народа. В этом вопрошании он перерастает свой народ. Космополитизм — это плод размышления о национализме.

Так, история от одного народа к другому слагается в единую цепь единого действия, в которой четко вырисовывается цель (как высшая ценность) — быть, мыслить и действовать. И действовать не только теоретически, и не только практически, и не только идеологически. Цель исторического действия — перерасти историю, оборвать, закончить её. В каждой клетке национальной идеологии под вопросом оказывается не только ценность самой нации, но и ценности истории. В каждой клетке идеологии истории таится её собственная гибель.

Быть сущим и несущим одновременно; ценить эту одновременность как самое ценное — это значит закончить историю.

Как и что при этом должно мыслить такое мышление? Как оно при этом должно быть? Что при этом оно должно стоить по сравнению к уже определенным стоимостям бытия и действия? И, наконец, что ему это будет стоить?

Мысль теории двусмысленна, т.к. полагает ценное в бытии, но своим поиском этого ценного обесценивает его.

Мысль практики двусмысленна, т.к. полагает ценное в небытии (в замысле) и тут же, осуществляя это ценное, обесценивает его.

Мысль идеологии, снимая эти две двусмысленности, тем не менее сама двусмысленна — ценные мысли идеологических доктрин должны приниматься мыслью вообще без мысли.

Две с половиной тысячи лет назад в центре истории, в гуще идеологических доктрин средиземноморских народов возникает мысль помыслить ценные мысли идеологий. При рассмотрении этого феномена

следует учесть, что такого рода размышление чаще всего приводило к возникновению новых "ценных мыслей", т.е. новых идеологий. Так движется история. Но эта мысль (на историческое возникновение которой мы сейчас обращаем внимание) имела ту особенность, что она стала сразу же предлагать себя в совершенно иной, чем идеологическая, форме. Это особая мысль. Она желала, чтобы её саму принимали не непосредственно, а изначально "под вопросом", рефлексивно. Она сразу же потребовала, чтобы всякий, кто хочет отнестись к ней, указать на неё, каждый её фрагмент поставил под вопрос. И поставил не для теории, и не для практики, и не для идеологии. Так возникла философия.

Это был удар по стоимости бытия, т.к. это была мысль о нем. Но это был удар и по практической, и по теоретической деятельности одновременно, т.к. эта мысль ничего не искала в сущем и ничего не предлагала из несущего. Это был удар по идеологии того народа, где она смела проявить себя; и идеология непосредственно, в форме бытия, а иначе она и не может, отреагировала на это явление. Изгнания, казни, опять изгнания... Это, наконец, был удар не только по истории отдельного народа, но и по истории человечества как такового, т.к. свое знание, свою свободу философия предлагала не в форме отчеканенной монеты, годной для идеологического употребления (форма Будды, Моисея, Христа и проч.).

Пока философская мысль искала абсолютную форму такого преподнесения, когда она оставалась бы свободной как по бытию, так и по действию, длилась её собственная история. Во время этой длительности всемирной истории было милостиво позволено задействовать еще не задействованные народы, реализовать еще нереализованные идеологические доктрины. Но как только логическое приходит на смену историческому — бьет 12 час истории. Ценности бытия и действия, знание о сущем и стремление к счастью и долгу, наконец, сами ценные мысли идеологических доктрин становятся достоянием истории, т.к. стать таковым, это значит в определенном смысле обесцениться, потерять стойкость действительного.

Что стоит философскому мышлению такое обесценивание всего иного? Ему это стоит:

- сознательного отворачивания от ценности всего природного, несмотря на то, что она (природа) все так же окружает философствующего человека и частично в нем самом;
- сознательного отстранения ценности всего теоретического и практического (философия как наука наук завершена. Философия природы и философия общества в современности

несущественны и несовременны [2] несмотря на то, что видимая ценность "точных наук" — носителя этого рода деятельности, сейчас высока как никогда.

Наконец, это стоит философии сознательного отказа от возможности идеологического превознесения себя, несмотря на то, что сейчас, так же, как всегда любой народ, достигший государственности, тешит себя надежной сыграть свою партию на арене всемирной истории.

Философствовать сейчас — значит изымать из бытия и действия их собственные ценности, показывать то, что они стоят сами по себе, и возвращать их на место их собственной стойкости. Философствовать сейчас — значит производить названное выше действие мыслью, с помощью мысли, и при этом ни на минуту не потерять значение самой мысли — единственного рода сущего и несущего, которому можно это доверить, которое устоит от указывания, и периоды, и действия, и от указывания самой мысли. Ради этого стоит мыслить.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991.
2. Линьков Е.С. Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля / Вестник ЛГУ. 1984, №11.

В.Г.Соловьев

ИЕРАРХИЧЕСКИЕ УРОВНИ СОЗНАНИЯ ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ СИСТЕМ

Целью данной статьи является рассмотрение классификаций иерархических уровней сознания духовно-практических систем, в частности различных эзотерических школ, на основе работ Ассаджиоли, Гурджиева, Калинаукаса, Ровнева с целью их обобщения и предложения новых моделей описания и классификации подобных систем. Проанализирована эволюция двух типов сознания - личностного и группового.

Наиболее удачная модель личностного сознания изложена в философско-психологических трудах трансперсональной психологии, где 1 - низшее; 2 - среднее; 3 - высшее бессознательное; 4 - бодрствующее сознание (непосредственно сознаваемая часть личности); 5 - личностное "Я", центр индивидуального сознания; 6 - высшее, или трансперсональное "Я" 7 - коллективное бессознательное (все, что

находится за овальной границей диаграммы. Границу рассматривают не как "отделяющую", а как "организующую" - нечто подобное клеточной мембране, которая обеспечивает непрерывную активную связь между клеткой и организмом, включающим ее; 8 - линия связи с возможным источником управления сознания. Новым при рассмотрении этой модели является введение и анализ линий взаимосвязи типа 8.

Для описания развития группового сознания [1, с. 5 - 10; 3, с. 33 - 37] предложены структуры типа: великое среднее, убежище и духовная традиция. В работах А. Сидерского рассмотрены следующие типы группового сознания: религиозные, магические, боевые, йогические (интегральные). Проанализируем существующие модели развития сознания в духовно-практических системах.

Убежище - это пространственно-временные ограничения личности или группы личностей, отделяющие данные группы от великого среднего в целях повышения интенсивности развития либо защиты от разрушения. Убежище и духовная традиция различны по таким критериям:

- первый - сравнение сложности предлагаемых моделей жизни. Если модель, которую нам предлагают в качестве духовной жизни, проще, структурно примитивнее, чем та жизнь, в которой живем, то эту модель можно отнести в разряд убежища;

- второй - мотивация. В духовной традиции всякий материал, в котором самосовершенствование выступает в качестве ведущей идеи, есть в лучшем случае продукт какой-либо духовной традиции;

- третий - незнание того, в какой форме может выступать живой носитель традиции. Отсюда попытка искать канонический, абстрактный или бестелесный образы. Поэтому люди с легкостью попадают в сети шарлатанов и совершенно с такой же легкостью проходят мимо истинных носителей традиции.

Использование знаний духовной традиции или заново организованной системы знаний для создания модели жизни, структурно более простой, не имеющей внутренних противоречий, указывает на то, что человек не справляется со сложностями внешнего или внутреннего мира. Как показывает практика, большинство людей, произнося слово "духовность", имеют в виду именно такую ситуацию. Независимо от мотивационного оформления человек пытается создать себе психологическое или практическое убежище. Он упрощает внешнюю ситуацию благодаря специально организованному внешнему миру (например, сект, общин) или упрощает свою внутреннюю организацию путем создания внутренне непротиворечивого структурно простого

мира, тем самым, уходя от напряжения, сложностей и противоречий. Чаще оправданием ухода служит такой мотив как самосовершенствование.

Самосовершенствование в убежище приводит к росту интенсивности одного из параметров личностного сознания (например, развитие парапсихологических способностей) в ущерб другим (ухудшению здоровья, взаимоотношений с людьми). Итак, возможны два варианта. Первый – людей заманивают, понимая, что другая мотивация просто недоступна и поэтому им предлагают некую систему самосовершенствования с расчетом на то, что некоторая часть людей, увлеченная этой идеей, потом обнаружит в себе более глубокую мотивацию. Или же дело в том, что от духовного сообщества осталась только духовная оболочка – словесная или другая, формальная. Между идеями самосовершенствования и постижения истины, которую декларирует духовная традиция, лежит пропасть. Реализация идеи самосовершенствования привела к получению продукта, созданного в духовной традиции и отданного на всеобщее пользование (аутогенная тренировка, нейролингвистическое программирование, медитация и т.д.). При этом происходящие изменения для стороннего наблюдателя могут выглядеть как совершенствование, но внутри самой духовной традиции может отсутствовать такая формулировка или рефлексия, поскольку единственная цель – постижение. Трансформации, которые при этом происходят, – побочный продукт, следствие прохождения определенных этапов и не являются даже временной целью, они необходимы для того, чтобы произошло постижение.

В связи с описанным выше перечислим основные методы, предлагаемые духовно-практическими системами для работы с сознанием человека:

1. Религиозный – описан во многих религиозных системах. Для изменения сознания используют воздействие коллективного поля сил верующих, которое с помощью ритуалов синхронизируется с воздействием личной силы религиозных лидеров и стоящих за ними сил.

2. Магический – в современности описан в работах К. Кастанеды [5], а также в книге "Миры Карлоса Кастанеды".

3. Боевой – пришедший с Востока. Здесь мотивом изменений является перманентно существующая угроза смерти в реальной схватке с достойным врагом физического плана.

4. Йогический – в котором принципиальное отличие технологий от всех остальных состоит в их полной самодостаточности. Йогическая "внутренняя" практика позволяет человеку достичь почти любого

уровня развития без использования каких бы то ни было внешних факторов. Смысл тренинга в системах йоги состоит в том, чтобы каждый практикующий в конечном счете разработал собственный алгоритм, наиболее эффективный и технологически оптимальный именно для него. Каждая йогическая линия передачи знания имеет базовый алгоритм, являющийся концентратом опыта многих поколений мастеров, составлявших эту линию на протяжении тысячелетий. Мастер, становясь хранителем и очередным передаточным звеном линии, добавляет к тренинг-технологии что-то свое, совершенствуя технологию и оттачивая технику ее передачи. Иногда в лице одного мастера несколько линий сливаются и формируются новые технологические подходы. Как правило, такие школы являются наиболее мощными и яркими, а их методы — самыми эффективными. В зависимости от метода расширения диапазона восприятия существуют различные йогические школы. Это хатха-йога — система специальных упражнений — асан и дыхательных практик; карма-йога; бхакти-йога — преданное служение; джанани-йога — определенные системы знания — и ее очень важное ответвление — раджа-йога — комплексная система; агни-йога; крийя-йога.

5. Классический — метод древних посвящений, описанный Е.П. Блаватской в ее "Тайной доктрине" [6], где существует своя система классификации, основанная на делении всех процессов на семь основных качеств-аспектов.

6. Метод "освобождения от пыли". Здесь пыль физическая является метафорой духовной пыли, которая засоряет все каналы и покрывает наше существование, не давая пробиться высшим принципам сознания. Буддизм и учение Кришнамурти основаны примерно на таком же принципе. Кришнамурти говорил, что освобождаясь от всех отождествлений, мы освобождаем скрытую в нас тайную органику, реальность. Буддизм — это та же концепция освобождения от иллюзий, образов, идеи постоянства мира, идеи личности, идеи удовлетворения.

7. "Метод собаки" или "хитрого человека" [7]. Хитрый человек думает, что реальность можно использовать, "оседлать" для своих целей.

8. Синтетический — использование не одного, а нескольких методов работы с сознанием, т.е. синтез нескольких техник, теорий и т.п. Этот метод также называют еще трансформационным.

Теперь, обобщив описанные выше методы, можно выделить следующие духовные пути их воплощения:

— воздействия. Это большой блок различных традиций, объединенных тем, что здесь главным технологическим приемом является воздействие на объективную реальность в различных

вариантах. Соответственно это пути силы, ее формирования, управления ею, ее использования и т.д. Эти традиции в большинстве своем очень популярны, так как созвучны с западно-европейским стилем мышления: надо обязательно воздействовать на мир и тогда что-то будет происходить, в противном случае - "пассивное отношение" и т.п.;

- медитативные, или пути погружения — популярная группа традиций — путей в глубины своей субъективной реальности. Их основной технологический прием — медитация, т.е. покой, тишина, ни о какой силе, ни о каком воздействии речи нет, "не выходя из дома, мудрец знает, что делается в этом мире";

- интеллектуальный. Здесь главное технологическое действие — умение "видеть" ситуацию и управлять ею. Особенно много таких традиций существует в Тибете и исходит оттуда;

- трансформации — наименее известная и наиболее сложная категория путей. Сюда относятся системы многостороннего подхода к изменению сознания человека, когда трансформации интеллектуальная, эмоциональная, физическая и т.д. зависят от конкретной традиции.

Анализ систем классификации личного и группового сознания свидетельствует о том, что авторами обобщен значительный практический и духовный материал. Однако иерархическим уровням, путям перехода и взаимодействия личного и группового сознания уделено недостаточное внимание. Не рассмотрены модели подобных структур.

На основе анализа источников предложена новая модель иерархических уровней сознания. Рассмотрим ее на примере трех иерархических уровней $i-1$, i , $i+1$. В качестве i -го уровня иерархического сознания примем пространственно-временной континуум, в котором эволюционируют и взаимодействуют объекты заданного уровня. Некоторые объекты уровней построены из качественно отличающейся материи (например, вещество — уровень $i-1$; электромагнитное поле — i ; гравитационное поле — $i+1$). Взаимосвязь между уровнями сознания вертикальна с основной нитью духовного развития, а также эволюционными и инволюционными нитями. Некоторые объекты создают групповые объединения, именуемые "эгрегор", "духовная традиция", "убежище", "великое среднее". Другие объекты в качестве источника могут иметь высокоорганизованную структуру, находящуюся поблизости и принадлежащую к более высокому иерархическому уровню. В этом случае они называются носителем живой традиции или магнитом иерархии (МИ). Являясь центром

притяжения и объединения окружающего, некоторые объекты создают групповое сознание, называемое духовной традицией. Если источником управления сознанием является коллективная мысль (эгрегор), принадлежащая следующему эволюционному уровню, то подобное групповое сознание называется великое среднее. Объект, находящийся на стадии духовной эволюции и не принадлежащий ни к одной из схем, образует мыслящее сознание (обыденное) или находится в убежище. Убежище, силовая структура которого образована МИ, называется Ашрам МИ.

На основе рассмотренных материалов можно сделать следующий вывод, что предложена новая модель иерархических уровней сознания в сравнении с существующими моделями трансперсональной психологии и моделями других авторов.

Предложена модель личности и индивидуальности в рамках иерархической модели и рассмотрено ее соответствие с моделью Ассаджиоли.

Список литературы

1. Калинаускас И.Н. Духовное сообщество.-Киев, 1992.
2. Сидерский А.А. Йога восьми кругов.-Киев, 1996.
3. Ровнер А. Третья культура.-Санкт-Петербург. Изд. дом "Медуза", 1996.
4. Ассаджиоли Р. Типология психосинтеза: семь основных типов личности. Духовное развитие и нервные расстройства.-М.: Уралия, 1995.
5. Кастанеда К. Путь знания индейцев яки.-Киев. София, 1994.
6. Блаватская Е.П. Тайная доктрина в 3 томах. Новосибирск: Наука. 1992.
7. Успенский. Психология возможной эволюции человека //Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания.-М.: Политиздат. 1990.

М.С.Нефедова

ОБ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ И ИНТЕЛЛИГЕНТНОСТИ

В обновлении общества немалая роль отводится высшей школе. Ее задача — формирование высокообразованного специалиста как личности. В последнее время выпускник вуза — это не просто хороший

специалист в своей области, это — представитель интеллигенции как социальной общности, имеющей свою природу и социальное предназначение.

В последнее время на страницах печати раздается все больше голосов о том, что истинных интеллигентов у нас почти не осталось, большинство переродилось в мещан, потерявших "способность воспринимать чужую боль как личную" [31, с. 56], а интеллигентность и вовсе исчезла.

Что же такое "интеллигенция" и "интеллигентность" и как эти понятия соотносятся друг с другом?

Над этими понятиями давно задумывались ученые, философы. В переводе с латинского *intelligens* означает "понимающий", "разумный". Впервые термин "интеллигенция" употребил Цицерон, который видел в ней людей высокой умственной и этической культуры. Первые интеллигенты — писцы, книжники, философы, т.е. владеющие грамотой, образованные слои общества.

Термин "интеллигенция" широко применяли классики немецкой философии Шеллинг и Гегель. Шеллинг писал, что "совокупность всего чисто объективного в нашем знании мы можем называть природой; совокупность же всего субъективного назовем Я или интеллигенцией" [2, с. 232]. Под понятием "интеллигенция" он понимал весь механизм сознания, аппарат познания, т.е. созидающее созерцание. Еще более широко термин "интеллигенция" использован в работах Гегеля. В это понятие он включал всю психическую деятельность человека, все субъективно ему присущее: знания, способность познания, представление, созерцание, память, воспоминания и т.д. [3, с. 257 - 268]. Интеллигенция у Гегеля — это образованные, мыслящие люди, но он абсолютизировал их интеллект, "теоретический дух", связывая его с "абсолютным духом".

Уже в 30 - 40 гг. 19 в. в Германии понятие "интеллигенция" постепенно трансформировалось от "субъективного в знании" к "субъектам знания" и стало обозначать образованные, культурные слои общества безотносительно к социальной сущности его представителей.

Об интеллигенции и интеллигентности размышляли Н.А. Бердяев, Ф.М. Достоевский, А.П. Чехов, Л.Н. Толстой, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк и др. Уже авторы сборника "Вехи" рассматривали интеллигенцию не только как высокообразованную часть общества, но и как критически мыслящую ее часть, противостоящую мещанству. Это — "просвещенная совесть эпохи" [64, с. 62]. Главное предназначение интеллигенции они видели не в выражении интересов какого-либо класса, а в служении

истине, справедливости, идеалу, в олицетворении общечеловеческого начала в жизни общества. А.Ф. Лосев писал, что интеллигент — это тот, "кто блюдет интересы общечеловеческого благоденствия" [5, с. 315].

Совершенно другой точки зрения придерживались классики марксизма-ленинизма. В определении понятий "интеллигенция" и "интеллигентность" они исходили из положений о примате материального производства в существовании и развитии общества, решающей роли народных масс в истории, сущности человека как отражении совокупности общественных отношений. Основоположники марксизма выработали принципиально новое понимание интеллигенции как работников умственного труда, выражающих интересы определенных классов. В статье "О сословных комиссиях в Пруссии" К. Маркс отмечал, что интеллигентность является общим свойством всех людей, а не особого слоя общества. Социальная сущность интеллигенции, по его мнению, заключается не в том, что выражает определенные социальные интересы, является политическим и идеологическим представителем и защитником тех классов, к которым примыкает, с которыми связана в процессе своей профессиональной и общественной деятельности. Поэтому, по словам К. Маркса, "они теоретически приходят к тем же задачам и решениям, к которым приводит класс его материальный интерес и общественное положение" [6, с. 148]. Однако независимо от своих политических взглядов и социальной позиции основная масса интеллигенции вынуждена экономически служить тому классу, которому принадлежат средства материального и духовного производства. В этом двойственность положения интеллигенции. К. Маркс, Ф. Энгельс, В.И. Ленин резко выступали против абсолютизации роли интеллигенции в преобразовании общества, отводя решающую роль в этом рабочему классу.

В советское время большинство статей ученых-обществоведов, посвященных этой проблеме, были основаны на позициях марксизма-ленинизма: интеллигенция — социальная прослойка, выражающая интересы рабочего класса и трудового крестьянства. Она призвана формировать самосознание этих классов, вырабатывать их идеологию. Интеллигенции также отводилась решающая роль в повышении уровня интеллектуального потенциала общества, в разработке социальных прогнозов, проведении социологических исследований.

Но истинная интеллигенция способна и на смелую мысль, мужественный поступок. Пример тому — "Несвоевременные мысли" А.М. Горького, его споры с В.И. Лениным, письма В.Г. Короленко и

А.В. Луначарскому, мужественное поведение академиков И.П. Павлова, П.Л. Капицы, А.Д. Сахарова.

Интеллигенция стремится к свободе творчества и деятельности. Она выступает против существующей власти, общественного уклада только в том случае, если попираются права человека.

Ю.Ф. Абрамов отметил такую связь между понятиями "интеллигенция" и "интеллигентность": "интеллигенция — это своеобразный "способ" передачи из поколения в поколение особого качества — интеллигентности" [7, с. 63]. Обобщая высказывания ученых, философов, можно определить интеллигентность как умственную и духовную развитость, образованность. Но в таком случае интеллигентность присуща не только людям, занятым интеллектуальным трудом и эстетической деятельностью. Л.Н. Толстой считал, что интеллигентность есть в душе любой крестьянки, имея в виду сострадание, душевность, христианство [4, с.58].

По отношению к интеллигенции интеллигентность выступает как мера, уровень истинности, соответствия ее своей природе и верности своему социальному назначению. Быть истинным интеллигентом без наличия такого качества как интеллигентность невозможно. Для этого недостаточно иметь высшее, даже гуманитарное образование.

Таким образом, интеллигентность — это духовная доброта, деликатность в отношениях с окружающим миром, стремление повысить интеллектуальный уровень свой и окружающих людей, выбирая при этом благородные средства и методы, это широта взглядов и нравственная чистота помыслов и поступков.

Анализ литературы дал возможность автору статьи определить природу и социальное назначение интеллигенции, а также сформулировать выполняемые ею функции. Природа интеллигенции заключается в том, что она является, во-первых, субъектом духовного производства, во-вторых, обладает развитыми интеллектуальными и культурно-личностными характеристиками. Отсюда вытекает социальное назначение интеллигенции, которое обусловлено выполняемыми ею функциями:

- познавательной (повышение интеллектуального потенциала общества);

- общественно-политической (выражение всеобщности общественных отношений, связей, развитие национального сознания людей, борьба за права человека и пр.);

- культурологической (развитие и передача духовных и материальных ценностей: традиций, творческого потенциала и пр.);

- эстетической (формирование эстетических вкусов, запросов, стремление к совершенствованию);
- нравственно-этической (отношение к другому как к личности, сострадание, готовность помочь ближнему, благородство в выборе целей, методов и способов их достижения, способность брать ответственность за принятие решений и их результаты и пр.).

Список литературы

1. Интеллигенция и народ: материалы круглого стола //Философские науки, 1990. № 7.
2. Шеллинг Ф.В. Система трансцендентального идеализма.-М., 1987. Сочинения. Т. 1.
3. Гегель Г.В. Философия духа //Энциклопедия философских наук.-М. 1977. Т. 3.
4. Время "Вех": к истокам дискуссии //Философские науки, 1991, № 6.
5. Лосев А.Ф. Держание духа.-М., 1988.
6. Маркс К. 18 брюмера Луи Бонапарта //К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 8.
7. Абрамов Ю.Ф. Об интеллигенции и интеллигентности //Философские науки, 1991. № 6.

Л.А.Лобанова

**КАК БЕДУЩЕМУ ФОКУС-ГРУППЫ СТАТЬ ПРОФЕССИОНАЛОМ,
О НЕКОТОРЫХ КАЧЕСТВАХ МАСТЕРА-МОДЕРАТОРА**

Одним из важных подходов к работе фокус-группы при исследовании социальных явлений (таких как социальная справедливость, социальная адаптация и т.п.) являются требования к ведущему (мастеру-модератору), который формирует группу для проведения фокусированного интервью в соответствии с задачами исследования, обеспечивает участникам условия работы, заботясь о равенстве шансов для выражения своих мнений, идей, оценок, суждений, направляет развитие групповой беседы, поддерживает интерес к теме беседы, стимулирует активность участников, контролирует запланированную полноту раскрытия темы.

На Западе для интервью привлекают профессиональных модераторов со специальной подготовкой, соответствующим образованием и опытом проведения групп, а также компании,

занимающиеся оказанием названных выше услуг (например "РИВА", США). Отечественные социологи, как правило, выступают в этой роли сами, поэтому в статье рассмотрены особенности поведения ведущего фокус-группы, которые, будучи реализованы, позволят назвать его профессиональным модератором или мастером-модератором.

В зависимости от опыта мастеров-модераторов выделяют две категории ведущих: первая - молодые, неопытные ведущие, основное внимание уделяющие написанию соответствующего опросника, разработке схем управления ключевыми элементами групповой динамики во время исследования (зондирования) получаемой информации; вторая - опытные ведущие, концентрирующие внимание на исследовании информации реакции подсознания (второй и третий уровни), а также на поиске созидательных путей стимулирования респондентов для получения от них невербальной (поведенческой) информации, которая, как показывает практика, более важна в качественном исследовании, чем простые ответы на вопросы.

Тем не менее обе категории ведущих должны за короткий срок воспринять и обработать большой объем устной информации, проанализировать и представить ее в соответствующем виде заказчику (исследование по заказу) или себе лично (заказчик - сам исследователь) для принятия решений или формулирования выводов.

Можно выделить две группы качеств, делающих модератора профессионалом (мастером). Первая — общие качества модератора, необходимые любому исследователю-социологу.

Среди американских летчиков бытует такая поговорка: "Бывают молодые и неосмотрительные пилоты, бывают старые и осмотрительные пилоты, но не бывает неосмотрительных старых пилотов!". Так вот, мастер-модератор просто обязан одновременно быть и тем, и другим. Он должен быть одновременно "старым" (если не по возрасту, то по количеству проведенных групп) и "молодым" (способным воспринять информацию, отрешась от собственного опыта, штампов или клише).

Однако, руководя сотнями фокус-групп, даже в течение четырех-пяти лет, ведущий автоматически не станет мастером модератором, если знания и мастерство, полученное за это время, он не сумеет приспособить к постоянно меняющимся условиям мира научного качественного анализа.

Для того, чтобы ведущий стал мастером-модератором, необходимо:

- идти на риск и расширять границы исследований;
- осваивать родственные дисциплины, постоянно искать новые

пути для контактов с различными группами, непрерывно работать над собой;

- развивать более эффективные методы сбора данных в двух- или полуторачасовых фокус-групповых интервью.

Вторая группа - специфические качества, необходимые социологу, занимающемуся "мягкими" методами и желающему стать ведущим фокус-группы. Фокус-групповой метод существует менее 50 лет и у ведущих возможности увидеть работу друг друга весьма ограничены. Поэтому для успешного проведения фокус-групп мастер-модератор должен пользоваться следующими правилами:

- обеспечивать объективность исследования. Мастер не вносит "своего я" как в методологию и методику, так и в процесс проведения и представления данных заказчику (исследование под заказ);

- установить цели исследования. Модератор помогает заказчику в выработке достижимых целей, рекомендует для этого соответствующие средства;

- понять роль качественного исследования социальных процессов, область его применения (ограничения), а также представить все этапы исследования с применением классических фокус-групповых проектов;

- использовать соответствующую методологию. Модератор рекомендует заказчикам определенную исследовательскую методологию для наиболее полного достижения поставленных целей, строго придерживается ее, чтобы гарантировать создание адекватных выбранной методологии условий для получения информации;

- практиковать позитивный подход. Модератор должен выслушивать всю информацию респондентов и заказчиков с нейтральным лицом, даже если комментарии и ответы неумны, странны или необычны. Модератор должен знать, что при первом прослушивании никакой значимой информации можно не получить, она может прийти оттуда, откуда ее меньше всего ждешь;

- должен уметь слушать. Модератору следует быть внимательным как к вербальному, так и невербальному поведению респондентов, уметь на слух определить, является ли данный ответ ответом первого, второго или третьего уровня (т.е. наиболее правильным или наиболее глубоким);

- быть наблюдательным. Модератору нужно уметь воспринимать аудиторию одновременно в нескольких планах: как группу незнакомцев, соперничающих между собой за одобрение модератора, или как сотоварищей по группе; быть внимательным к поведению каждого члена группы, замечать, когда участник хочет что-то сказать (даже если не поднята рука) по его жестам, мимике и т.п.;

- использовать навыки скрытого лидера. Модератор должен уметь руководить дискуссией без использования способа "раскручивания основного свидетеля", в то же время не позволяя группе отклоняться от темы. Это включает умение расставлять акценты по ходу обсуждения, задержаться на рассмотрении темы, если получаемая информация интересна; закончить опрос, если он теряет смысл. Модератор должен уметь настроить группу на дискуссию пяти-шестиминутным вступительным словом, включаться в обсуждение темы в любое время, уметь держать нить дискуссии без доминирования и давления на участников;

- руководить эффективно. Модератор определяет цели; фокус-группы, создает условия для изложения участниками своих восприятий, мнений, наблюдений, позиций; устанавливает с респондентами связь без обращений типа "встаньте", "садитесь" и т.п., заканчивает темы и переходит к новым без длинного обоснования или комментариев. Он принимает во внимание все мнения и продолжает работать даже в отсутствие консенсуса или, когда тема уже исчерпана; "держит" тему без ущерба отношений с группой, если дискуссия "сбивается"; избегает последовательного интервьюирования, а также вовлекает в беседу всех, "чувствует" аудиторию и работает с ней, не замыкаясь на записях (как правило, мастер-модератор работает без конспектов);

- управлять различными мнениями. Модератор допускает существование любых мнений, отличных от его, избегает ссор, не позволяет респондентам высказываться враждебно по отношению к друг другу, так как это может нанести ущерб возможности получить какую-либо информацию;

- должен оставаться гибким. Модератор должен быть способен одновременно руководить несколькими переменными, содержащимися в интерактивном процессе качественного исследования. Он должен обладать чувством времени, умением логического слежения, подавлять доминирующих участников и воодушевлять сдержанных, создавать необходимую обстановку для активного участия в дискуссии всех респондентов, уметь спрашивать коротко для получения длинного ответа и превращать нетворческие ситуации в творческие;

- осуществлять взаимосвязь логических компонентов дискуссии. Модератор должен помнить, ЧТО было сказано и КЕМ, и вводить это в текущий ход беседы, сохраняя при этом логическую нить, следя за ходом мысли респондента и не подчиняясь слепо предопределенной заданности дискуссии;

- применять различные методы (провоцирование дискуссий,

ролевые игры, "мозговую атаку", опрос экспертов, бумажные и карандашные задания и т.п.), учитывая компетенцию респондентов;

- задавать понятные вопросы и организовывать привычное руководство. Модератор задает вопросы в последовательности, определенной методикой дискуссии, или те вопросы, на которых следует остановиться, исходя из ответов респондентов, дает возможность наиболее полно ответить, учитывая возможную переформулировку вопроса в ходе дискуссии;

- допускать вмешательство в ход беседы и открывать новые направления в теме исследования. Модератор использует различные письменные упражнения, рисунки и др., которые перемежают дискуссию между участниками и модератором, делая ее более интересной, концентрируя внимание на специфических, значимых данных;

- не бояться показать себя наивным. Модератор может уклониться от руководства респондентами, не навязывая личную точку зрения в ходе дискуссии;

- быстро принимать решения. Модератор мгновенно реагирует на изменение течения беседы, не ожидая одобрения респондентов, способен следовать темпу проведения беседы;

- уметь подвести итог обсуждений. Модератор выслушивает все комментарии участников, время от времени подводит итоги обсуждения, подтверждает, что все высказанное - по теме дискуссии. Данный подход предполагает мониторинг собственной речи таким образом, чтобы соотношение слов модератора менялось от 90% к 80% (в пользу модератора) в начале дискуссии, до 80% к 20% (в пользу респондентов) по прошествии трех четвертей времени с начала дискуссии;

- участвовать во всех этапах исследования. Модератор должен иметь исследовательское задание (общий план и т.п.), экспериментальный план исследования (перечень и сценарий заданий и их очередность), сценарий течения фокус-группы;

- руководить как исследователь и эксперт, но не выступать только в одной из этих ролей.

Модератор должен постоянно совершенствовать свое мастерство, посещая курсы, семинары по близким дисциплинам, наблюдая за работой других модераторов, читая материалы из смежных дисциплин о групповой динамике, методике опроса, невербальном поведении, ролевых играх и т.п.

Перечисленные правила не претендуют на законченность, однако, содержат много факторов, делающих работу модератора успешной.

Главное, о чем должен помнить каждый начинающий — модератором не рождаются, а становятся. Только постоянная самопроверка, рост личного мастерства и способность самосовершенствоваться, а также поисковый подход к познанию — те шаги, которые сделают вас МАСТЕРОМ.

Н. В. Титов

ИКОНОПИСЬ КАК ОБЪЕКТ ЭСТЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА (К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ)

Иконопись как вид станковой живописи религиозно-культурного назначения получила наибольшее развитие в тех странах, где население исповедовало православие. Ведущей школой иконописи, заложившей эстетические принципы этого вида творчества, стала константинопольская школа в Византии, зарождение которой относится к VI веку. Ее развитие было прервано в VIII-IX веках иконоборчеством и возродилось в былом величии в течение второй половины IX-XII веков. Процессу возрождения иконописи предшествовал подъем религиозной эстетической мысли, представленный в трудах Иоанна Дамаскина, отцов VII Вселенского собора, Феодора Студита, патриарха Никифора Константинопольского. В иконоборческой полемике ими была разработана теория иконописного образа и сформулирована концепция функций изображения.

В утверждении иконы как неотъемлемой части православного ритуала Иоанн Дамаскин и другие сторонники иконопочитания опирались на уже сложившуюся и устойчивую иконографическую традицию, закрепившую определенный набор сюжетов, изобразительных и выразительных приемов, призванных передать Божественную природу Иисуса Христа, Божьей Матери в их земном воплощении. Их предшественники — представители патристической эстетики IV - VI веков Василий Великий, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Псевдо-Ареопагит, — уже сформулировали с позиций трансцендентного мировоззрения представления о прекрасном, о свете, символе, знаке как категориях искусства. На новом историческом уровне развития познавательной способности человеческой души делается акцент на чувственно-наглядной, зримой красоте живописного изображения, дающей подлинное духовное наслаждение, доступное для каждого человека. Как размышляет Дамаскин: "У меня нет множества

книг. Я не имею досуга для чтения. Вхожу в общую врачебницу душ — церковь, терзаемый заботами, как терниями. Цвет живописи влечет меня к созерцанию, и как луг, услаждая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию (В.В.Бычков. Малая история византийской эстетики. К., 1991.с. 169.). Отцы Собора, отвергая обвинение в идолопоклонстве, указывали на различие иконы и Первообраза. Изображенный лик Христа, его плоть предстают в их двойственной природе — божественной и человеческой. В определенном смысле (констатировал Собор) иконописец уподобляется талантливому портретисту, способному передать не только сходство, но и одухотворенность изображенного человека. Благодаря подобно Первообразу икона получает его имя, становится предметом поклонения и любви. Ее назначение как объекта поклонения и заключается в осуществлении опосредованного ею акта общения человека и Бога.

Важным аргументом в пользу живописного изображения явилось христианское предание о "нерукотворности образа", оставленного самим Христом. Он приложил к своему лицу плат, на котором отпечатались его точное изображение, подобное фотоснимку. Этот отпечаток обладал чудодейственной силой, даруя молящимся исцеление.

В отличие от отцов Собора, которые высоко оценили миметизм и психологизм изображения в иконописи, Феодор Студит считал более важным настроенность иконописца на неизменные состояния, его способность к созданию идеального "онтологического портрета" на основе канона. В ряду рассуждений иконопочитателей принципиальным явилось замечание Никифора Константинопольского, отметившего, что отличие иконы от идола покоится на существовании реального Первообраза.

Значительный след в развитии иконописи, причем не только византийской, но и древнерусской, оставил исихазм, движение — сложившееся в среде монашества. В исихастической проповеди отказа от чувственных наслаждений в пользу духовного созерцания искусство занимает одно из важных мест. На развитие древнерусской иконописи, начало которой связано с принятием в IX веке Киевской Русью православного канона, оказали влияние и живописные образцы, и эстетические принципы, разработанные византийскими предшественниками. Самым ранним памятником древнерусской эстетической мысли является "Послание иконописцу" Иосифа Волоцкого, жившего во второй половине XV — начале XVI века. В этом труде Волоцкий предстает ревностным представителем иконопочитания,

заслужив сравнение с Феодором Студитом. Необходимость создания этого труда была вызвана распространением новгородско-московской ереси, расшатывающей традиции иконопочитания. В отличие от своего византийского предшественника, с которым его сравнивают, Иосиф Волоцкий был близок к исихазму. С позиций исихазма труд иконописца приравнивается к акту "умного делания", включенного в систему духовных упражнений, в которые входят уединение, молитва, созерцание. Иосиф Волоцкий не делает различий между практикой иконописца и молитвой. Для него иконный образ – результат не только писания, но и созерцания, способности удерживать ум "устремленным горе". В этом созерцательном акте не умаляется красота чувственно воспринимаемого мира. Внешняя красота становится отправной точкой в возвышении к духовному созерцанию.

Так закладывалось в сознании древнерусских иконописцев почитание земной красоты, отлившееся в утонченных формах иконописного мастерства Феофана Грека, Андрея Рублева, Дионисия и многих других их современников, оставшихся для нас безымянными.

С.В. Качурова

ТРИ ИСТОЧНИКА СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Феномен религиоведения сформировался из сочетания духовных потребностей современного человека.

Религия не боится стать предметом познания, еще теологи средневековья подчеркивали, что истина веры только ярче засияет, если будет дополнена истиной знания. Здесь уместно обратить внимание на трудности, вытекающие из специфики такого рода знания. С учетом того, что в нем предметом размышления становится не явление природы, а одна из разновидностей духа, возникает вопрос: насколько подготовленным должно быть мышление, избравшее объектом познания одну из собственных форм? Учитывая, что три сложнейших элемента составляют феномен религиозного мышления: всеобщий предмет – Бог; всеобщий субъект – духовная свобода человека и культ как сочетание того и другого – возникает также вопрос о специфике этого мышления, направленного на исследование религии.

Религиоведение должно основываться на особом методе. Наука как духовная потребность в знании также причастна к образованию этой отрасли знания. Здесь обнаруживается предельность проблемы

применения науки как метода к религии как предмету. Науки о природе достаточно зарекомендовали себя на момент проверки истины (верификации), чего нельзя сказать о науках о духе. В научных кругах до сих пор нет ясности о верифицируемости исторического, политологического, эстетического и т.д. познания.

Пока же ученые сомневаются и спорят, общественное мнение в лице конкретного представителя — современного государства, однозначно подводит черту и обязывает науку исследовать религию.

Нравственная потребность, материально оформленная как социальный заказ, требует, чтобы религиоведение было, развивалось и участвовало в процессе воспитания и образования граждан. Следует обратить внимание на один нюанс в отношении так называемого светского государства к религии. Финансировать её оно не считает возможным и сознательно отказывается от этого. Более того, из духа и буквы статьи о свободе совести и вероисповеданий, в которой государство определяет свое отношение к религии, вытекает, что отныне религиозность приравнивается к чему-то сугубо частному. Социально значимая функция религий не признается, но религиоведческая деятельность открыто поддерживается.

Итак, религия как предмет, наука как метод и социальный заказ на этот род деятельности, обусловили современное религиоведение.

Религия есть особая форма высокоразвитого мышления. Ее отличия от обыденного мышления заключаются в особенности предмета мышления и в особой позиции мыслящего субъекта. Учитывая, что в основе многообразия видов мышления лежит различие в понимании реального (действительного, конкретного), можно утверждать, что религиозное мышление четко удерживает в себе реальность всеобщего, а не особенного; бесконечного, а не конечного; абсолютного, а не относительного. Тогда обыденность есть только движение к религиозности.

В размышлении о всеобщем суть религиозного сознания. Но такое сознание есть только один из элементов религии, которая имеет особую специфику в самосознании тем более, что некоторые виды сознания обыденности также доходят до точки зрения субстанциональности, (например, рассудок) и при этом вовсе не становятся религией. В религиозном самосознании человек мыслит себя по отношению к Богу (всеобщему) духовно свободным, т.е. таким же безусловным. В этом заключается отличие религиозного самосознания от других форм, которые в той или иной мере реализуют конечную относительную свободу человеческой сущности.

Наконец, в культовой деятельности религии реально сочетаются действительности объективного абсолюта (Бога) и абсолюта субъекта (собственное "Я" человека). Ни в одной другой деятельности не могут сосуществовать абсолютные противоположности. Человек, занимаясь любой деятельностью, только готовит себя к культовой практике.

Следовательно, религия - то, что удовлетворяет трем признакам, описанным выше, содержит в себе одновременно всеобщий предмет, субъект и их конкретное единство. При этом различие исторических форм религий основывается на различии в понимании религиями противоположности Бога и человека. Иными словами, культовая практика — то, что отличает одну религию от другой, причем постепенное совершенствование этой практики от одной формы к другой составило феномен исторического прогресса религиозного мышления.

От религии колдовства и брахманизма до христианства, "светских" религий (коммунизма, либерализма, социализма) и нетрадиционных религий 20 века — одно и то же содержание отражено в различных формах культовой практики. Всеобщность понятия религии, отбрасывая одну за другой особые модификации исторических религий ищет всеобщую форму, которая соответствовала бы всеобщему содержанию. Сначала всеобщее единство религиозного субъекта и объекта проявляется в простоте магического транса (религия колдовства), фантастического созерцания и медитативного погружения (индуизм, буддизм и джайнизм); затем культ повиновения иудеев, искусства греков, права римлян приводят к культу откровения христиан. Но ни одна из перечисленных форм культа каждой из мировых религий не в силах разрешить основное противоречие религии — абсолютную опосредствованность, т.е. духовность, и абсолютную непосредственность, т.е. природность. В этом смысле история религий продолжается и будет продолжаться.

Поэтому следует стремиться сделать доступным для знания процесс религиозного мышления, постичь сущность отношения всеобщности религии и её особенности — истории религии. Нужно внимательно подойти к выбору метода и средства познания религии. Здесь скорее всего метод и предмет — две стороны одного и того же, каков метод, таков и предмет.

В религии предполагается всеобщее единство человека и Бога, значит ни одна из форм мышления, как предшествующие религии, так и последующие, для познания религии не годятся. Нужно стать религиозным, чтобы узнать, что такое религия. Так аргументирует

особенность своего метода первый подход. Это апологетическое направление религиоведения (теология или богословие). Ф. Аквинский, Августин Блаженный, М. Лютер, Ф. Шлеймахер, братья Нибур, А. Мень — его выдающиеся представители.

При всей продуктивности апологетического направления есть в нем противоречие, которое неразрешимо в его пределах. Чтобы исследовать религию, необходимо принять позицию не только момента всеобщности религии (т.е. стать религиозным), но и принять её особенность, ведь религия никогда не существует сама по себе, она всегда выступает в той или иной исторической модификации. Значит апологет вынужден стать либо православным, либо мусульманином, либо католиком, либо буддистом. Но тогда доминирующим в его методе будет не всеобщность, а особенность религии и уверения, что его также интересуют обще-религиозные, общесторические ценности останутся лишь уверениями. Поэтому католическому теологу никогда не узнать и объективно не изложить, в чем истина ислама или зороастризма, а также православия или протестантизма. Сколько бы не уверял, в свою очередь, православный бо. слов, что его задачей является объективное исследование всех религий, православие окажется у него единственно истинной, единственно "угодной Богу" формой. Таким образом, особенное в таком подходе будет равно всеобщности. Но это нонсенс!

Представители другого подхода, прекрасно осознавая тупиковость апологетического, стремятся занять позицию, прямо противоположную. Сознательно удерживать позицию вне религии, по их мнению, есть единственная возможность познать объективный ход религий. Это критический (атеистический или частнонаучный) подход.

Такая позиция избавлена от ограниченности апологетической. Здесь субъекту не нужно непосредственно принимать какую-либо религиозную форму, поэтому он остается на всем протяжении исследования свободным. Всеобщность соблюдена. Критик может объективно рассмотреть многообразные религиозные формы и выделить в них общее — понятие религии, а затем обратиться к многообразию религий. Но есть пункт, дойдя до которого, эта позиция еще более саморазрушительна, чем позиция апологета. Так как познающий субъект изначально расположил себя и свой метод вне религии (предмета), исходным, доминирующим во всей системе частнонаучного метода оказывается не субъективно особенное (в рассмотренной выше позиции), а объективно особенное, или частность — научный факт. Бог в пределах этого метода оказывается всего лишь абстракцией, сущностью, существование которого лишь номинально. Даже закон развития

исторических форм религий – заветная цель этого подхода, на самом деле для него всего лишь фикция.

Критика религии ни к чему определенному не может привести в отношении своего предмета. Она завершается пустой эмпирией многообразия исторических религий, несколькими абстрактными фразами, которые в итоге просто перечисляют различные виды религиоведения (что, как заметил Гегель, подобно собаке на прослушивании симфонической музыки, когда едва слышимые нюансы фиксируются, а гармония звуков остается недоступной). Так, в основу большинства издаваемых учебников по религиоведению, положена временная последовательность религий или абстракция метафор "мировая", "национальная", "первобытная" и т.п., что преследует в общем-то благие цели доступности изложения, но ведет к тому, что единственным следствием этого будет презрение к такого рода деятельности.

Сторонники критической, частнонаучной позиции в религиоведении пытаются снять ограниченности эмпирического метода. Понимая, что без всеобщности, необходимости и закономерности в науке о религии так же, как и в любой другой не обойтись, они стремятся то или иное понятие религии представить как всеобщие. Здесь наука действует противоположно теологии. Последняя вынуждена трактовать всеобщие религии через какую-либо историческую особенность, критика же, изначально наблюдая предмет в многообразии особых связей, стремится сфокусировать внимание на чем-то одном и представить его как определяющее. Так, к примеру, религия всегда выступает и как социальный феномен, поэтому-то возникает возможность трактовать социальное как определяющее. Социология религии О. Конта, М. Лебера, Э. Дюркгейма является тому подтверждением. Психическое также выступает наличным бытием, в котором разворачивается религиозность человека. Фрейд, Юнг, Джеймс подчеркивают этот момент. Так возникает психология религий. С таким же успехом, видимо, возможны феноменология, антропология, даже экономика или физиология религий. В этом столько же основательности, сколько и произвольности.

Сознание свободы выбора, который по сути равен произволу, той или иной конфессиональной принадлежности, заставляет представителей апологетического подхода принять позицию критико-атеистическую. Но сознание произвольности выбора той или иной основы научного анализа религий в частнонаучных концепциях заставляет представителей этого направления в конце концов разувериться в его истинности.

На всем протяжении 19 и 20 веков апологетический и критический подходы к религии стали преобладающими. И, тем не менее их противоречия лишь частный случай общей методологической проблемы, которая две с половиной тысячи лет находилась в центре внимания историко-философского процесса. В конце 18 века в трансцендентальной философии Канта намечился путь к её решению. Фихте, Шеллинг и Гегель только дополнили и систематизировали явление, названное Кантом "имманентный рассудок". "Лекции по философии религии" Гегеля знаменовали собой первую попытку выхода за пределы апологетического и критического подходов к религии.

Философия религии сохраняет позицию частнонаучного подхода к исследованию религии с помощью необходимой связи понятий. Логическое здесь есть форма подачи религиозного (в том числе мистического, иррационального, медитативного и т.п.). Наука, в том числе философская признает в качестве всеобщего только культ логического.

Философия религии не удерживает в качестве изначального противоположность метода и предмета из-за опасности быть запутанной в противоречиях критики. Отсюда следует единственно возможный вывод относительно метода и предмета: начало должно быть всеобщим, значит метод и предмет (наука и религия) в принципе идентичны. Только это тождество следует понимать не как абстрактное, мертвое, а как конкретное, живое, развивающееся. Значит, научно-логическое и мистическое, откровенное и созерцательное суть звенья одной и той же цепи последовательно развивающихся форм действительного единства человека и Бога, свободной субъективности и всеобщей объективности.

В 19 веке были намечены кардинальные изменения во взаимоотношениях религии и государства. Верная методологическая позиция помогла Канту и Гегелю понять и точно предсказать перспективу дальнейшего их развития. С одной стороны, религия, решая вопрос об отношениях всеобщих субъекта и объекта, является субстанциональной основой для развития любого другого мышления, в том числе и политического. С другой же стороны, государственное мышление - необходимое "тело" для духа той или иной религии (предельная концентрация культового действия достигается в нравственных законах). Государство - это реальное бытие религии.

Структура общества тем развитей, чем совершеннее отношение религии и государства, их отношения тем развитей, чем определеннее они противостоят друг другу, поскольку это два элемента одного и того же. На протяжении истории человечества длится неопределенное

противостояние всеобщности истории и определенности исторических формаций, т.е. всеобщность человечества лишь в себе, а частное существует как факт. Это внесло замешательство в среду сторонников критического метода. В историческом ракурсе противостояние всеобщности государств и его особенности длится неопределенно долго — каждое государство считает себя исключительным; длится история религии, многообразных религиозных форм и бесконечное столкновение их из-за политического господства, в то время как объединяющее их понятие религия то ли есть, то ли нет.

Пока развивалась наука, налицо было многообразие философских систем, школ, направлений. Однако объединяющий их всеобщий метод философской науки вроде был, а вроде нет. К началу 19 века сформировалась логическая философия, философия отделила себя от особенного. В середине 19 века то же происходит со всемирно-историческим мышлением (Маркс и Ницше) — создаются идеологические концепции, призванные перевести особенность исторических эпох в форму всеобщности человечества, и государственным, нравственным мышлением формируется декларация прав человека и гражданина, в которой право человека как такового ставится выше всех особенных прав, сняты национальные, расовые, этнические и религиозные различия. США, Англия, Франция (позже Германия и Италия) в 19 веке лидируют в этом процессе. В 1893 году на первом всемирном конгрессе религий впервые предпринята попытка особенных форм истории религии выслушать друг друга, не прибегая к политическому давлению. Представители западных религий "открывают" для себя истину восточных (успех выступления на этом конгрессе Вивекананды). В начале 20 века почти все наиболее развитые государства вводят в свои конституции тезис о свободе совести. Наконец, с вступлением на арену всемирной истории СССР, восточная Европа, Азия, Африка, Латинская Америка завершают процесс отделения частных форм религии от государства.

Так называемое "светское государство" 20 века понимает себя как нечто полностью отделенное от религии. С середины 20 века (особенно в 70-е, 80-е, и 90-е годы — до распада СССР) развитие отношений религии и государства достигает фазы противостояния друг другу. Отсюда парадокс понимания государством религии как частного дела граждан.

Ко всем историческим формам религиозности и ко всем вновь возникшим (так называемым нетрадиционным религиям 20 века) государство пытается отнестись как третейский судья. Положение

"каждой форме — равное право" в итоге оказывается полным бесправием. Социально значимая функция этой (особой) религии государством не признается, так как в противном случае ему следует избрать "эту" религию, которая ничем не лучше "другой", так как обе — суть особые, исторические. Даже христианство современное государство остерегается признать в качестве "своей" религии, так как в христианстве особенное также доминирует над всеобщим.

Но, отделив себя от особенных религий, современное государство перекрыло источник духовного воспроизводства человека и гражданина. Реализуя себя в нравственных институтах семьи, гражданского общества и государства, которому они принадлежат (без выхода на всеобщую, мировоззренческую свободу, где точно оговорены предельные ценности жизни человека), свобода граждан грозит оказаться своей противоположностью — несвободой (или свободой низменных вожделей). Для разрешения этого противоречия в середине 20 века светское государство обратилось к частной науке. Позитивизм на Западе и догматический марксизм на Востоке были объявлены единственно научным, точным, конкретным знанием, которое способно дать мировоззренческую свободу современному человеку.

Можно констатировать, что действие, которое мы произвели при рассмотрении метода познания религии, теперь производит государство в отношении к религии. От фараонов и китайских императоров до монархов Англии, Франции, Германии, России 17-19 веков государственное мышление было привержено "своей" особой форме религии. Позже, с целью познать последовательность такой приверженности ему понадобилось занять критическую позицию. Государства 20 века, отделив себя от религии и заняв атеистическую позицию, "извне" пытаются разобраться с тем, что такое религия. Они, подобно религиоведу — эмпирику, "объективно" располагают перед собой все многообразие исторических и постисторических форм, разделяют их и субъективно "властвуют" над ними. В итоге — тот же критический, внешний подход к изучению религии. Только ранее было саморазрушение метода, теперь — саморазрушение государства.

Отношения государства и религии, пройдя фазу апологетики (от начала 3-2 тыс. до н.э. до 19-20 в. н.э.), критики, разобщения (в 20 веке) входят в 21 век; испытывая настоятельную потребность в новом объединении. Эта третья фаза особенна единством предыдущих двух фаз. Вернуться к первому нельзя, так как неминуемо последуют "преlestи" истории человечества: войны исповедующих одну религию против приверженцев других религий. Остаться в идеологии частных

наук или догматического понимания тех или иных теорий – во второй фазе — также нельзя: молодежь, потерявшая мировоззренческие ориентиры, окажется на грани нравственного вырождения. Поэтому государство начинает обращаться к существовавшей ранее науке, которая сама себя рассматривала как результат развития исторических форм религии, и "вера" её отличается от буддизма, ислама, индуизма или христианства тем, что стремится к всеобщности с помощью культуры понятия. Особенность этой культуры в том, что её догматически воспроизвести невозможно. Эта почти забытая наука, единственной задачей которой было формирование всеобщего метода – философия.

Современное государство смело смотрит в грядущее, не помышляя к возврату в прошлое потому, что удовлетворить религиозную потребность можно, не впадая в отдельность исторических форм религии: следует применить философский метод исследования и сформируется социальный, государственный заказ на религиозоведческое знание. Не сами религии, не знание об их природе, а знание о религиях, их внутренней динамике, их переходе и развитии удовлетворит не только потребность познания, но и потребность в нравственных ориентирах, свободных от исторической ограниченности.

О.В. Фролова

ЧЕЛОВЕК В ПОПЫТКЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Самой большой загадкой мироздания для человека всегда оставался Человек. Решая сложные философские вопросы, окунаясь в глубины бытия и познания, человек неизменно сталкивался с тем, что в предельном состоянии, на грани постижения Истины он оказывался лицом к лицу с самим собой – незнакомым, неузнанным и оттого как-бы отстраненным "я", на которое смотришь со стороны, как на "ты". Эта особенность проявилась и в поиске ответа на вопрос - что такое человек? "Философское познание человека по своей сути является самоосознанием человека, а человек может задумываться о себе самом только таким образом, что первоначально познающее лицо, т.е. философ, который занимается антропологией, размышляет о себе самом как о человеке" - писал М.Бубер[1, с. 10]. В этом высказывании видим важное положение о двойственности любого субъективного высказывания. С одной стороны – то, что я говорю – субъективно и несет

на себе отпечаток моего уникального видения, но, с другой стороны, я выражаю себя как человек. И в этом, как бы внешнем присутствии, проявляется некий объектоцентризм, взгляд на себя глазами внешнего мира. Поэтому в попытках определения Человека всегда присутствует не только эманация, своеобразное истечение "я", но и эволюция — обнаружение дистанцированного "я" как результата предшествовавшего бытия.

Каждая историческая эпоха оставила свои образцы запечатления образа Человека. Попытки их классификации представляют самостоятельную сферу научного анализа. Наибольшую известность получила типизация антропологических учений М.Шелера [2]. Он выделяет пять типов антропологических учений: европейско-христианскую доктрину, антично-греческую, натуралистическую, теорию декадана, концепцию сверхчеловека и соответствующие некоторым из них образы человека. В обыденном сознании чаще всего оперируем образом человека разумного, соответствующего по приведенной классификации второму типу.

Шелеровская типология не является исчерпывающей. XX век породил новые антропологические теории, которые выпадают из намеченных типов, требуют поисков новых оснований. Еще

Н.Бердяев дополнил классификацию Шелера определением человека как создателя орудий (*homo faber*). М.Шелер человека как создателя орудий и человека натуралистического рассматривает как единое целое на основании того, что не видит в способности к деятельности человека существенных отличий от таковой у животных. Н.Бердяев же отмечал, что орудийная деятельность выделила человека из природы. Исходя из этого можно сделать заявку на самостоятельный антропологический архетип. Но в характеристике человека как создателя орудий не орудийная деятельность как таковая становится предметом внимания, а способность создавать орудия, создавать то, чего не было до этого, способность творить. Здесь может возникнуть вопрос: не является ли "человек творящий" одновременно и "человеком разумным"? Не есть ли характеристика первого лишь гиперболизацией одной из черт человека разумного? Ответ будет зависеть от того, какую интерпретацию получит разум. Как отмечает В. Библер, "Накануне XXI века европейская культура сосредотачивается как некое "многоместное множество" коренным образом отличающихся друг от друга форм разумения или, если взять сопоставление из иной сферы, трудный контрапункт самостоятельных разумов, различных ответов на (различным образом поставленный) вопрос: "Что означает понимать..." —

себя, других людей, вещи, мир?"

Очень условно определяя, можно сказать, что европейский разум есть диалог (общение) "разума эйдетического" (античность), "разума причащающего" (средние века), "разума познающего" (Новое время) и возникающего в XX веке особого строя разума... [4, с. 4].

В настоящее время познающий разум занимает ещё достаточно прочные позиции в общественном сознании, поэтому именно его особенности оказываются значимыми в интерпретации Человека разумного. У "познающего разума" в том виде, в котором он предстал в классической философии, были определенные ограничения. Так, например, "идея самоизменения и самообоснования, радикального изменения субъекта мышления была недоступна мыслителю Нового времени [4, с. 47].

Но здесь, как видим, речь идёт именно о тех моментах, которые характеризуют процесс творчества. В классической философии, и с особой силой в гегелевской системе самопознание было предопределено, не "мир впервые", не личное "произведение", а познание себя "всеобщим" (общественным) субъектом через личностного субъекта. Индивидуальное творчество растворилось в коллективной рациональности. И только тогда, когда отдельный человек с богатством своего внутреннего мира становится центром философствования, проблема творчества получает право на постановку в полном объеме. В таком случае образ "человека творящего" обретает самостоятельную целостность, а не является только фрагментом более общей целостности. В трактовках человека как разумного, творческого, свободного обращает на себя внимание тот факт, что в истории человечества все эти качества в общественном сознании закрепились за мужчинами. Иными словами, мужчина — человек по определению, а женщина — по дополнительному анализу с оговорками. Это наиболее точно отражается в словах Суламифь Файерстоун: "Если природа сделала женщину отличной от мужчины, то общество сделало её отличной от человека".

Если исходить из образа человека, в определении которого всегда есть прилагательное, то довольно сложно в многообразии характеристик найти нейтральную к полу. Мы живём в мире, описываемом с помощью бинарных оппозиций, среди которых оппозиция мужское-женское является не только глубинной и во многом матричной для других, но и маркированной по женскому полу. Поэтому любые определения в силу сложившихся стереотипных структур, будут рассматриваться сознанием по полам: женскому, мужскому. Задача сложная еще и

потому, что необходимо не просто определение свободное от изначальной отсылки к женскому либо мужскому, но схватывающему, в первую очередь, сущностную особенность Человека.

Анализ сложившейся ситуации подводит к тому, чтобы определить человека как андрогинного, и тем самым подчеркнуть значимость именно для человеческого рода полового диморфизма. Разделение полов в природе имело значение для большей эффективности естественного отбора. Поддержание жизни, ее воспроизводство в изменяющихся внешних условиях — вот то, что является основой возникновения полового размножения. И только человек оказался способным создать среду обитания, для поддержания которой создана такая иерархическая система, где власть основана на совокупности социальных значений, придаваемых биологической сексуальной дифференциации.

Наибольшую известность представление об андрогинности человека получило благодаря Платону. Но у него андрогинность характеризует природу человека, а не его сущность. Природная целостность утрачивается при рассечении андрогинов, и во влечении мужчин и женщин друг к другу проявляется только стремление к восстановлению природного начала. Природный аспект усиливается и морфологическим описанием андрогинов, и теми анатомическими особенностями, которые возникают после рассечения. Здесь андрогинность — источник, а не логический итог, выстраданный бытием человека и человечества.

В панораме философской мысли рассуждения об Андрогине имеют свою историю, уходящую корнями в Каббалу. С особой силой эта тематика проявляется у Я. Беме и возрождается затем у его продолжателя Фр. Баадера, на что указывает Н. Бердяев [5, с. 406]. У религиозных философов и мистиков андрогинность скорее выглядит как бесполость. "Андрогинизм есть богоподобие человека, его сверхприродное восхождение [5, с. 418]. Здесь пол перестает быть природно-биологическим, но не в смысле обретения им символического бытия в жизни людей, а в смысле его элиминации из этой жизни. Мы же пытаемся показать, что природно-биологическое основание пола обретает иную жизнь в реальном бытии человека, и именно это рождает новое понимание того, что есть Человек.

С одной стороны, на протяжении длительного исторического периода люди как бы не замечали свой пол, с другой — сконцентрировав внимание на этой проблеме, с удивлением обнаружили сексуализацию всех сфер жизни. Вот почему придание социальному

полу (гендеру) такого значения в определении Человека не выглядит лишенным смысла. В реалиях повседневности производство знаний о мире в значительной степени определяется фактом гендерной асимметрии, а осознание такого положения вещей может быть прологом к созданию принципиально новой теории, принятие которой коренным образом сможет изменить устоявшиеся взгляды на Человека.

Но как бы Человек не пытался познать себя, дать себе имя, он всегда будет человеком реального этапа жизни, а значит будет ограничен в самоопределении точкой в хронологии бытия. В самом определении - Человек есть Нечто - он ощущает свои пределы фактом бытия здесь и теперь и необходимостью найти этому название. Поэтому слова К. Юнга: "Человек всегда есть нечто большее, чем он знает о себе", - стимулируют поиски дальнейших возможностей расширения пределов этого знания.

Список литературы

1. Бубер М. Проблема человека: Пер. с нем.-К., 1998.
2. Шелер М. Человек и история // Человек: образ и сущность. М., 1991.
3. Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993.
4. Библер В.С. От наукоучения — к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. М., 1990.
5. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

Я.Н.Кудиенко

СФЕРА НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ В ПОЛЕЗНОСТИ И ПРАКТИЧНОСТИ ПРЕДМЕТНОГО ОКРУЖЕНИЯ

Повседневность — это непосредственно данная индивиду форма пребывания в бытии, где существование личности в ее специфическом вещном и эмоциональном окружении создает особую реальность культурной действительности. Повседневная жизнь человека с точки зрения его природности является "экологической" нишей, образованной в естественной среде в процессе социального обустройства. Человек создает для себя мир, скроенный по своим меркам, потому что

окружающие его природные и социальные реальности непонятны и опасны, следовательно, нуждаются в осознании и приспособлении.

Повседневность охватывает всю жизненную среду человека: предметно-вещное окружение, которое имеет утилитарный характер, определяемый безопасностью и комфортом, а также его формообразующий компонент — обыденное мышление, содержащее прагматическую целесообразность. При этом формируется интерсубъективный характер данной сферы, где вещное окружение человека, опосредуемое сознанием, создает мир субъективных эмоциональных переживаний и ценностей, межличностных связей и форм поведения, направленных на выработку индивидуальной жизненной стратегии. Структура этого мира обусловлена предназначением, целью: прожить свою жизнь и продолжить род. Поэтому мир повседневного опыта ограничен событиями и действиями, направленными на поиск путей, ведущих к главной цели — реализации субъективной жизни конкретного человека. Основная цель — выжить, а для этого необходимо создать и постоянно совершенствовать защитную материально-пространственную среду. Она возникает в процессе деятельности по созданию повседневной реальности и наполняется соответствующими связями и ценностями, чувствами и переживаниями.

Таким образом, повседневный жизненный мир — это пространственно-временной процесс жизнебытия человека, посредством обыденного сознания включаемый в контекст культуры, являющийся началом формирования и необходимым условием ее существования и развития. Механизм проявления объективного в субъективном порождает многообразие форм в универсально-присутствующем повседневном основании культуры, являясь примером диалектического взаимодействия всеобщности мироздания, особенности культурного бытия и единичности повседневной жизни человека.

Повседневный предметно-вещный мир утилитарен и поэтому многообразен, структурирован в пределах однозначных прагматических оценок здравого смысла, который, однако, лишен понятия целого во всеобщем масштабе, но не в стенах собственного дома. Структурность и системность в повседневности прослеживается в совмещении исторической, социальной и индивидуальной детерминации повседневного мира. Здесь всегда важно (в этом познавательная ценность) историческое время, социальное место и индивидуальное несущее жизнь тело, которое оформлено и сохранено повседневным миром. Освоив эту видимость, можно познавать сущность глубже, начиная с обыденного сознания и до вершин разумного освоения мира.

Будучи сферой бытия и соответствующего ей чувственного сознания, повседневный мир отнесен к домашним предметам и вещам. Домашняя обстановка есть проявление переживаний человека. По словам Ж. Бодрийера "вещи отражают в себе душевный опыт человека. Тем самым они отражают в себе целое мировоззрение, где каждый человек понимается как "сосуд душевной жизни", а отношения между людьми — как соотношения трансцендентальные их субстанциям; сам дом становится символическим эквивалентом человеческого тела, чья мощная органическая система в дальнейшем обобщается в идеальной схеме его включения в структуры общества".*

Повседневность является непосредственной сферой жизни человека, где он получает умиротворение в привычном и доступном, практически психологически трансформировавшем непостижимость окружающей объективности в понятные и объективные вещи, являющиеся продолжением собственного тела и связанные с интимными переживаниями, поэтому олицетворяющие неотъемлемую часть жизни, исчезновение которой граничит с физической и психологической нестабильностью. Здесь налаживаются взаимоотношения, создающие и укрепляющие пространственно-предметную сферу: близкородственные, а также соседские, которые являются тем микросоциумом, посредством которого человек вписывается в общество, а повседневность обретает свой интересубъективный характер. Его основная особенность — антропоцентричность и прагматическая направленность. Человек в процессе самосознания начинает понимать свое сходство и различие с окружающими, объяснять и налаживать отношения, которые, несмотря на сложность и противоречивость, неизбежно приводятся в соответствие, когда "домашние" становятся частью повседневного организма, все усилия которого направлены на выживание и успешное существование.

Необходимость такой сферы, окружающей человека и одновременно отражающей и дополняющей его, обусловлена тем, что вписаться в мир всеобщности, безграничности и вечности бытия можно, лишь разграничив и преодолев его пространственно и разделив на временные отрезки внутри своего дома. Вещи помогают физически преобразовать и приспособить окружающий мир при одновременном достижении психического спокойствия и удовлетворения. Нельзя постичь вечность, но ее "преобразователь" мирно уживается в настенных и наручных часах; нам не понятен феномен сна, (часто тождественный "вечному сну" — смерти), но мы "присваиваем" себе выбор времени и место для этого — удобную и привычную кровать.

Таким образом, целью повседневного предметно-вещного окружения является присваивание, "одомашнивание" того измерения, где находим свою объективную ограниченность и беспомощность. Соответственно, лишить человека возможности "раскладывать

себя по клеточкам парадигмы вещей" - значит обречь его на психологическое расстройство, граничащее с угрозой для жизни. Такое повседневное отражение себя в бытии дает возможность человеку уже прижизненного "проигрывания" своей жизни и смерти, заглушающего страх перед неизвестностью и предшествующего пониманию смысла объективности, вечности, доступных уже на основе теоретической рефлексии. Такая особенность изменения окружающего (материального и духовного) обуславливает утилитарность повседневного вещного окружения. Оно создается, чтобы быть потребленным в индивидуальной жизнедеятельности. Однако это не техническая функциональность, а субъективная значимость человеческой потребности. Зачастую обе эти характеристики вещи присутствуют в повседневной сфере, но, кроме своего практического всеобщего назначения, вещь всегда несет определенный смысл и индивидуализированную значимость, важную для этого антропоцентрического, субъективно - теологического мира. При этом наше бытовое окружение остается в значительной мере абстрактной системой, в нем уживаются множество разобщенных вещей, которые человек, исходя из своих потребностей, заставляет сосуществовать в повседневном контексте, непонятном с точки зрения технической целесообразности и общекультурной значимости. Здесь наличествует их повседневный сплав, когда человек иногда мирится с функциональными погрешностями и эстетическими недостатками из-за собственной склонности видеть в вещи прежде всего "свой" выбор. Этот мир существует и доступен каждому человеку, поэтому является неисчерпаемой базой данных для изучения субъективных процессов и явлений уже на теоретическом уровне.

Е.В. Земляничина

ФИЛОСОФСКИЙ МИР ФЭНТЕЗИИ

В последние десятилетия фантастика завоевала прочные позиции в мировом литературном процессе. Причина столь широкой популярности

кроется в безудержной тяге людей к осмыслению коренных проблем эпохи. Писатели-фантасты, используя средства, присущие только жанру фантастических произведений, по-иному исследуют кризисные изменения в современном обществе. Проблематика их произведений заметно расширилась, оригинальные технические идеи и гипотезы перестали быть самоценными, тогда как социально-нравственные вопросы стали вопросами первостепенной важности, что привело к использованию всего арсенала художественных средств, присущих литературе, в том числе и описание быта, материальной среды людей будущего. Это и характеризует современный «постволевой» период в научной фантастике, чаще его называют фэнтези [Зд344].

Изучая декоративно-прикладное искусство как составную часть предметного окружения человека, нельзя оставить без внимания попытки моделирования бытовой среды писателями-фантастами. Первые эксперименты с прогнозированием изменений в предметно-вещной среде были не совсем удачными. Изображать мир вещей оказалось намного труднее, чем придумывать всевозможные необыкновенные теории и лихо закрученные сюжеты. «Научная фантастика нередко рождает смелые, оригинальные, захватывающие научно-социальные прогнозы, она уверенно чувствует себя, когда повествует о будущем человечества в целом. Но она становится робкой, когда речь заходит об отдельном конкретном человеке. Эта робость отчетливо видна, когда описывается, осмысливается «материальное окружение человека» [бд.19]. В фэнтези же присутствует, как правило, вполне реалистический сюжет, а фантастика является лишь фоном. Писатель, вводя в повествование какой-либо предмет, описывает не его внешние качества, а то, как меняется поведение человека в его присутствии. Предмет, возможно, не проявляет себя активно, но под его влиянием меняются мысли и поведение людей. Примером, подтверждающим это, являются произведения англоязычных писателей-фантастов: Дж. Р. Р. Толкина, Р. Желязны, Р. Асприна, У. Ле Гуин и других. Захватывающий сюжет, интриги, битвы, борьбу за трон, словом, всю атрибутику авантюрного романа щедро использует Р. Желязны в многотомной серии «Хроники Амбера». Но, несмотря на кажущуюся банальность, автор ставит перед читателем серьезные философские вопросы. Так, первостепенное значение в желязновской концепции строения Вселенной отводится предметному окружению. Во всех «Хрониках» присутствует постоянное противопоставление мира Амбера (в других изданиях — Эмбера, Янтая) миру Хаоса, который выступает как первооснова всего сущего. Он всемогущ и безлик, он все оформляет,

но сам бесформен. Мир Амбера — прототип космоса, порядка, главная отличительная черта которого — наличие постоянных, неизменных предметов. Принцы Амбера в отличие от обитателей Хаоса, постоянно меняющих свой облик, сохраняют его. Более того, согласно таротной колоде карт, за каждым из них закреплены определенные символы и цвета одежд.

Таким образом, посредством опредмечивания явлений, с одной стороны, и отсутствия какого-либо предметного окружения, с другой, автор противопоставляет два неразделимых компонента мироздания — светлое и темное начала. «В комнате не было дверей, в этом отношении Дворы (имеются в виду Дворы Хаоса, их многочисленность — тоже противопоставление двору Амбера, единственному центру Порядка) — противоположность Янтарю. Как невероятно трудно пройти сквозь тень в Янтаре, так легко во Дворах... Порядок и Хаос — Аполлонский и Дионисийский принципы; рассудок и чувства; сумасшествие и здравый ум; свет и тьма; сигнал и шум» [4, с. 25].

Показ материальной среды героев позволяет автору лучше передать атмосферу, царящую на страницах его произведений. Так, осложнение отношений в королевской семье Амбера из-за борьбы за трон; лесть, обман, жестокость в галереях дворца — мастерски представлены Р. Желязны лишь одним небольшим эпизодом. Во время ссоры между принцами дело чуть не дошло до убийства, остановило кровопролитие лишь то, что один брат стоял на «красно-коричнево-оливково-зеленом с маленьким геометрическим рисунком коврик» [5, с. 179] — любимой вещи другого. Кровь брата — лишь грязь на любимом коврике! В мире, где нравственные ценности утрачиваются, а такие понятия как дружба, согласие, любовь становятся не характерными для межличностных отношений — человек замыкается, его сознание больше фокусируется на предметном окружении. Вещь лишь одним своим присутствием способна изменить своего владельца, а иногда и приобрести над ним некую власть.

Герои фантастической повести американского писателя-фантаста Баррингтона Бейли «Одежды Кайана» оказались в плену своих костюмов. Мода, являясь визитной карточкой конкретной исторической эпохи, ее своеобразной иллюстрацией, всегда представляла интерес для историков и искусствоведов. Постепенно значение моды в жизни общества возрастало. В настоящее время ее можно охарактеризовать как двойника власти, неформальную силу, которая способна изменить не только предметную сторону жизнедеятельности человека, но и поведение, речь, мировоззрение.

Сейчас на страницах многих периодических изданий появляются статьи философов, пытающихся объяснить феномен моды. Фантаст Баррингтон Бейли анализирует это явление, прогнозируя концепцию его будущего развития. Перед читателем разворачивается конфликт двух цивилизаций. Одна — Зиодская, жители которой отличаются весьма пуританским вкусом, хотя любят красиво и «с выдумкой» одеться; другая — Кайанская, в которой Искусство одевания вытеснило религию, философию, психологию — словом, все духовные стороны жизни человека. «Кайанская культура продемонстрировала экстраординарный опыт проецирования сознания на чистоту внешних, наружных форм. Воспитание кайанца и все его социальное образование формирует сознание так, что он хамелеоноподобно реагирует на те покровы, которыми покрыто его тело. Обнаженный кайанец — это чистый лист...» [2, с.67]. Интересную параллель писатель проводит между недавно появившейся профессией — стилист и выдуманной им же, одной из самых почетных профессий на Кайане — сарториал. Созвучно, не правда ли? Современный стилист конструирует предметное окружение своего заказчика, сарториал — создает одежду, которая помогает клиенту найти выход из любого положения. Например, если человеку необходимо немного решительности, с помощью мастерства сарториала он получит ее. Изображая во всех подробностях мир «одежных роботов», писатель ставит серьезные вопросы перед современниками. Что скрывается под сегодняшним, пусть пока ненавязчивым диктатом моды? Сможет ли впоследствии мода контролировать самосознание человека и благо ли это для него?

Прогнозируя предметную среду будущего, писатели не оставляют без внимания ее функциональную сторону. Интерес представляет интерпретация подарочной функции. Назначение подарка как одного из важных составляющих процесса очеловечивания отношений в произведениях фэнтези не изменилось. Новизна в постановке этой проблемы связана с выбором предмета дарения. Так, у одного из родоначальников сказочного направления в фантастике Дж. Р. Р. Толкина в трилогии «Властелин колец» в качестве подарка выступают «маттомы» — ненужные вещи. Часто такие маттомы кочевали долгое время по всей округе (речь идет о хоббитах — народце сугубо материальном, приземленном, ценящим в вещах прежде всего их функциональность). Иными словами, исключение предмета из среды утилитарного или же изначальное выпадение из нее превращало вещь в подарок. Другой писатель-фантаст Роберт Асприн, работающий в жанре авантюрного фэнтези, решает проблему выбора подарка иначе. Дарить

можно «нечто особенное, нечто такое, чего ни у кого больше нет» [1, с. 333]. Поэтому в качестве подарка его герои выбирают чудовищно омерзительную вещь — скульптуру жабы. Мотивом послужило то, что она является «единственной в своем роде... ее нельзя купить... это и делает ее ценной». Это произведение безумного скульптора и впрямь уникально, так как трудно себе представить, что подобное безобразие кто-нибудь еще повторит. Показ двух совершенно противоположных по своим идейным предпосылкам миров (у Дж. Р. Р. Толкина — сугубо материальный, у Р. Асприна — мистический) позволяет читателю по-иному взглянуть на процессы дарения в современном ему обществе. Фиктивное и искреннее дарение настолько тесно переплелись в повседневности, что порой мы сами не можем различить их в наших собственных поступках.

Изображая предметный мир средствами, присущими только жанру фэнтези, писатели обнажают истинные отношения между человеком и вещью. Постоянно сталкиваясь в быту, руководствуясь лишь утилитаризмом предметов, трудно разглядеть двойственный характер вещей, их магическое влияние. А между тем оно постоянно возрастает. Смелые гипотезы, изложенные в фантастических произведениях, прогнозируют дальнейшее развитие предметно-вещной среды, открывая перед людьми те проявления вещей, которые ранее были им неведомы. «Писатели-фантасты имеют дело с людьми, предметами, учитывая последствия их проявлений... Думаю, в средневековье мы все были бы теологами — и, наверное, в конце концов нас всех сожгли бы на костре за ересь. Просто потому, что постепенно становится невозможно смотреть на объекты бытия иначе, чем еретически» [7с.392].

Список литературы

1. Асприн Р. Утверждение мифа. Кишинев, 1993.
2. Бейли Б. Одежды Кайана. - М., 1994.
3. Дрозд Е. Как взрослеют в параллельном мире// Олдисс Б. Избр. произведения в 2-х т.-М., 1994. - Т. 2.
4. Желязны Р. Принц Хаоса. -СПб.: Северо-Запад, 1993.
5. Желязны Р. Хроники Амбера: Рука Оберона. Смоленск, 1992.
6. Смелков Ю. Предметный мир в научной фантастике// Декорат. искусство СССР. 1977, N 4.
7. Черская Д. Тот, кто воплощал// Желязны Р, Томас Т. Маска Локи. -М., 1995.

СОТРУДНИЧЕСТВО, ПАРТНЕРСТВО, ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО КАК НЕКОТОРЫЕ ТИПЫ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Сотрудничество, партнерство, предпринимательство — эти формы социального взаимодействия определились в эпоху интенсивного развития промышленной индустрии и общественного производства. В настоящее время эти категории приобрели новый смысл, связанный с необходимостью обозначить функциональный аспект сотрудничества, партнерства, предпринимательства, используя понятия "человск", "индивид", "индивидуальность", "личность". Имея в основе труд, под рассматриваемыми типами взаимодействия подразумевают прежде всего целенаправленную человеческую деятельность. В свою очередь, характер и направленность деятельности определяются уровнем развития субъектов социального взаимодействия, уровнем сознательности, ответственности, компетентности и нравственно-психологическими качествами личности.

В современном обществе, особенно в развитых странах Запада, давно уже смещены акценты в определении места и роли человека в производстве и обществе. Из "средства" человек превращается в "цель". Содержание и значение деятельности человека как индивида раскрывается в понятиях "свобода" и "необходимость". Если категория необходимости определяет мир с точки зрения его объективных, внутренних отношений и связей, то свободу рассматривают как осознанную необходимость, реализуемую в процессе активной и целенаправленной деятельности.

В настоящее время неоспорим огромный вклад наук, занимающихся изучением человека и общества. Уже снят с повестки дня вопрос о биологической природе человека как одной из проявлений двойственности его происхождения. Все больше становится дистанция между человеком современным и человеком архаичным (с точки зрения его психофизической оценки). На первый план выдвигается социальная функция человека, проявляющаяся в тех индивидуальных свойствах и качествах, которые он реализует в социальных связях для выражения своей сущности. Л.Фейербах заметил, что "человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и ТЫ". [1, с.203]. Реализация же этой сущности связана с теми возможностями, которые предоставляет ей социальная система. Учитывая, что современный мир

базируется на демократической основе, пришедшей на смену тоталитаризму, человек осуществляет свободный выбор, добываясь социальных, политических, экономических и юридических прав и гарантий.

В демократическом обществе, экономическая основа которого развивается посредством свободных рыночных отношений, каждый субъект беспокоится о своем доходе, стремится самостоятельно получать и сохранять его, живет в соответствии с общественными интересами, удовлетворяя свой первичные потребности.

Независимо от общественного уклада каждый человек стремится жить счастливо, в достатке и иметь возможности индивидуального развития в любых сферах жизни, удовлетворяя полностью или частично вторичные потребности.

Эти потребности реализуются в личностных характеристиках человека. С учетом изложенных выше факторов можно считать, что благодаря таким типам социальных взаимодействий как сотрудничество и партнерство субъект способен достичь необходимой свободы, подтвержденной материальной и экономической независимостью в рамках предпринимательства.

В этом типе деятельности на современном этапе могут быть отражены все индивидуальные особенности личности, что в рамках данной общественной системы обеспечит ее полную самореализацию. Однако в настоящее время проявление этих индивидуальных личностных особенностей носит несколько условный характер. Имеется в виду то, что предпринимателем, бизнесменом, осуществляющим данную деятельность, как правило, являются личности яркие, незаурядные, но объективно не каждая такая личность есть предприниматель.

Основной причиной этого, по-видимому, является тот факт, что предпринимательство в экономическом понимании выступает как функция, возникающая и исчезающая по мере необходимости, бесконечно дробящаяся и интегрирующаяся. Не каждому человеку по силам выполнить эту непростую функцию.

В последние десятилетия много исследовательской работы проводилось в сферах и областях наук, тесно занимающихся проблемами человека, субъекта, личности. Часто эти исследования проходили в сфере как далеких, так и близких связей и отношений. Ведущая роль в данных научных исследованиях принадлежит западным ученым. Особое место среди наук, изучающих проблему самореализации личности с точки зрения ее показателя успешности,

принадлежит практической психологии. Среди ярких представителей когорты ученых, занимающихся данным вопросом — Д.Карнеги, З.Фромм, И.Кирнер, Р.Коуз, Й.Шумпетер, З.Зомбарт, М.Вебер, Н.Хилл, Р.Хаббард, Дж.Шэкл и другие. Их исследования в этой области позволили определить и обосновать наличие или отсутствие тех личностных черт индивидуума, которые опосредуют предпринимательскую деятельность. Подходов здесь много. Одни подчеркивают необходимость особых интеллектуальных способностей, умение осваивать новые знания (И.Кирнер), другие — необходимость воображения и изобретательности (Дж.Шэкл), третьи апеллируют к личной энергии и воле, к действию (Й.Шумпетер, Ф.Визер), четвертые — к сочетанию ума и фантазии (В.Зомбарт). Разнообразие подходов следует учитывать при рассмотрении предпринимательского процесса.

Учитывая, что целью предпринимательства является извлечение прибыли, которая выступает мотивом дальнейшей деятельности, следует отметить, что и здесь в последнее время произошел поворот в сторону личности. Прибыль важна, в первую очередь, не как таковая, а как критерий успеха (ее величина показывает, насколько хорош проект, задуманный и реализованный предпринимателем).

Чтобы наиболее полно ответить на вопрос о предпринимательском типе личности, следует обратить внимание на исторические и социальные корни предпринимательства. Немецкие историки и социологи, среди которых особенно выделяются М.Вебер и В.Зомбарт, показывают становление предпринимательского духа как составляющей духа капиталистического. М.Вебер противопоставляет простой жажде наживы и авантюризму (черты, унаследованные от средневековья) иное капиталистическое предпринимательство, связанное с рациональной организацией свободного труда и использованием возможностей обмена для ненасильственного приобретения. Этот новый предпринимательский подход, на котором развился капитализм нового времени, имеет, по его мнению, религиозную основу, поскольку вырос из недр протестантизма.

В полемике с Вебером Зомбарт утверждает, что склонности к предпринимательству заложены практиками католичества, а протестантизм едва ли не препятствовал его зарождению. Но наиболее глубокие корни развития предпринимательства уходят в иудаизм. Религия Талмуда, по мнению Зомбарта, — единственная среди мировых религий, никогда не содержащая идеала бедности, а напротив, проповедовавшая идеал торговой свободы.

В наше время предпринимательская деятельность, по мнению В. Радаева (канд. экономич. наук, зав. отделом института экономики РАН) характеризуется "особой рациональностью". Ее основа — работа с заведомо неполным знанием, предполагающая активное освоение новой информации, однако, во многом движимая интуитивными началами. Предприниматель менее других расположен к бережливости, к точности в калькулировании прихода и расхода и более склонен к размаху (новое не дается дешево и часто противится стандартной калькуляции). В его деятельности меньше формализма и регламентации, но больше организационного творчества. Предпринимателя также выделяет спокойное отношение к риску. Вознаграждение его трудов менее гарантировано, поскольку зависит от успеха или неуспеха начинаний; к тому же оно зачастую отодвинуто во времени — к сроку, когда реализуется проект. Служение семье или корпорации у предпринимателя вытесняется служением идее, причем такому служению, которое часто может подвергнуть существенному риску и семью, и вовлеченную в дело корпорацию. Нелишне обратить внимание и на то, что предпринимательская натура порою может быть не слишком строга в отношении "деловой морали" [2, с.94], предусматривает наличие в предпринимательстве культуры внутренних (между сотрудниками организации) и внешних (между партнерами по предпринимательству) связей.

Сотрудничество в рамках данной деятельности между членами группы (фирмы, организации) должно быть основано на высоком профессионализме индивидуумов, их творческой активности, организованности и культуре. Причем идеальным вариантом для организации будет наличие необходимой свободы каждого субъекта группы в целях более полной его самореализации в пользу предпринимательской деятельности. Отсутствие такой свободы и, кроме того, нарушение "деловой морали" со стороны хозяина — предпринимателя влекут за собой неуспех дела и, более того, полный его развал. Примерами этого являются периодически разоряющиеся фирмы на территории бывшего СССР и государственные предприятия, в которых жесткая субординация и бюрократическая система управления не позволили личности проявить свои способности для того, чтобы в условиях конкурентной развивающейся экономики найти выход из периодически возникающих кризисных ситуаций.

Партнерские связи (реальные и потенциальные) также играют важную роль в предпринимательстве. Нарушение "деловой этики" внутри этих связей приводит, как правило, к изоляции организации и

разорению. В условиях рынка от предпринимателя требуется желание и умение работать совместно с другими предпринимателями и искать наиболее эффективные партнерские связи. Только в таком случае он может эффективно действовать в рамках того или иного процесса. Здесь идеальной является ситуация, когда "все предприниматели образуют относительно изолированную от общего экономического процесса цепочку партнерских связей, например консорциум, т.е. форму временного объединения, не предполагающей потери самостоятельности каждого участника такого договора и используемой для реализации какого-либо проекта или какой-либо идеи" [З, с.156, 157]. Для эффективного развития партнерских связей необходимы такие личностные индивидуальные характеристики предпринимателя, как взаимопомощь, проницательность, добропорядочность, владение правилами делового этикета.

Развивая и совершенствуя внутренние и внешние связи, предпринимательство, не учитывая *force majeure* (форс-мажорные обстоятельства) и заручившись государственной поддержкой, сможет играть авангардную роль на рыночной сцене. Необходимо, чтобы культура общества в целом (предпринимателей в том числе) и "философия предпринимательства", адаптированная к практической психологии, соответствовали уровню развитых цивилизованных государств.

Список литературы

1. Фейербах. Л. Основные положения философского будущего, Избр. философские произведения. М., 1955. Т.1.
2. Экономическая функция и психологический портрет предпринимательства// Российский экономический журнал. 1995. N4.
3. Бусыгин А.В. Предпринимательство. Основной курс. -М., 1996.

А.Д.Рожина

Н.В.ГОГОЛЬ ОБ «ОДИССЕЕ», ПЕРЕВОДИМОЙ В.А.ЖУКОВСКИМ

В литературно-критическом наследии Н. В. Гоголя статья-письмо «Об Одиссее, переводимой Жуковским (Письмо к Н. М. Я...ву)» занимает особое место.

Эта работа, несмотря на отдаленность во времени, сохраняет свою актуальность как для сравнительного литературоведения с позиции отношения Н. Гоголя к памятнику классической древности, так и для теории и практики художественного перевода с точки зрения создания русской «Одиссеи».

Статья представляет собой отредактированное Н. Гоголем для печати письмо к Н. М. Языкову, о чем он сообщал П. Плетневу 4 июля 1846 года из Карлсбада: «В прошлом году я писал к Языкову о том, чем именно нужна и полезна в наше время «Одиссея» и что такое перевод Жуковского. Теперь я выправил это письмо и послал его для напечатания вначале в твоём журнале, а потом во всех тех журналах, которые больше расходятся в публике в виде статьи, заимствованной из «Современника...» * [с. 520].»

Статья-письмо Н.В.Гоголя к Н.М.Языкову «Об Одиссее, переводимой Жуковским» впервые была опубликована в «Современнике» (1846, т.43) и почти в то же время в «Московских ведомостях» (1846, 25 июля, №89) и в «Москвитянине» (1846, №7, отд.5). Впоследствии она вошла в книгу Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» (1847).

Статья была написана Н. Гоголем с целью подготовить читающую публику к восприятию «Одиссеи» Гомера, над переводом которой в 1842-1843 гг. трудился В. А. Жуковский. «Гоголь внимательно следил за ходом работы, часто беседовал о ней с Жуковским» [с. 520].

Перевод «Одиссеи» был опубликован в 1849 году в Санкт-Петербурге в книге «Стихотворения В. Жуковского».

Н.В.Гоголь придавал переводу «Одиссеи» на русский язык большое значение, ожидая, что она «...произведет впечатление на современный дух нашего общества вообще» [с. 210], «...подействует на вкус и на развитие эстетического чувства» [с. 209], «...освежит критику», так как «... вряд ли есть на свете другое произведение, на которое можно было бы взглянуть с таких многих сторон, как на «Одиссею» [с. 209].

В статье Н. Гоголь изложил свое мнение по «гомеровскому вопросу». Полемицируя с Ф. Вольфом и его последователями, рассматривавшими поэмы «Илиада» и «Одиссея» как собрание отдельных песен, Н. Гоголь высказывает убеждение в реальности существования греческого поэта как автора этих произведений. «Можно бы почтить все за изливающуюся без приготовления сказку, — пишет он, — если бы по внимательном

Н.В.Гоголь. Собр. соч. в семи томах М., 1978. Т.6.

рассмотрении уже потом не открывалась удивительная постройка всего целого и порознь каждой песни. Как глупы немецкие умники, выдумавшие, будто Гомер — миф, а все творения его — народные песни и рапсодии!» [с. 208].

Для Н. Гоголя «Одиссея» — «... совершеннейшее произведение всех веков» [с. 203], служившее в течение нескольких столетий «... неиссякаемым колодезем для древних, а потом и для всех поэтов» [с. 204].

В представлении русского писателя поэма Гомера является своеобразной энциклопедией, которая «... захватывает весь древний мир, публичную и домашнюю жизнь, всё поприща тогдашних людей, с их ремеслами, знаниями, верованиями... словом, трудно даже сказать, чего бы не обняла «Одиссея» или что бы в ней было пропущено» [с. 204]. «Одиссея» по мнению Н. Гоголя, поразит величавою патриархальностью древнего быта, простой несложностью общественных пружин, свежестью жизни, непритупленной, младенческою ясностью человека» [с. 210-211].

Отмечая достоинства «Одиссеи», Н. Гоголь акцентирует внимание прежде всего на общечеловеческом значении поэмы. «Поэт всех поэтов», как называет Гомера русский писатель, сумел «... облечь во всю обворожительную красоту поэзии то, что хотел бы утвердить навеки в людях, как стремился укрепить в народных обычаях то, что в них похвально, напомнить человеку лучшее и святейшее, что есть в нем и что он способен позабыть всякую минуту, оставить в каждом лице своем пример каждому на его отдельном поприще, а всем вообще оставить пример в своем неутомимом Одиссее на общечеловеческом поприще» [с. 207].

В великом памятнике древности Н. Гоголь видит «нравственнейшее произведение», которое учит человека никогда не унывать и мужественно бороться с жизненными бедами.

Н. Гоголь, взывавший русскую интеллигенцию возвратиться в лоно христианской церкви во имя человеколюбия и русского национального самосознания, в отличие от других писателей находит в «Одиссее» произведение, способное напомнить русскому народу о боге. Оставив многобожие греков в стороне, указывает Н. Гоголь, «народ смекнет, почему та же верховная сила помогла и язычнику за его добрую жизнь и усердную молитву...» [с. 206] «а мы ... с религией, которая именно дана нам на то, чтобы сделать из нас святых и небесных людей, — ... умели дойти до какого-то

неряшества и неустройства как внешнего, так и внутреннего...» [с. 211].

Русского писателя поражает композиция произведения, «стройного во всех частях своих», рисующего жизнь с отчетливостью изумительной» [с. 205]: «...древний человек, как живой, так и стоит перед глазами, как-будто еще вчера его видал и говорил с ним. Так его и видишь во всех его действиях, во все часы дня: как готовится он благоговейно к жертвоприношению, как беседует чинно с гостем за пировою критерой, как одевается, как выходит на площадь, как слушает старца, как поучает юношу; его дом, его колесница, его спальня, малейшая мебель в доме, от подвижных столов до ременной задвижки у дверей — все перед глазами, свежее, чем в отрытой из земли Помпее» [с. 210].

Н. Гоголь отмечает бесхитростную простоту, уравновешенное спокойствие речи, «...необыкновенное познание всех изгибов души человеческой» [с. 206-207], ясность мыслей «божественного старца», чего так недоставало «судорожным, больным произведениям века».

В статье разлита глубокая скорбь писателя о прошедших патриархальных временах, кажущихся ему «младенчески прекрасными», когда «...древний человек, со своими небольшими орудиями, со всем несовершенством своей религии, ... со своими ничтожными законами, умел, однако же, одним только простым исполнением обычаев старины и обрядов...» дойти до того, «...что приобрел какую-то стройность и даже красоту поступков, так что все в нем сделалось величаво с ног до головы, от речи до простого движения и даже складки платья, и кажется, как бы действительно слышишь в нем богоподобное происхождение человека» [с. 211].

Перевод В. А. Жуковским «Одиссеи» послужил Н. Гоголю удобным поводом, чтобы бросить горький упрек своим соотечественникам и всему девятнадцатому веку, не сумевшим построить жизнь на началах разума и гармонии, сделавшимися «лоскутниками, мелкими, от головы до самого платья нашего...» [с. 211].

Н. Гоголь гордится тем, что «первейшее поэтическое творение» [с. 204], оставшееся в Западной Европе неоцененным из-за несовершенных переводов, появилось в России «...на языке, полнейшем и богатейшем всех европейских языков».

«Одиссея» в русской одежде В.А.Жуковского, убежден Н. Гоголь, «...может подействовать значительно на очищение языка», совершив переворот в русской словесности, она повернет ее «...с искусственной дороги на путь непосредственной жизни» [с. 521], возвратит литературе простодушную искренность.

«Воскресение Гомера» [с. 205] В.А.Жуковским Н.Гоголь расценивал как великий творческий подвиг поэта-переводчика, благодаря которому Россия приняла Гомера «как родного».

Е.В.Волосюк

ВКУС КАК СРЕДСТВО СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Категория "вкус", являясь эстетической, с самого начала своего существования выходила за рамки эстетического и выступала неким нормообразующим принципом в культуре. Немецкий философ-герменевтик Ганс-Георг Гадамер определяет эстетический вкус как "общественный феномен первого ранга", так как с его помощью "развивается способность к дистанции относительно самого себя и частных пристрастий" [1, с.79].

Феномен вкуса присутствует в разных сферах общественного бытия: моде, традиции, образовании. Цель этой статьи — проследить роль эстетического вкуса в процессе социализации личности на примере его взаимодействия с таким общественным явлением как мода, поскольку механизм действия моды можно рассматривать как способ распространения и изменения эстетических оценок в обществе.

Мода и вкус существуют в одной среде и имеют одни и те же сферы влияния. Вместе с тем их взаимодействие чаще всего проявляется в обществе как конфликт, через который человек утверждает себя в социуме как личность.

Конфликт моды и вкуса состоит в том, что мода часто диктует свои условия, не обращая внимания на вкус, который практически невозможно оградить от её влияния. Данное утверждение можно уточнить, рассмотрев его через антиномию вкуса, сформулированную Иммануилом Кантом:

- суждение вкуса основано не на понятиях, т.е. эстетическое не совпадает с логическим. Здесь о вкусах не спорят.
- суждение вкуса базируется на понятиях, так как иначе, несмотря на их различие, о них нельзя было бы спорить [2, с.212].

В первом случае влияние моды на вкус избежать невозможно, здесь можно говорить о так называемых "модах на вкусы". Во втором вкус занимает принципиальную позицию. По словам Канта, суждение вкуса — обобщенное суждение и способствует общению, а также приданию общественногo характера приятному. Хороший вкус выделяет то, что persists в течение долгого времени [2, с.283].

Что такое мода? Ответить однозначно на этот вопрос довольно сложно, поскольку под этим понятием скрывается совокупность явлений, попадающих под юрисдикцию моды. В своем действии она опирается на особенности человеческой природы: с одной стороны, консерватизм, выработка определённых стереотипов и стремление к их сохранению, а с другой — новаторство и стремление к изменению внешних форм бытия.

Мода распространяется на область эстетики, следовательно, её можно рассматривать как эстетическое по своей природе явление, где она выступает как:

- движение эстетического вкуса в рамках художественного стиля эпохи, воплощая изменчивые представления о красоте;
- эстетический идеал времени, созвучный моменту; канон красоты, разделяемый всеми и многими;
- художественно-эстетическая деятельность людей, проявление эстетической любознательности и поисков художественных решений.

Однако часто природу диктаторства моды невозможно объяснить ни красотой, ни удобством, ни целесообразностью, ни логикой вещей. Ибо в ней столько же привлекательности, сколько и нелепости. Это явление внелогического порядка и часто приходится обосновывать очередной модный силуэт, линию, форму, как "красивую", "соответствующую эстетическому вкусу".

Кант, анализируя в "Антропологии" связь моды со вкусом, определяет первую как закон подражания, выражающий естественную склонность человека сравнивать себя с другими и казаться не менее значительным, чем другие (при этом, не принимая во внимание какую-либо пользу) [3, с.489].

Кант не упускает из виду эстетический момент в восприятии моды, но подмечает в ней элемент "гщеславия".

Мода относится к рубрике тщеславия, так как в её цели отсутствует внутренняя ценность. Там, где ради тщеславия жертвуют истинной пользой или даже долгом, где начинается "погоня за модой", она легко может перейти в рубрику глупости. Таким образом, Кант делает вывод: "мода, в сущности, не дело вкуса (ведь она может быть в высшей степени противной вкусу), а дело одного лишь тщеславия.. и соперничества, чтобы в этом превзойти друг друга..." [3, с.489,490].

Кроме того, мода проявляется не только в сфере эстетических отношений, но и в областях культуры, где эстетические потребности либо не реализуются, либо с их помощью нельзя объяснить указанные явления. Кроме того, моде подвластны все формы проявления личности: песни, танцы, увлечение искусством, спортом; лексикон, манера говорить и многое другое.

Эстетическое может стать модным, но это не даёт никаких оснований для отождествления моды и вкуса. Мода подвластна суду эстетического вкуса, но здесь возможность его ограничена, так как многие явления имеют социальный смысл. При этом эстетические ценности могут разрушаться, а материальные — сохраняться.

Мода — это социальный феномен, который характеризуется двумя устойчивыми признаками:

- кратковременностью границ;
- массовой поддержкой потребителей.

Мода возникает как "подражание", "отражение". В процессе общения люди "отражают" друг друга посредством передачи примет, особенностей своего облика и поведения (речь, одежда, осанка, мимика, манера "держаться" и т. п.).

Объектом подражания становятся не сами по себе "модные вещи", предметы, внешние формы быта и поведения, а определённый образ действия, манеры взаимоотношений, поведения. И прежде, чем данная мода получит визуальное выражение, она возникает как определённый тип поведения и стиля жизни человека.

Однако потребление моды, как правило, начинается с восприятия и подражания именно тем вещам, предметам, т.е. "знакам" модных явлений. Здесь мода выступает как своеобразная знаковая система, а следовательно, служит целям коммуникации.

Мода часто выполняет социальный заказ в рамках среды, в которой она возникает, быстро и ловко улавливая смену настроений, влечений, интересов, давая им видимое выражение и воплощение.

Ни для кого ни секрет, что модные дома и крупные фирмы имеют своих агентов в молодёжной среде: в ночных клубах и модных

дискотеках, чтобы вовремя уловить предпосылки для зарождения того или иного модного направления и спрогнозировать его появление. Удовлетворяя потребность людей в "новизне", мода не отрешивается от прошлого, предшествующего опыта культуры, социального общения и поведения. Момент "возвращения" к прошлому — неотъемлемая черта "циклического", повторяющегося развития моды. Специалисты сделали попытку найти этому явлению числовое выражение: 100-72-48-36-24-12-6-3 года, когда мода возвращается, хотя и на новом уровне.

Мода неразрывно связана с традициями и обычаями. В. Даль определяет моду как "ходячий обычай". Традиции и обычаи, бытующие в данном обществе, так или иначе преломляются в моде, учитываются в ней. Однако в обычае хранятся спрессованные моды прошлого. Как всякая "случайность", мода служит формой проявления или выявления "необходимости".

В момент своего появления мода выглядит как "каприз", "прихоть", здесь многое зависит от субъективного фактора. Со свойственным ей непостоянством, динамизмом, быстротечностью она бросает "вызов" устоявшемуся и общепринятому, конфликтует с тем, что вошло в норму, стало привычным. Она вызывает необходимость оценивать сразу ещё неизученные формы общения и поведения (в отличие от тех, которые передаются по традиции и потому хорошо знакомы).

Кант характеризует моду как непостоянный образ жизни. Далее он говорит: "В самом деле, если игра подражания фиксируется, то подражание становится обычаем, и в этом случае уже не обращают внимание на вкус" [3, с.489-490].

Мода выражает внешние формы культуры, быта и поведения, выработанные "на сегодня" как бы в дополнение к существующим, действующим обычаям и которые, в свою очередь, имеют тенденцию выкристаллизовываться в привычку, определённый образ жизни.

Гегель в "Философии духа" неоднократно использует понятие "внешний образ жизни" и на ряде примеров показывает его отношение к внутреннему смыслу общественных явлений. "Издавна французам ставили в упрек легкомыслие, а также тщеславие и стремление нравиться. Но именно благодаря этому стремлению нравиться они достигли высшей тонкости светского обхождения и тем самым с особым успехом возвысились над грубым себялюбием первобытного человека" [4, с. 56,79].

— Мода — социальный феномен в широком смысле этого слова, так как многое может рассказать о времени и о себе, благодаря ей можно безошибочно датировать фильмы по одежде, причёскам и лицам героинь.

Для существования моды необходима свобода выбора из разнообразия и многообразия форм вещей и явлений. Таким образом, мода здесь приобретает смысл социальной нормы. Она предопределяет не только границы, в которых должна оставаться личность как объект восприятия окружающих, но и относительную ценность различных внутренних и внешних качеств индивида для окружающей социальной среды. Качества, представляющиеся наиболее ценными, специально подчёркиваются модой, воплощаясь в конкретно-чувственные формы, носители некоего идеального содержания. Особенно ярко это выражается в костюме, который органично сливается с внешним образом человека.

Нормативность моды служит одной из форм утверждения эстетического идеала. Здесь проявляется одна из главных функций моды — преодоление противоречия между внешним обликом человека и эстетическим идеалом данного времени. Таким образом, внешнее взаимодействует с внутренним, так как человек формирует свой облик в окружающей среде, это приносит ему чувства удовлетворения, общности с другими и уверенности в себе.

Мода выражает общественную потребность и регулирует поведение, ограничивая его определёнными социальными рамками, реализуя потребность человека в самовыражении и утверждении себя как определённую нравственно-эстетическую ценность. Её действие особенно ярко проявляется в обстоятельствах, предполагающих заинтересованность во внимании и позитивной реакции окружающих, где человек вольно или невольно использует возможность изменения некоторых деталей своего внешнего облика для создания оптимального представления о себе. Причем, внутренним содержанием образа, создаваемого с помощью моды, служит реальное бытие человека. В той мере, в какой мода служит общению людей, выражению их взаимного уважения друг к другу, она органически сливается с бытием личности, которому органично присущи подобные же тенденции, и, наоборот, создает дисгармоничную, искусственную комбинацию со всяким иным бытием. Но дело не только в естественности или искусственности того "образа", который создает себе человек в процессе реализации требований моды. Противоборство выраженной в моде социально-эстетической нормы и

реального бытия личности может завершиться или полной победой одной из борющихся сил, или же их компромиссом.

Так как мода исходит из социальной необходимости, она всегда есть ограничением индивидуалистических тенденций, а также может явиться средством обуздания наиболее грубых их проявлений. Например, такую роль выполняют понятия "приличия" или "неприличия".

Всякое сознательное воздействие на моду достаточно сложная проблема, так как у общества отсутствуют определенные критерии для отделения "плохого" от хорошего, "верного" от "неверного", следовательно, последнее слово остается за субъективным вкусом.

Мода как одно из выражений социально-эстетических потребностей времени всегда исходит из массового вкуса, излагает формулу вкуса общества, хотя подлинная мода всегда идет "немного" впереди него. Но главное — мода всегда обращена к массовому вкусу. Одна из положительных черт моды заключается в том, что благодаря своей кратковременности и частой смене форм она стимулирует и развитие эстетического вкуса у человека, способность к самовыражению, проявлению индивидуальности. Таким образом, через признание модной формы как безоговорочного положительного образца человек становится способным и на ее категорическое отрицание.

В сфере отношений к вещам и моде всегда происходит борьба между стандартом и индивидуальностью. Моду упрекают в том, что она нивелирует личность и отношения между человеком и вещью. Однако она облакает в форму действительность, давая определенные штампы и стандарты, открывая простор для свободного и вполне оригинального творчества.

Одни люди пользуются готовыми образцами поведения, манеро^ю одеваться, "держаться", другие выражают несогласие с модными рекомендациями. При этом не обязательно полностью отрицать модные формы, можно создать свой образ, ансамбль внешности и поведения, не вступая в конфликт с модными рамками, но при этом оставаясь самим собой. Анна Каренина в одноименном романе Л.Н.Толстого "... всегда выступала из своего туалета ... туалет никогда не мог быть виден на ней ... Это только рамка, и была видна только она..." [5, с. 85].

Согласие или несогласие с модными рекомендациями диктует индивидуальный эстетический вкус — эмоциональную и рациональную оценки, позволяющие ориентироваться в мире красоты.

При развитом и устойчивом вкусе и целостности личности достигается неповторимое своеобразие общепризнанного с индивидуальным, умение еще больше подчеркнуть общепринятое, модное, не переходя при этом в "рубрику глупости". Человек пропускает через себя общепризнанные стандарты в соответствии со своей индивидуальностью, вкусами, чертами характера, придавая общепринятому личностный характер. Возможно, индивидуальный эстетический вкус можно рассматривать как выстраданный опыт, без которого личности не выполнить до конца свою социальную функцию.

По словам Гадамера, вкус по своей сути не есть нечто приватное, однако, его нельзя преподать путем демонстрации и нельзя заменить простым подражанием (в отличие от моды), иными словами, он в чем-то приближается к чувству. В процессе действия он не располагает сознанием, на чем-то основанном. Вследствие чего "уверенность во вкусе—уверенность в безвкусице" [1, с. 81].

Вкус, как и мода—это определение единичного с учетом целого. Он также выполняет ряд функций, свойственных моде: нормативность, регулирование общественного поведения, адаптация эстетического идеала для конкретной личности. Вместе с тем вкус выступает как противник, так и помощник моды, проявляясь как некий достаточно тонкий инструмент культуры, так как не диктует условия, а мягко, но уверенно расставляет свои акценты.

Мода одновременно уподобляет и обособляет индивидов, по-своему отражая диалектику взаимоотношений личности и общества. Эстетический вкус выступает посредником в "диалоге" людей друг с другом, названным модой.

Список литературы:

1. Гадамер Г.-Г. Истина и метод.-М., 1988.
2. Лосев А.Ф., Шестопалов В.П. История эстетических категорий. -М., 1964.
3. Кант И. Сочинения в 6-ти томах М., 1966. Т. 6.
4. Гегель Г.В.Ф., Сочинения,-М., 1956. Т.3.
5. Толстой Л.Г' Полн. собр. соч. -М. -Л., 1934.Т. 18.

Содержание

О.П. ПРОЦЕНКО. ФИЛОСОФЫ ДРЕВНЕГО РИМА О МАНЕРАХ И ПРИЛИЧИЯХ.....	3
В.М.СКУЛЬСКАЯ. ТОТАЛИТАРИЗМ: СУЩНОСТЬ И ЕГО РАЗНОВИДНОСТИ.....	10
В.А.ЧЕРНИЕНКО. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИНВАРИАНТЫ СОЦИАЛЬНЫХ ТЕОРИЙ МАРГИНАЛЬНЫХ ПЕРИОДОВ.....	14
А.Е.ПРИЛУЦКАЯ. ИГРА КАК ПРЕДПОСЫЛКА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТЕАТРАЛЬНОГО ДЕЙСТВА.....	20
П.Н.КОРОГОДОВ. СОЦИАЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ КАК ЛОГИЧНЫЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ.....	25
И.В.ГОРДИЕНКО. ЭКСТРЕМАЛЬНЫЕ СУБКУЛЬТУРЫ. ПРЕЗЕНТАЦИЯ ПЕРВЕРСИЙ В НРАВСТВЕННОСТИ.....	32
С.М.ГОРБУНОВА. ЦЕННОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ КАТЕГОРИИ "ЗДОРОВЬЕ".....	43
И.О.ПУГАЧЕВА. ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОГО ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ В СВЕТЕ ОСНОВНЫХ ИДЕЙ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ КОНЦЕПЦИИ "ВСЕЕДИНСТВА".....	48
В.В.ТАТАРИНЦЕВА. РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СТРУКТУРЫ ВЛАСТИ БИНАРНОЙ ОППОЗИЦИЕЙ "МУЖСКОЙ"/"ЖЕНСКИЙ".....	59
О.Ф.ПРОЦЕНКО. ФИЛОСОФСЬКО-СВИТОГЛЯДНІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ КОНФЛІКТОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ.....	67
Л.В.ВЕДМЕДЕВА. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ИДЕИ АБСУРДА.....	74
К.В.КИСЛЮК. ФИЛОСОФСКИЕ ПЕРИПЕТИИ ДИСКУРСА ЛЕГИТИМАЦИИ.....	78
Н.Л.БИЛЬЧУК. «ОТЧАЯНИЕ» КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ КАТЕГОРИЯ В ФИЛОСОФИИ КЬЕРКЕГОРА.....	82
О.К.БУРОРА. ДО ПИТАННЯ ПРО НОВІТНІ МОДУЛЯЦІЇ ФІЛОСОФІЇ РЕЧІ.....	89
Б.Я.ПУГАЧ. ЗАМКНУТОСТЬ ВСЕЛЕННОЙ И ЕЕ НАБЛЮДАЕМОСТЬ.....	93
О.БИЛИК, Я.БИЛИК. ГЕОГРАФІЯ КРИЗОВИХ ЯВИЩ В УКРАЇНІ (СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ).....	98

В.Б.СЕЛЕВКО. СЕМИОТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ КУЛЬТОВОЙ АРХИТЕКТУРЫ	100
А.А.ПРОЦЕНКО. ПРОБЛЕМА НОРМОТВОРЧЕСТВА В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ КОНТРОЛЯ И НАДЗОРА ЗА ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ КОММЕРЧЕСКИХ БАНКОВ...	104
А.П.АРТЕМЕНКО. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ	110
К.Н.ДАРАГАН. ПРОБЛЕМА САМОТРАНСФОРМАЦИИ ЧЕЛОВЕКА В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА "АЛКИВИАД I" И "АЛКИВИАД II"	116
Е.Ю.ОЛЕНИНА. СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ И ЕЁ ВЛИЯНИЕ НА РЕКЛАМУ	120
Я.И.АРТЕМЕНКО. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ МЕТАМОРФОЗЫ ВПЕЧАТЛЕНИЯ	124
Е.В.КАЧУРОВ. ЧТО СТОИТ МЫСЛИТЬ?	129
В.Г.СОЛОВЬЕВ. ИЕРАРХИЧЕСКИЕ УРОВ. ИИ СОЗНАНИЯ ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКИХ СИСТЕМ	138
М.С.НЕФЕДОВА. ОБ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ И ИНТЕЛЛИГЕНТНОСТИ	143
Л.А.ЛОБАНОВА. КАК ВЕДУЩЕМУ ФОКУС-ГРУППЫ СТАТЬ ПРОФЕССИОНАЛОМ (О НЕКОТОРЫХ КАЧЕСТВАХ МАСТЕРА-МОДЕРАТОРА)	147
Н.В.ТИТОВ. ИКОНОПИСЬ КАК ОБЪЕКТ ЭСТЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА (К ИСТОРИИ ПРОБЛЕМЫ)	152
С.В.КАЧУРОВА. ТРИ ИСТОЧНИКА СОВРЕМЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ	154
О.В.ФРОЛОВА. ЧЕЛОВЕК В ПОПЫТКЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ И ОПРЕДЕЛЕНИЯ	162
Я.Н.КУНДЕНКО. СФЕРА НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ В ПОЛЕЗНОСТИ И ПРАКТИЧНОСТИ ПРЕДМЕТНОГО ОКРУЖЕНИЯ	166
Е.В. ЗЕМЛЯНИЦИНА. ФИЛОСОФСКИЙ МИР ФЭНТЕЗИ	169
Ю.Г.ИСЕНКО. СОТРУДНИЧЕСТВО, ПАРТНЕРСТВО, ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО КАК НЕКОТОРЫЕ ТИПЫ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ	174

А.Д.РОЖИНА. Н.В.ГОГОЛЬ ОБ «ОДИССЕЕ», ПЕРЕВОДИМОЙ В.А.ЖУКОВСКИМ.....	178
Е.В.ВОЛОСЮК. ВКУС КАК СРЕДСТВО СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ.....	182

НАУКА И КУЛЬТУРА

Редактор В.М.Ковалева

Компьютерная верстка - Мухоморова Г.К.

Получено в печать 22.12.1988
Формат 60*84 1/16 Тираж 400 экз.
Уч.-изд. л. 10,6 Тираж 200 экз.
Заказ № 100-4
310070 Ярославль, ул. Рыжкова, 17
Дружбы народов

НАУКА І КУЛЬТУРА

Редактор В.М.Коваль

Комп'ютерна-верстка - Мурадян Т.К.

Підписано до друку 22.12.1998

Формат 60*84 1/16. Папір офс.№2

Умовн.-друк. арк. 10,6. Тираж 500

Замовлення 200. Ціна вільна 4-00

310070 Харків-70, вул. Чкалова, 17

Друкарня "ХАГ"