

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

**ХАРКІВСЬКОГО
ДЕРЖАВНОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

№ 397

ФІЛОСОФІЯ І КУЛЬТУРА

Заснований у 1991 році

ХАРКІВ — 1997-98

ISSN 0453-8048

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

ХАРКІВСЬКОГО ДЕРЖАВНОГО

УНІВЕРСИТЕТУ

№ 397

ФІЛОСОФІЯ І КУЛЬТУРА

Заснований у 1991 році

Харків - 1997-98



УДК 882 Г: (82.091+13.2+7.046.3)

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

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

Редакційна колегія:

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

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

Я.М.Білик, к. філос. н., доцент

О.П.Проценко, к. філос. н., доцент

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

В.В.Шкода, д-р філос. н., професор

В.І.Штанько, д-р філос. н., професор

укладачі випуску — доц. Я.М.Білик
доц. О.П.Проценко

Серія "Теорія культури та філософія науки".
Заснована в 1991 р. Випуск 8.

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

Збірник наукових статей підготовлений разом з кафедрою філософії Харківського авіаційного інституту ім. М.Є.Жуковського.

ВКЛАД Е.РЕРИХ В ИССЛЕДОВАНИЕ ЖЕНСКОГО НАЧАЛА

Обращение к идеям Е.И.Рерих о женском начале и его природе, о положении и предназначении женщины представляет определенный познавательный интерес не только с точки зрения "женских исследований", но и с точки зрения системности современного культурологического знания, интегрирующего достижения как "наук о культуре", так и "наук о природе". Созданное Еленой Ивановной нравственно-этическое учение "Живой Этики" рассматривает эволюцию человека, смысл его жизни по отношению к эволюции Космоса. В то время, когда феминистическое движение боролось за предоставление женщинам юридических и экономических прав, Е.Рерих указывала на необходимость возрождения женского самосознания, обращалась к космологическим, религиозным, философским идеям в определении положения, роли, женского начала, писала о влиянии женщин на развитие культуры. В ее представлениях мужское и женское начала — это космические принципы, которые на Земле отражены в образах божеств и в людях.

Одним из великих космических законов, которые переданы в "Живой Этике" является закон гармонии, равновесия мужского и женского начал. Его поддержание оказывает большое влияние на развитие человеческого общества. В космическом творчестве женское и мужское начала взаимодополняют друг друга, они необходимы и взаимосвязаны энергетически. В космосе созидание возможно при одухотворении, взаимотворчестве двух начал. В мировых религиозно-мифологических системах творящие божества представлены посредством двух начал (Пуруша и Пракрити, Брами и Сарасвати в древнеиндийских преданиях, Шива и Шакти в представлениях индуизма, Инь и Ян в натурфилософии Древнего Китая). В космосе нет начала пассивного, понимание пассивности и активности относительно. Космические законы, как утверждала Е.Рерих, подтверждают самостоятельную творческую мощь женщин, признают выражение женского начала сущностью, основой всех явлений.

Серьезно и глубоко изучив древнейшие писания разных народов, Е.Рерих пришла к выводу о грядущем наступлении на Земле эпохи женщины, Матери Мира. Земные проявления Матери Мира в религиозных и мифологических писаниях различных народов мира принимают разные облики. Изиды в Древнем Египте, Истар в Вавилоне,

благая Куанин в Китае, дева Мария в католическом и Пресвятая Богородица в православном христианстве олицетворяют женское начало. Также почитание Кали и Лакшми в Индии, Дуккар в Тибете и Монголии является выражением культа Матери Мира. Рерихи отмечали, что на изображениях древнейших культов, мистерий можно видеть "двуеродное пламя" над чашей, которое символизировало женское и мужское начала [2, с.178; 4, с.115]. Великие основатели религий утверждали высокое предназначение женского начала.

Сейчас женщине предоставлена космическая возможность восстановить свои права и положение, утвердить равновесие начал. Однако это не произойдет само по себе. Женщины должны осознать свою ответственность, проявить личные культуротворческие усилия. Е.Рерих придавала особое значение становлению женского движения в мире и призывала женщин к развитию своего сознания, утверждению своего достоинства и самоуважения. Возрождение самосознания она видела прежде всего в необходимости развития своих творческих способностей, совершенствовании знаний, в стремлении к красоте и пониманию своего предназначения.

Е.Рерих активно не поддерживала взгляд, который рассматривает женщину с точки зрения ее репродуктивных способностей и отводит ей роль "родильницы, кормилицы и увеселительницы мужчин" [3, с.415] (в современных женских исследованиях такой взгляд выражает эссенциалистский подход). Е.Рерих не признавала, что такие представления подтверждаются законами природы. По ее мнению, известный нам способ продолжения рода человеческого — реальность нашего времени, который был иным миллионы лет назад и который в будущем может быть преобразован и принять иную форму. Поэтому ее особенно огорчало признание самими женщинами их "низшего положения" и соответствующего ему предназначения женского начала в космическом построении.

С наступлением эпохи женщины человечество придет к осознанию любви, влечения между мужчиной и женщиной не только как физиологического и психологического явления, но и как выражения космического закона. Понимание космичности, божественности любви будет способствовать выявлению высших творческих сил людей. Е.Рерих считала, что заключение брака лишь ради рождения детей — недостойное, уродливое явление. Зарождение детей — один из видов человеческого творчества и должно быть связано с проявлением их духовных сил. Любовь между родителями ведет к рождению более

совершенных и физически, и духовно детей. Именно зависимое положение женщин на протяжении многих веков, по мысли Е.Рерих, стало причиной падения культурности, нравственности, огрубения человечества, отразилось в возникновении мировых бедствий, болезней и вырождении народов.

Униженное положение женщин, и свою очередь, связано с искажением первоначальных религиозных заветов. В частности, закрепление невежественных, корыстных искажений в церковном христианстве, которые связаны с "умалением брака и унижением женщины, своим презрением к любви и провозглашением обета безбрачия или монашества — этого духовного нищенства — как высшего достижения духа человеческого" привели к страшным последствиям ("умерщвление плоти", "половые извращения") [2, с.326]. Нечистыми и разрушительными могут считаться лишь излишества в телесных потребностях. Провозглашением обета безбрачия или монашества еще не достигается рост духа. Е.Рерих указывала, что рост сознания, духовная чистота в большей степени зависит от мыслей, намерений человека, его творчества и совершенствования своих знаний.

Парадоксальностью и несправедливостью, по мысли Е.Рерих, является и то положение дел, когда женщины изгоняются из областей, где они могли бы быть наиболее полезны, в то время как планета может удержаться от гибели лишь установлением равноправия и гармонии двух начал. Эгоизмом мужского начала Е.Рерих объясняла ограничение доступа женщинам к специальностям и профессиям, которые освоены мужчинами, лишение возможностей творческой работы. Среди гениев человечества больше известны имена мужчин, что служит предметом гордости даже самых неразвитых, необразованных среди них и часто приводится в подтверждение слабых способностей женщин и их заслуженного низкого положения. Елена Ивановна считала, что развитые способности и достижение мужчинами знаний не состоялись бы при такой же зависимости и опекаемости, в которых находились женщины в течение многих веков. Следует также учитывать склонности мужчин замалчивать, игнорировать, не замечать значительности достижений женщин, которых они добились, несмотря на все существовавшие ограничения.

Однако, с точки зрения Е.Рерих, установление/восстановление равноправия не должно принимать формы уравнивания статусов, функций, роли женщин и мужчин. После тысячелетий почти полного подчинения мужчине при росте женского движения попытки женщин

проявить себя часто сводились к подражанию мужчинам, начиная от внешнего вида, качеств характера до стиля и способе действия. Е.Рерих указывала на необходимость поиска индивидуального, неповторимого творческого самовыражения, что будет способствовать преобразованию сознания человечества и возрождению культуры.

Здесь отметим два момента. Первый: именно женщина-мать формирует сознание ребенка, влияет на качество развития его способностей. Мать первая передаст ребенку смысл человеческой жизни, значение знания и культуры, расскажет о творчестве и духовных ценностях, героизме и подвиге. Все это зависит от уровня образования, культуры мысли самой матери. Утонченное воспитание, о котором писала Е.Рерих, "от ранних лет будет закладывать понимание основ бытия, назначения и роли человека в мироздании и тем даст новое направление всему мышлению, следствием чего явится расширение горизонта во всех областях жизни" [3, с.374]. При этом женщина, в ее понимании, не только мать в семье, но Матерь Мира, которая закладывает основы культуры, нравственности, сознания народов. Елена Ивановна считала, что женщины должны быть допущены к управлению государством, участвовать в создании общественной жизни в равной мере с мужчинами. "Женщина, дающая жизнь и закладывающая первые основы воспитания, имеет право голоса в создании лучших условий для развития этих жизней [2, с.252]. Развитие духоразумения, мудрости, утонченности сознания будут отличать эпоху женщины. По-новому будут утверждены ценности творчества, любви, труда, красоты и подвига.

Второй момент: исходя из значения самих слов, Рерихи определяли, что культура есть почитание Света, религия — "связь с Высшим Миром" [3, с.98]. Е.Рерих утверждала существование Великих Духов, Водителей человечества, которые направляют его по пути эволюции, влияют на развитие сознания людей. Женское начало должно восстановить связь с этим синтетическим источником познания, бытия, которая была утрачена с падением культурности, извращением религий. И в этом большая роль отводится женщинам, отличающимся "синтетическим" организмом, который позволяет легче устанавливать и поддерживать общение с Высшим Миром [1, с.116]. Потенциал духовных сил женщин, по мнению Е.Рерих, превосходит мужской. Духовные силы она называла также психической, всеначальной энергией и замечала, что "когда царил грубая сила, женщина не могла проявиться. Лишь когда более высокая психическая энергия снова

начала просыпаться в человечестве, женское начало стало заявлять свои законные права" [2, с.358]. Признание утонченной природы, способности к духовному культуросотворчеству женского начала скажутся не только на бытии-в-культуре женщин, но и будут способствовать появлению новых знаний о человеке.

Философские идеи Е.Рерих до сих пор сохранили свою актуальность. Очевидно, рассматривая наследие Е.Рерих, правомерно говорить лишь о культурных проявлениях женского начала, о том, что женское начало, выполняя в культуре вполне определенные и только ему присущие функции, само проходит "культурную обработку", на уровне сущности оставаясь феноменом мироздания в целом. Однако для человека и для философской антропологии, впитавшей "антропный принцип", наибольшую важность, на наш взгляд, представляет познание и понимание именно "культурной работы" женского начала, так как подлинно человеческой реальностью является бытие-в-культуре как реализация и результат культуросотворчества — способности создавать и сохранять "человеческий мир", мир смыслов и ценностей. Поэтому можно считать взгляды Е.И.Рерих о женском начале не противоречащими, но дополняющими теории культурного феминизма, то есть вполне согласующимися с культурантропологическим ракурсом.

Список литературы: 1. Агни Йога, в 2 т., Т.2. — Самара, 1992. 2. Письма Елены Рерих, 1929-38, в 2 т., Т.1. — Мн., 1992. 3. Письма Ел. Рерих, Т.2. — Мн., 1992. 4. Рерих Н. Цветы Мории; Сердце Азии. — Рига, 1992.

О.И. Хромова

ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ АНАРХИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

Применение аксиологического подхода к анализу социального бытия позволяет рассматривать любое общество как определяющую систему социально-исторических ценностей (этических, эстетических, религиозных, социально-экономических, политических и т. д.). Причем жизнеспособность данного общества зависит от наличия в нем такой системы общественных ценностей, которая бы обеспечивала наибольшую согласованность различных систем ценностей (групповых, индивидуальных) в своих пределах.

В качестве такой общественной системы социально-исторических ценностей можно рассматривать и анархию — безгосударственное общественное устройство, стремление к достижению которого является стержнем анархической идеологии.

Основу любого сообщества составляют ценности, принимающие форму универсалий. Высшие и абсолютные ценности составляют ту смысловую «рамку», из которой и исходят все рассуждения о мире человека данного общества. Это ценности, которые отражают фундаментальные потребности и отношения людей. Они, с одной стороны, имеют надвременный характер, и в то же время, на различных этапах развития общества приобретают различное конкретно-историческое содержание.

Как и в любой другой системе социально-исторических ценностей, ядро будущего анархического общества, по мысли его создателей, также должны были составлять фундаментальные или абсолютные ценности. Говоря об основаниях анархии ее приверженцы, в первую очередь, наполнили новым содержанием универсалии, пытаясь выявить иные смысловые грани этих базисных категорий человеческого бытия.

Теоретики анархического учения подчеркивали преемственность высших ценностей анархии с уже существующими на протяжении многих веков в человеческих обществах: «Чего мы ищем? Чего мы хотим? Того же самого, чего искали и хотели живые люди всех времен и всех Стран: Истины, Справедливости и Свободы» [2, с. 125]. Однако содержание, которое вкладывалось в эти понятия далеко не всегда соответствовало устоявшимся представлениям.

Создатели анархизма определяли содержание универсалий, исходя из общей анархической теории. Однако в некоторых случаях, содержание, которое вкладывалось в то или иное понятие, было неоднозначным у представителей индивидуалистического анархизма и у представителей «анархизма-коллективизма», учение которых базировалось на основе достижений естественных наук.

Рассмотрим, например, первый вариант определения понятия истины — одного из фундаментальных составляющих любой общественной системы ценностей. Наиболее обстоятельно и рельефно этот вариант изложен в работе М. Штирнера «Единственный и его собственность». В своем понимании истины он исходит из главного постулата созданного им учения: «Не человек мера всему, а я — эта мера» [7, с. 340]. Штирнер отрицает необходимость поисков высшей истины, так как, по его мнению искать такую истину — значит искать

себе властелина и становиться его слугой. Люди в процессе своей жизнедеятельности создают множество вещей, изменяют лицо Земли и открывают множество истин, и это действительно нужно, считает Штирнер. Но в то же время, он настаивает, что не должно быть «высших», «абсолютных» истин, которые личность должна обязательно признавать [7, с.340-343]. Таки образом, наличие абсолютной истины мыслитель категорически отрицает.

Единственным критерием истины, по Штирнеру, выступает его собственное Его. Его «Единственный» намерен «пользоваться» истинами «только тогда, когда не должен служить им и подчиняться их требованиям. Все истины подо мною мне дороги, но истины надо мною, истины к которым я должен приспособляться — я не желаю знать» [7, с.342]. Исходя из этого, Штирнер отказывает истине в объективных основаниях. Он абсолютно убежден, что вне и независимо от сознания субъекта истина существовать не может, она не имеет своего отражения во внешнем мире. Теоретик индивидуалистического анархизма высказывается о содержании понятия «истина» следующим образом: сама по себе истина — это всего лишь мысль; она не может самостоятельно развиваться и изменяться; истина существует только благодаря мне, ибо она существует только в моей голове. Сама по себе истина не имеет никакой ценности, ибо ее истинная ценность не в ней самой, а во мне [7, с.340]. Таким образом, по Штирнеру, истинно то, что «принадлежит» мне, моему сознанию, и в этом смысле истина может выступать в качестве абсолютной ценности анархии.

Подобного рода релятивизм в понимании Истины распространяется у Штирнера и на иные фундаментальные социабельные ценности: Свобода, Справедливость, Добро, Зло, Любовь.

Иное содержание в понятие Истины вкладывали анархисты-коллективисты (в частности М. А. Бакунин и П. А. Кропоткин), теоретическим построениям которых присущи большая глубина и обоснованность. Так, считая законы природы, «естественные законы» общими для всего сущего и перенося их действие в социальный мир, Бакунин совершенно справедливо определяет истину как «простую, естественную логику, присущую всему действительному, или всеобщий порядок явлений, подмеченный человеческим разумом как в мире вещественном, так и в мире социальном» [2, с.125]. Бакунин, неоднократно подчеркивает, что истина — это строгое, насколько это возможно, соответствие движения мысли движению объективного мира, ибо объективная реальность и является единственным предметом

мысли [1, с.368-369]. Таким образом, можно поставить в заслугу теоретикам анархизма-коллективизма то, что они пришли к пониманию истины как наиболее адекватного отражения действительности субъектом, причем такой, какова она есть, вне зависимости от сознания познающего субъекта. Истина в таком ее понимании мыслилась теоретиками этого течения в анархизме одним из краеугольных камней фундамента анархии.

Следующей составляющей ценностной триады анархии выступает Свобода. Именно это понятие является центральным для всей системы ценностей анархического общества. Сам смысл воплощения в жизнь анархии, создатели анархического учения видели в том, что это общество сможет обеспечить реализацию полной свободы личности. Подчеркивая первостепенное значение данной категории, анархисты делали акцент на том, что свобода есть выражение внутренней природы человека, его человечности, это способ его реализации и развития; поэтому лишить человека свободы равносильно убийству. Кроме того, именно свобода провозглашалась и источником, и единственной основой порядка в человечестве [1, с.268-269, 275].

Понятие «свобода» в анархической теории раскрывалось следующим образом: это «возможность действовать, не всегда в обсуждение своих поступков боязни общественного наказания...» [4, с.388]. Таким образом, выдвинув прогрессивное для своего времени, обоснованное с материалистических позиций понимание свободы как выражение внутренней природы человека, способа его реализации и развития, теоретики анархизма не смогли подняться до осознания единства свободы и необходимости, и трактуют первую как свободу воли, прежде всего, как возможность поступать согласно волеизъявлению, не детерминированному внешними условиями. Такая трактовка свободы выливается у Штирнера, например, в отождествление свободы и самоосвобождения; в утверждение о том, что «я» может иметь ровно столько свободы, сколько добудет само благодаря своему своеобразию: и это будет свобода относительно окружающего мира, для обеспечения которой я «захватываю и занимаю» его (мир) для себя, каким бы то ни было насилем, силой убеждения, просьбы, категорического требования, даже лицемерия, обмана и т. д....» [7, с.154]. Анархисты-коллективисты, видимо осознавая, к чему может привести реализация свободы в таком ее понимании, оговаривали уже, что воплощение анархического идеала предполагает неперемное соотношение, сопоставление каждой индивидуальной свободы со

свободой всех членов социума. Свобода каждого должна быть признана другими людьми. Реализация свободы даже трактовалась как уравнивание индивида с другими людьми [6, с.196]. Последние рассуждения находятся в некотором противоречии с самим определением анархистами понятия «свобода», но в то же время позволяют опровергнуть расхожее обвинение анархизма в проповеди абсолютной, ничем не ограниченной свободы.

Еще одной абсолютной ценностью анархии должна была стать Справедливость. Наибольшее внимание разработке этого понятия уделил П. А. Кропоткин в своей работе «Справедливость и нравственность». О своем понимании справедливости он пишет следующее: «Когда мы говорим? «не делай другим того, чего не желаешь себе», мы требуем справедливости, сущность которой есть признание равноценности всех членов данного общества, а следовательно, их равноправия, их равенства в требованиях, которые они могут предъявлять другим членам общества. Вместе с тем оно содержит и отказ от претензии ставить себя выше или «опричь других» [5, с.271-272]. Справедливость, как видно из этого определения, понималась анархистами практически так же, как понимается и сейчас — а именно, как равенство всех членов общества в правах и обязанностях; в этом аспекте анархическая теория не внесла значительных новшеств.

Итак, триада Свобода — Справедливость — Истина представляет собой ядро системы ценностей анархии; эти категории являются ее фундаментальными ценностями. В русле этих смысловых определенностей анархистами мыслились и другие составляющие ценностной системы общества: добро, зло, долг, счастье, совесть и т. п.

Из всех надвременных универсальных ценностей анархия не примет лишь ценность Бога — это выступление не только против государства, но и против всякого учреждения, всякого закона, всякого авторитета, стоящего над личностью — как человеческого, так и божеского.

На месте Бога в анархии возведена ценность человеческого «я», ценность каждой личности. По мнению Макса Штирнера понятие Бога как высшей социальной ценности и первопричины всего сущего рушится перед понятием личности. Как может человек быть создан Богом, ему повиноваться, почитать его, если он, Бог, создан человеческим «я», если идея Бога, как и все прочие идеи, есть порождение и собственность «я» /самодостаточной личности/, которое

имеет возможность в любой момент обратить ее в прах и низвергнуть в то ничто, из которого она вышла! [7, с.352-353,356].

На основании этих абсолютных ценностей, точнее, того конкретного содержания, которое вкладывалось в эти понятия теоретиками анархии, строилась вся система ценностей анархического общества.

Список литературы: 1. Бакунин М. А. Избр. филос. соч. - М., 1987. 2. Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. - М., 1989. 3. Золотухина-Аболина Е. В. О специфике высших духовных ценностей// Филос. науки. - 1987, № 4. 4. Кропоткин П. А. Хлеб и воля.- М., 1990. 5. Кропоткин П. А. Избр. тр. - М., 1991. 6. Прудон П.Ж. Что такое собственность? - М., 1919. 7. Штирнер М. Единственный и его собственность - Харьков, 1994.

Л.Н. Козыменко

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И АКСНОЛОГИЯ: К ИСТОКАМ · ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

Актуализация проблемы развития национальной культуры, сохранения национальных ценностей рождает потребность в анализе как путей формирования самобытной национальной духовности, так и самого общекультурного контекста человеческого бытия. На этом пути философская рефлексия непременно сталкивается с проблемой возможности мира культуры как мира ценностей, возможности самой ценности как таковой, а ответы на эти вопросы требуют обращения к истокам выделения этой проблематики в отдельное философское учение — акснологию.

Речь идет о философии фрейбургской (баденской) школы неокантианства. И сущность этого обращения обусловлена не просто традицией отдавать дань уважения корифеям, а тем фактом, что, хотя сочинение мыслителей, идентифицируемых с этой школой, неоднократно были предметом исследования отечественных философов, определенное методологическое основание последних обусловило и соответствующую оценку наследия представителей данного направления. Зачастую осуждаемым и неприемлемым оказывалось именно то, в чем состояла новизна подвергавшихся критике сочинений: постановка проблемы отличия гносеологической проблематики от

аксиологической, попытка по-своему преодолеть рационализм классической онтологии и показать, как ценностный подход позволяет обогатить методологию наук, предметом которых выступает культура.

Опираясь в основном на работы Г. Риккерта, являющиеся систематизированным изложением взглядов баденской школы неокантианства, рассмотрим, в частности, особенности гносеологии мыслителей данного направления.

Как и у И. Канта, у Г. Риккерта не возникает сомнений в том, что истинность наших знаний должна быть следствием их объективности, и поэтому главный вопрос гносеологии он формулирует следующим образом: что представляет собой независимый от субъекта предмет познания, или откуда познание получает объективный характер?

К понятию познания, следует далее размышление философа, принадлежит, кроме субъекта, предмет-то, что противоречит субъекту как нечто независимое от него и именно в том смысле, что познание должно быть направлено на него, если оно хочет достигнуть цели объективности. Но это не значит, что мы вправе предположить существование независимой от субъекта действительности. Речь идет пока о том, что должно быть нечто, придающее объективность нашему знанию, а понятие предмета, как подчеркивал еще И. Кант, отнюдь не предполагает предиката бытия.

На пути определения понятия субъекта, полагает Г. Риккерт, мы можем встретиться с несколькими возможными подходами:

1) субъект психофизический (мое Я, состоящее из тела и сознания), тогда объектом является внешний мир;

2) психический субъект (сознание и его состояния), объект-несознание — именуется трансцендентным;

3) субъект, который представляет, воспринимает, мыслит, и к которому относятся названные состояния как объекты — гносеологический субъект, объекты которого имманентны.

Лишь в третьем случае, с точки зрения философа, мы имеем понятие субъекта, которым можно оперировать в теории познания, ибо он никогда не может мыслиться в качестве объекта. Это то самое кантовское сознание вообще, единство трансцендентальной апперцепции, определение которого посредством категорий невозможно, ибо они основываются на представлениях во времени; для которого знаменитое *Cogito ergo sum* Декарта логически неверно, вследствие того, что единство сознания, лежащее в основе категорий, принимается здесь за созерцание субъекта как объекта, и к нему

применяется категория субстанции, но "это единство субстанции есть лишь единство в мышлении, а посредством одного только мышления объект не дается" [6;3:382].

Споря с Кантом, Риккерт отрицает закономерность допущения существования автономного гносеологического субъекта, подводящего под формы рассудка материал созерцания. Познание всегда есть процесс признания или отвержения, одобрения или неодобрения, оно имеет родство с хотением. В научной жизни мы не направляем нашего внимания на объективный мир, но у нас всегда есть только определенное восприятие его, которое зависит от нашей воли и интереса, и к объективной действительности как она существует сама себе это восприятие может не иметь ровно никакого отношения.

Итак, субъект, по Г. Риккерт, изначально равнодушен к материалу, представленного чувствительностью. Но если у Канта связь "субъект-объект" возможна как функция рассудка и разума, то у Риккерта действительность может быть дана только под таким понятием, содержание которого всегда есть преобразование ее, безразлично, более или менее далеко удалятся это преобразование от нее.

Дабы отличить процесс познания, совершающийся субъектом, от познания гипотетически равнодушного субъекта. Риккерт использует два термина: суждение и представление. Понятие "представление" обозначает процесс оформления материала чувственности в понятие, и имеет право на существование в гносеологии лишь условно, потому что реально возникновение понятия возможно только как признание (равно узнавание) той связи действительности, одной из сторон которой являемся мы сами.

Более того, суждение, является не просто обнаружением какой-то локальной пространственно-временной связи, одной из сторон которой является субъект, а способом бытия этой связи. "Бытие... никогда не есть нечто, о чем рассуждают, но всегда только то, что высказывается, и, поэтому оно ничто, если оно не составная часть суждения" [9:132]. Поэтому фраза "познавание соотнобразует с сущим" и выдается бессмысленной, вель сущее уже значит познанное как сущее. Сперва нужно рассуждать, тогда узнают, что есть, а не наоборот, заключает философ.

Однако на этой логической ступени обоснования гносеологии у Риккерта возникает затруднение, грозящее разрушить всю хрупкую, но стройную систему. Если мы допускаем существование

заинтересованного гносеологического субъекта, то имеем ли мы право утверждать, что форма познания, а, следовательно, и результат, могут быть объективными? Что защищает мысль от произвола чувств (да и от своей собственной произвольности)? И Кант, как известно, удачно избежал этой ловушки: предмет строится из данного материала, оформленного категориальными синтетами, мы должны — и мыслим — категориальными формами. Что касается идей, субъективных основоположений, взятых не из природы объекта, а из интереса разума в отношении некоторого возможного совершенства познания этого объекта, то они могут быть только эвристическими понятиями, ибо взятые в качестве остенсивных приводят разум в состояние противоречивости, что для теоретического разума недопустимо. В этом плане весьма показательная фраза: "Есть нечто печальное и удручающее в том, что вообще существует антитетика чистого разума и что разум, высшее судилище для решения всех споров, вынужден вступать в спор с самим собой" [6;3;618]. Оперирование категориями, полагает Кант, сообщает нашему знанию всеобщую необходимость, и эта способность чистого разума *a priori* предписывать явлениям законы покóится, в свою очередь, на том, что они (категории) отражают природу как закономерность явлений в пространстве и во времени. Что же касается практического разума, соответствующего сфере свободы человека, то он допускает реальность идей не в онтологическом, а в символическом смысле, как предмет веры, и всеобщая необходимая связь явлений в поступках человека не может поэтому иметь место. Исходя из этого, делается вывод о том, что дисциплинированный теоретический разум не может претендовать на познание свободы, ибо она ничто иное как независимость воли от принуждения импульсами чувственности, а чувственность подчинена строгой всеобщей необходимости, не допускающей случайности, следовательно, и произвола как одной из форм проявления свободы.

Итак, обремененность процесса познания чувственностью ставит перед Г.Риккертом два вопроса: об объективности гносеологического субъекта и о его свободе.

В том, что сознание должно давать объективные результаты, философ не сомневается. Вопрос о праве полагать нечто, что не воспринято как действительное (например, причинно-следственные связи), полагает он, есть как везде в теории познания, вопрос о праве утверждения, и для этого утверждения должен быть найден независимый от познающего субъекта предмет — трансцендентные

ценности. Право на такое утверждение, считает Г. Риккерт, мы получаем из того очевидного факта, что в процессе суждения в качестве его логического основания, из которого вытекает "да" или "нет" суждения, выступает чувство необходимости утверждать именно это. Это чувство он обозначает "логической необходимостью долженствования" утверждать или отрицать некую ценность. Так или иначе, судить нас принуждает ценность, и логическая необходимость долженствования образует для нас как бы красную нить процесса суждения, поскольку смысл его и состоит в признании связанных с ним ценностей. Поэтому определение истины как совокупности согласующихся со своими принципами суждений неверно и должно быть заменено на "совокупность суждений, признанных ценными или должными". Действительное, следовательно, становится особым ролюм истинного, а истинна есть не что иное как ценность, то есть понятие действительности представляется как понятие ценности. Формой, в которой трансцендентная ценность выступает в акте суждения, является долженствование.

Но что необходимо для того, чтобы ценность "значила" для субъекта? Без адекватной теоретической представленности этой проблемы необъяснима и сама подлинная действительность — мир как единство формы и содержания. Риккерт предполагает эту связь в форме долженствования, застывающего в смысле, но ведь и сам смысл можно мыслить как имманентный (смысл акта суждения) или трансцендентный (ценность, значимая, вне акта суждения)?

Не сталкиваемся ли мы с проблемой, которая никогда не может быть решена, так как смысл и бытие, ценность и действительность, трансцендентное и имманентное логически, безусловно исключают друг друга, задается вопросом философ. С другой стороны, нельзя отрицать, что единство это существует, в противном случае познание не имело бы смысла. Впрочем, это единство навсегда может остаться загадкой, что объясняется природой нашей рефлексии; всякое понятийное познание разделяет первоначально связанное, поэтому в процессе познания из теоретического единства возникает теоретическое различие, и само собой понятно, что понятия как различные понятия не могут быть вновь воссоединены, оставаясь навсегда разделенными. "Для того, чтобы образовать вместо действительностей понятие, нельзя хотеть сделать из понятий действительности" [9;229]. На этом основании покоится вывод: разделение имманентного и трансцендентного смысла суть продукт нашей рефлексии, мы имеем единство бытия и смысла непосредственно

в познании, мы переживаем допознательное единство. Познание вынуждено его разрушать, а поэтому единство никогда не может быть теоретически мыслимо с помощью понятий, возможно всего лишь его "атеоретическое" переживание, приходит к выводу Риккерт.

Второй вопрос — о свободе познающего субъекта — разрешается философом следующим образом: поскольку гносеологический субъект не может быть отделен от чувственности, а между теоретическим и практическим разумом не существует непреодолимых границ "... наше знание в конечном счете покоится на нашей интеллектуальной совести, и поэтому всякий, кто борется против притязаний этой совести на абсолютную действительность, опирается при этом на самую совесть, следовательно, должен признать то, против чего он борется" [9;245]. Логическая совесть, таким образом, выступает в качестве особой формы этической совести, а значит, антиномия долженствования и принуждения снимается. Поскольку принуждение следует только из долженствования, оно никогда не может приводиться в непримиримое противоположение с долженствованием. Но коль скоро трансцендентная ценность задает абсолютную причинную обусловленность, то тем самым свобода индивида уничтожается в смысле беспричинности, всякий индивидуальный процесс возможен лишь в качестве абсолютно причинно обусловленного. Таким образом, Г. Риккерт, фактически, приходит к определению свободы, отрицающему самое себя, что обусловлено не столько попыткой отождествить теоретический и практический разум, сколько метафизическим пониманием причинности.

В заключение следует отметить, что гносеология Г.Риккерта, как одна из первых неклассических интерпретаций проблем познания, интересна тем, что является оригинальным преодолением субъект-объектного разделения бытия на "объективную реальность" и "субъективную реальность", материю и сознание. Доказывая равнодушие человека к миру входящих в его сознание объектов и зависимость форм познания от этого равнодушия, Г.Риккерт, фактически, признает обусловленность любого знания ценностями, "господствующими" в определенной культуре. И хотя сам философ, отдавая дань классической традиции, исходит из абсолютного и объективного статуса ценности, исключая тем самым право отдельного индивида на произвольное принятие и отрицание последних, ценной является сама попытка доказать обусловленность духовности безразличием человека к миру.

Список литературы: 1. Аршинов В.И., Свирский Я.И. От смыслопреодоления к смыслопорождению / *Вопр. филос.*, 1992, №2. 2. Асмус В.Ф. Избр. филос. — М, 1971.—Т.2. 3. Бахтин М.М. Лит.-критические статьи. — М., 1986. 4. Бакрадзе К.С. Очерки по истории новейшей и совр. буржуазной философии / Избр. филос. труды: В 4 т.-Тб., 1973. — Т. 3. 5. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Буржуазная философия сер.ХІХ - нач.ХХ в. - М, 1988. 6. Кант И. Соч.: В 6 т. — М, 1963-66. 7. Кузнецов В.И. Немецкая классическая философия II пол. ХVІІ - нач. ХІХ в.- М., 1989. 8. Риккерт Г. Введение въ трансцендентальную философію — Киевъ, 1904. 9. Риккерт Г. Границы естествонаучного образования понятий — Спб., 1903. 10. Риккерт Г. Два пути теоріи познания — Спб., 1917, №7. 11. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. - Спб., 1911. 12. Риккерт Г. Философия исторіи. — Спб., 1908.

П.О. Николов

РЕЛИГИОЗНО-ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОМ ПРАВЕ

Несмотря на очевидную значимость христианства в становлении европейской культуры его роль оценивается весьма неоднозначно, причем при всем внешнем почтении в большинстве своем отрицательно. Это выражается в так и не преодоленной со времен Я.Буркхардта и восходящей к настроениям мыслителей Возрождения тенденции, подчеркивать разрыв между средневековым и нововременным сознанием. Тысячелетний период господства классического западного христианства характеризуется как эпоха крайней несвободы. Соответственно и литература посвященная генезису европейского права рассматривает в качестве непосредственного и решающего по значимости источника его, либо римское, либо — чаще — германское обычное право. Примером первой может служить концепция В.Нерсисянца [1], второй — Градовского [2] и Р.Давида [3]. Промежуточной можно считать позицию Г.Д.Бермана, высоко оценивающего роль схоластической техники и средневековых институтов в становлении европейской концепции прав и свобод [4]. Положительно оценивают влияние духа христианства в деле обеспечения свободы личности В.Соловьев [5] и Э.Аннерс [6], но их взгляды являются скорее

исключением, чем правилом. Причина этого заключается в специфике христианского вероучения.

Действительно, подлинное его значение состояло в том, что мотивом христианской жизни служила надежда на награду; христианство требовало полного самопожертвования, без всякой задней мысли, навсегда. Бог и его установления находятся вне человеческой логики и подлежат одному — безусловному приятию и исполнению. Но концепция благодати, выражающая неисповедимость божественных решений не перечеркивает человеческой свободы, а способствует, тому, что внешние возможности действия не являются критериями правового; человек выводится за рамки природного процесса (где все определяется его же: ниением и мощью), а отнюдь не лишается своих юридических прав. Принцип равенства здесь предельно формализуется — он абсолютно независим не только от социальных, но и естественных характеристик индивида. Право, получающее божественную санкцию, становится независимым от половозрастных, имущественных и прочих "внешних" факторов. При этом "безусловность" права основывается не на внешнем принуждении, но на духовных узах, накладываемых на языческую "свободу воли". Можно сказать, что именно с христианской духовностью связано окончательное формирование феномена правосознания, основными функциональными элементами которого являются не столько знание содержания принципов и норм права, сколько осознание его ценностной значимости и ориентация на соответствующее юридически значимое поведение [7]. Последнее, таким образом, должно опираться как на понимание служебной полезности закона, так и на признание его самостоятельной ценности. Признавая, что решающие усилия по его окончательному "оформлению" были сделаны прогрессивными философами XVIII века [8], заметим, что его ментальные истоки находятся в глубинах христианской духовной традиции. Широко понятие правосознания является, в конечном счете, основой, правового порядка, находящейся где-то на границе позитивно-правового и психологического.

Первобытному сознанию, апофеозом которого является натурализм греческой философии, были свойственны представления о свободном индивиде. Человек как индивид всегда пребывает во вне, под гнетом господствующих условий. Он находит себя. Поэтому его бытие носит вне-моральный, а, следовательно, — внеправовой, характер. Ведь нравственность можно отграничить в принципе лишь от аморального права, но таковое можно считать правом, как справедливо отмечает

В.С.Нерсисянц, — "лишь при весьма вольном словоупотреблении" [1, 83]. "Право" индивида, следовательно, — это право погруженного в природу и находящегося в непрерывной борьбе с ней и с себе подобными, существа. Человек, сознательно поставивший себя сознательно под власть внешних требований, но выражающих уже социальный императив, приобретает иное, более высокое "качество". Представления греческих стоиков о "свободном индивиде" используются гениями правовой мысли античности — римскими юристами для создания новой концепции — понятия юридического лица. Понимание человека как лица соответствует пониманию его положения одновременно как субъекта, так и объекта внешних политико-юридических и моральных предписаний. Свобода лица определяется его правами. Права же понимаются при этом как нечто извне предоставленное, "отчужденное" от закона. По существу они представляют собой стальные права, пропущенные через "фильтр" социальных требований и делегируются человеку как "политическому животному".

Здесь возникает вопрос: а не "опередил" ли Сократ своим учением и жизнью христианство, тем более, что некоторые отцы Церкви писали о нем как о провидце Истины? Конечно, по сравнению с софистами, сводивших право к силе и интерпретировавших его как орудие толпы слабых в борьбе против сильных индивидов, Сократ предлагает совершенно новый для своего времени, подход. Он утверждает: что законно, то и справедливо. Общепервобытному натурализму в истолковании прав и свобод, он противопоставляет нечто "искусственное". Просто праву свободного индивида (т.е. в конечном счете — праву природы) он противопоставляет право лица. И в этом своем противостоянии он выражает существенную, если не конституирующую сторону греческой цивилизации — то внешнее должностное господствующих разумных и потому — справедливых, законов от которого неотъемлема сама возможность политической свободы, будучи лич-м древнегреческой культуры, жесткая "скорлупа" которого обращена не назад, но вперед, в будущее. И все же этот величайший из греческих мудрецов, слишком рационален. У него нет места добру и злу, но лишь знанию или незнанию. Знание же — это соответствие объективной реальности и в этом смысле оно является чем-то извне пришедшим.

Личность истолковывает право не как социально детерминированные, формальные установления, толкающие своей

подчеркнуто императивной формой человека на преступление, что зафиксировано в парадоксальном афоризме ап. Павла: "закон породил грех". В некоем существенном смысле личность получает возможность творить право, соизмеряя его не столько со Всемогущим, сколько со Всеблагим существом. Право начинает осознаваться не как принудительное повеление (природы или социальных институтов), но как свобода. Оно опирается на нравственное, имеющее начало во "внутреннем человеке" чувство. Можно говорить о глубокой интериоризации норм, но необходимо подчеркнуть, что христианство не отбрасывает, а "снимает" в правах (свободах) личности право физического индивида как неопределенность и право лица как формально-юридическую определенность.

Человек знает как абстрактную, возможность своеволия т.е. естественного права действия вообще. Этот творческий, позитивный момент неопределенности сохраняется. Человек осознает указанную возможность как нечто внеположенное и потому обретает право выбора. Абсолютизация данного момента свободы чревата запретом какого-либо действия. Но запрещая нечто, право как чистая неопределенность самоэлиминирует. Это достигается на пути отрицания неопределенности как определенности. Отрицается целое, наличное бытие в его тотальной определенности витальными законами — в пользу единичного, лица. Таким образом, неопределенность правомочия в ее творческой потенциальности, право как возможность — сохраняются. Перед внешним законом человек осознает свое правомочие как лицо и является скорее объектом социальных установлений. Лицо является субъектом лишь постольку, поскольку ему присваиваются права. Значимым становится человек как совокупность действий. Помыслы его отделяются от вещного бытия. Причем человек не просто осознает себя как Я. Главное — он начинает отделять "внешнего", подзаконного человека от "внутреннего", что ведет к закреплению в сознании дихотомии сущного и должного. До-моральное и, что характерно — доправовое состояние сменяется моральным и правовым в узком смысле этого слова. Правда, подобно Сенеке этот человек все еще может сказать о себе: "Знаю наилучшее, следую наихудшему". В отличие от него "новый" человек, человек христианской культуры по-прежнему зная витальные права и находясь под давлением "провоцирующего" закона, не может приступить нормативных предписаний, ибо они являются отпечатком воли Абсолюта как части собственной воли личности. Право как бы зависит от человека. Способствуя возникновению и сохранению

сферы его свободы право, по словам А.Фердросса, защищает человека как неповторимую индивидуальность коренящуюся в нем как образе и подобии Бога; а с другой стороны — как функцию внешних отношений [12]. Но благодаря этому "как бы" оно, как право и свобода других, защищено от индивидуалистического произвола волей человека как личности, которая является результатом социо-культурного влияния христианства.

Список литературы: 1.Нерсисянц В.С. Право и закон. - М., 1983. 2.Градовский А.Д., Соч. - Спб., 1897, т.2. 3. Давид Р. Основ. правовые системы современности. — М., 1963. 4. Берман Г.Дж. Западная традиция права. - М., 1993. 5. Соловьев В. Оправдание добра. - М., 1996. 6. Аннере Э. История европейского права. - М., 1994. 7. Ратинов А.В. Структура и функции правового сознания // Пробл. социологии права - Вильнюс, 1970, вып.1. 7.Соловьев Э.Ю. Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квинтэссенция. - М., 1990. 9. Чичерин Б.Н. Философия права. - М., 1900. 10. Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. - М., 1994. 11. Четвернин В.А. Современные концепции естественного права. - М., 1938. 12. Католическая и протестантская этика в буржуазном праве. - М., 1937.

В.В. Букреев, И.В. Букреева

ЗАДАЧА КАК ФОРМА ПОЗНАНИЯ

Вопрос о том, в каких формах осуществляется научное познание является одним из самых актуальных в современной философии науки. Толчком, послужившим развитию исследований в этом направлении, явилась работа Т. Куна «Структура научных революций». В этой работе автор на многочисленном фактическом материале, большей частью из истории физики, показывает, что основной формой познавательной деятельности ученого в естествознании является задача. Задача возникает в рамках определенной парадигмы как задача-головоломка, решение которой зависит только от изобретательности и трудолюбия ученого. Смена одной парадигмы другой, то есть научная революция, происходит по мере того как исчерпываются ее возможности по решению задач-головоломок.

Явившись значительным вкладом в решение проблемы рациональной реконструкции развития науки работа Куна все-таки не

стала событием в самой философии. Действительно философский и в частности онтологический статус задачи остался невыясненным. Вопрос, как и когда возникает задача в сознании, мышлении остался непроясненным. А в социальном, гуманитарном познании ученый тоже решает задачи? Если да, то отличаются ли они задач естествознания или нет? Понятно, что вопросы такого рода можно множить, но мы остановимся на этих так как они заключают в себе, собственно, философскую сторону проблемы.

В указанном контексте познание осмысливал М. Хайдеггер. Познание у него есть познание сущего в титанической попытке человека «поставить в наличие» весь мир, овладеть бытием через «постдан», через технику. Находясь среди сущего человек все-таки не может им не только овладеть, но и даже полной мерой понять и осмыслить. Такая возможность возникает только при выходе из сущего. Что же есть вне сущего? Вне сущего, конечно, ничего нет или же есть то, чему имя Ничто. Из Ничто сущее раскрывается во всей полноте. Обращенность к Ничто и вхождение в него возможно только как настроение, как постангия по несбывшемуся, по тому, что имеет статус действительного существования, но неуслышанному человеком, занятому лихорадочной научной, производственной и всякой иной деятельностью. Эта деятельность есть «поставляющее раскрытие всего» и она осуществляется в той мере, в какой человек заранее сам уже вовлечен в раскрытие потаенности, что понимается Хайдеггером как истина [6, 229]. Выделим в этой мысли два существенных момента. Первый — это констатация того факта, что человек, если что-то делает или принимает решения, или что-то понимает, то это при условии, если уже есть решение, или если «уже понял». То есть «заранее». У Мамардашвили — «если уже понял» или «если уже не понял» [3]. Другой — если человек вовлечен в это, поставлен на это, то не принадлежит ли человек — еще первоначальнее чем природа — к «состоящему-в-наличии?». Но, как раз потому, что человек еще раньше, чем природные энергии, включен в процесс «добывающего поставления», он никогда не бывает чем-то просто состоящим в наличии. Это, иными словами, потому, что он решает задачи или обречен на решение задач.

Ибо, что есть задача? Это условие, некоторое знание, то, что есть «заранее» и вопрос как раскрытие потаенности. Но сама непотаенность, внутри которой разворачивается решение задачи, никоим образом не создана человеком, как не им устроена та область, которую он

обязательно пересекает всякий раз, когда в качестве субъекта вступает в отношение к объекту. Из непотаенности все следует, но овладеть нею человеку не дано. Задача возникает, когда она себя уже (непотаенность) таинственным образом проявила. Тогда мы что увидели своим умственным взором, но свет, благодаря которому стало возможным видение, уже пропал, так и не увиденный нами по настоящему ибо мы увлечены тем, что увидели или уже поняли.

Эта изначальная драма человеческого существования остро воспринималась Платоном, восточными учениями. По Платону и в буддизме человек может устремиться к высшей (идеальной) действительности только избавившись от вожделений и страстей. Иначе говоря, он должен перестать решать задачи ибо решение задачи требует увлеченности, страсти. В даосизме встречаем высказывание: «Дао ничего не делает, но нет ничего такого, чего бы оно не сделало».

Напротив, исходя из представления о единстве тела и души, единстве материального и идеального (формального) начал вообще, другой античный гений Аристотель видел в господстве разума над чувственными влечениями не средство избавления от мира, а необходимое условие для правильного выбора человеком своего назначения, а также целесообразного образа жизни и поступков. То есть решая задачи, а любая задача есть познание, человек может приблизиться идеалу, услышать само бытие. Случилось так, что европейская наука в своем развитии больше опиралась на идеи Аристотеля, чем Платона. И не только наука, но жизнь в целом. Человечество предпочло все-таки решать задачи, ставить вопросы и находить ответы. И только в минуты отрешенности, ностальгической тоски бытие заявляет о себе. Но отсюда начинается новое понимание и соответственно новые задачи. Часто это проявляется в интеллектуальном вызове, мятже и протесте против силы внушения, исходящей от простейших универсалий человеческого бытия — «родиться», «умереть», — против эмоциональной магии, заключенной в самих этих словах «Кто знает, быть-может, жить — то же, что умереть, а умереть почитается у дольных жизнью» [5, 145].

Мир, в котором мы живем — это «сущее», но оно же есть и отражение, результат решения задач. Но, задачи эти решались не нами. Он открыл для человека, впускает его, но остается при этом чужим. Многим знакомо чувство острой тоски охватывающей при виде огромных городских пространств, толп и т.п. отку а она? Не оттого ли что — что-то, что должно было случиться со мной — не случилось, не

произошло, а я должен быть не здесь... Ведь ясно, что если истина есть, то она должна быть одна и единственная, при всем многообразии ее трактовок. Это значит, что момент моего личного бытия либо соответствует Бытию, его истине либо нет. И часто (или чаще), наверное, то что человек делает, где он находится и т.п. может быть выражено как несоответствие.

Отчего несоответствие чаще, чем соответствие? От недостатка мужества, от недомыслия. Приведенная выше цитата может считаться образцом мужества ума, если ты действительно так думаешь. Кто-то может полагать, что он что-то или кого-то любит, а на самом деле любит совсем другое. А почему все так не просто, почему так сложно? Потому, что человек не стает человеком естественным путем. Это остро чувствовал и понимал Ницше: «Человек есть нечто, что должно превзойти» [4, 38]. Это понимали и древние. Сократовский этический рационализм не следует понимать упрощенно. Когда он отождествлял знание и добродетель, то имел ввиду истинное знание, а не «мнение». Человек часто принимает за благо для себя то, что таковым не является. Отсюда и следует: «Человек! Познай самого себя».

Кроме того, надо уметь пользоваться знаниями применительно к данному случаю. Знание носит общий характер, а действие всегда частно. Задача ставится и решается частным порядком, у меня здесь проявляется личный интерес. Поэтому задача, хотя и носит сильную эмоциональную окраску есть проявление рационализма в познании, ибо требует действия по уму, расчета.

Известно, что эпоха средневековья в истории научного познания и философской мысли характеризовалась противоречием между знанием и верой. Научное знание даже на уровне теории есть результат решения задач поэтому оно в принципе рационально. К вере человек приходит (тоже как к знанию) иначе. Она воспринимается как непосредственная истина. Понятно, что и здесь человек может ставить и ставить вопросы, но никаким рациональным путем, действуя по расчету ответить на них невозможно. Тертуллиан это хорошо понял, когда сказал: «Верую, потому что абсурдно!» но человеку, привыкшему решать задачи этот тезис не кажется достаточно убедительным. Задача — это изобретение нового, того чего нет сейчас в непосредственном наличии. Вот Критий, задолго до средневековья, один из «тридцати тиранов», слушателя, а впоследствии и защитника Сократа, размышляя на тему божественного следующим образом. Когда-то в отношениях между людьми царила непреносимая анархия; тогда умнейшие догадались и установили

«карающие законы», «чтобы правосудие было госпожою, а дерзость — рабою». Но дело поправилось лишь наполовину: злодеи перестали творить преступления явно, но продолжали творить тайно. Потребовался второй регулятивный акт: некий «мудрый и мощный мыслью муж», счел целесообразным «изобрести страх перед богами». Как видим адепт софистического просвещения отвергает религиозную традицию как свидетельство об истине, но восторгается нею как «изобретением». В рамках традиционного мировоззрения, когда все уде понято и понято именно так Бог — как человеческое «изобретение» есть кощунство, но как человеческое изобретение в рамках рационалистической традиции это есть великое дело.

Другой пример, уже из Нового времени — наверное, самые известные слова Вольтера: «Если бы Бога не было, Его следовало бы изобрести». Рационально осмысливаемая чувственная эмпирия, а также интуиция, знак которой и наш век признает рациональный характер, доставляли разумеется некоторое количество аксиом: но структура дедуктивного рационализма сама по себе предопределяла участие также участие внерациональных источников аксиом — авторитета, традиции, преобразованного мифа. Об этом, кстати, говорит и А. Эйнштейн. Ученый, по его мнению занят «поиском таких в высшей степени универсальных законов... из которых с помощью чистой дедукции можно получить картину мира. Не существует логического пути, — продолжает он, — ведущего к таким... законам. Они могут быть получены только при помощи интуиции, основанной на феномене, схожем с интеллектуальной любовью к объектам опыта» [2, 24].

Любовное влечение вещей к перводвигателю у Аристотеля, симпатия всего сущего у Посидония — это ведь не миф, не религия и даже не мистика, не смешение того и другого в определенной дозировке, а особая форма мысли, игра по своим собственным правилам, последовательным и сбалансированным. Что же собой представляет задача как не игру, главное условие которой — правильно поставленный вопрос. Выигрыш же заключается не в правильном ответе, как это зачастую думают, а в озарении, интуитивном видении, свете, благодаря которому, что-то открывается, мы получаем ответ на вопрос задачи. Этот свет есть бытие [6, 217].

Однако, как быть с задачами, которые не имеют решения. Если есть задача и есть путь обращения к бытию и он пройден, то почему нет ответа. Отрицательный ответ коренится в самом бытии. Отрицание, «нет» это то, каким экзистенция допускает бытию быть. То есть бытие

включает в себя как «да», так и «нет» по отношению к сущему, причем «нет» для человека является целительным. Каждая решенная задача — это опредмечивание мира, через вопрошание бытия когда есть ответ, есть «да» и, наоборот, нерешенная задача, отрицательный ответ заключают в себе способность и возможность сохраняться и бытию и человеку ибо задача есть заданность предопределенность, а, значит, и ограничение в свободе.

Такая точка зрения особенно справедлива по отношению к естествознанию. Успехи естественных наук, особенно физики, породили иллюзию, что все можно рассчитать, опредметить не только природу, но область гуманитарного. Достаточно вспомнить хотя бы широко известное высказывание Маркса о том, что во всякой науке, столько науки, сколько в ней математики. Но это в принципе невозможно. Предметное представление есть в принципе только один из способов, каким природа дает о себе знать. Эту ограниченность человеческого познания хорошо понимал Кант, когда говорил об априорных формах познания и трансцендентальной апперцепции.

Конечно, наука — это прежде всего строгость. Но строгость имеет разные оттенки и в чистом виде ее как и другие понятия в жизни никто не воспринимал. В гуманитарных науках строгость есть глубина осмысления, понимания. Сущность такого осмысления, понимания у Гадамера заключается в следующем. Чтобы понять то или иное событие действительного мира истории или истолковать исторический документ («текст») исследователь должен обладать определенным рода «историческим пониманием», «предпониманием»; он должен понять историческую эпоху, в которой живет и действует, должен уяснить имеющиеся в нем самом «предрассудки», т. е. «вжиться» в «текст», «чувствовать» его и лишь на этой основе истолковывать, интерпретировать, оценивать исторические факты, события и процессы. К истине исследователь должен идти, ведя постоянный «диалог» с «текстом», с окружающим сегодняшним миром и миром истории [1, 344].

Следовательно, гуманитарное познание и, в частности, историческое есть постоянное вопрошание, перманентная задача, но в отличие от задачи естественнонаучной, как видим, в ней нет заданности, предопределенности решения. Поэтому есть возможность понять направление, в каком вещь движется сама по себе, то есть увидеть ее смысл. Естественнонаучная задача, хотя и есть вопрошание, но предопределенность ответа ограничивает понимание озарением.

осознанием. Осмысление же требует большего. Оно требует достоинства (М. Хайдеггер) того, что спрашивается. А это уже гуманитарная задача.

Список литературы: 1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. - М., 1988. 2. Эйнштейн А. Речь по случаю шестидесятилетия М. Планка. /Физика и реальность. - М., 1968. 3. Мамардашвили М. К. Проблема сознания и философское признание / Вопр. филос., 1988, №8. 4. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. - М., 1988. 5. Панченко Д. В. Еврипид или Критий? / Вест. древн. истории, 1980, №1. 6. Хайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993.

А.А. Проценко

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ В КРЕДИТНО-БАНКОВСКОЙ СИСТЕМЕ УКРАИНЫ

Банковское дело в Украине начало интенсивно развиваться во второй половине XIX века. Как свидетельствует статистика, доля украинских банков в объеме операций была достаточно большой в Российской империи. Банки исполняли разно бразные финансовые операции, большинство которых являются характерными и для современной банковской системы, другие же не получили должного развития. Эти операции по покупке-продаже иностранных банкнот и монет, кредитная деятельность, в т.ч. кредитование промышленности и сельского хозяйства, учет векселей и пр. Анализируя отчетность украинских банков в начале XX ст., можно прийти к парадоксальному выводу: банковское дело в то время шло экстенсивным путем развития, т.е. основанным на увеличении объемов операций, реально же новые формы банковских услуг появились позднее вследствие развития научно-технического прогресса (электронная система безналичных расчетов, пластиковые карты и пр.) Инструкцию по вопросам ведения банковской бухгалтерии и документации образца 1916 г. Можно и сейчас смело рекомендовать как необходимое пособие для понимания и изучения системы банковского бухучета.

Нельзя не отметить наличие нового поворота в банковской системе после обретения Украиной независимости. В эти годы сформировалась система с определенными преимуществами и недостатками; ее формирование продолжается и сейчас.

Рассматривая разнообразные услуги, предоставляемые банками, следует выделить наиболее важные среди них: депозитно-кредитная деятельность, обслуживание безналичных расчетов, векселя, ценные бумаги, магнитные и "смарт" карты, а также услуги, которые считаются новыми на нашем финансовом рынке: лизинг, факторинг, форфейтинг, трастовое обслуживание.

Не следует оставлять без внимания и такие важные аспекты банковской деятельности как менеджмент, маркетинг и управление рисками. Эти понятия были известны и раньше. Еще в начале становления банковской системы стали появляться труды отечественных банкиров, где анализировались стратегия управления активами, кредитная политика при выдаче мелких кредитов, кредитование сельхозпроизводителей, мелких предприятий. Правильно организованный менеджмент в банке повышает надежность всей банковской системы в целом, а при конкуренции, которая неизбежно растет, на первый план выходит проблемы банковского маркетинга.

При переходе к новым рыночным отношениям кардинально изменяется вся экономико-правовая база хозяйствования. Естественно, что созданная адекватно новым условиям хозяйствования, она должна стимулировать процессы капиталовложения, инвестирования экономики. Осуществление контроля имеет своей целью обеспечить нормальное функционирование экономики как организованного целого, поддерживать те принципы, на основе которых осуществляется производство, воспроизводство и связанные с ним формы обмена. Нельзя не заметить, что имеют место негативные процессы, которые непосредственно связаны с ростом так называемой экономической преступности. Последняя ведет не только к снижению экономического потенциала страны, но и обуславливает появление все новых форм преступного перераспределения национального богатства. Глубокое осмысление процессов развития рыночных механизмов хозяйствования неотделимы от познания взаимодействия таких явлений как свобода и риск, контроль и ответственность личности.

Практика свидетельствует, что функционирующая кредитно-банковская система в Украине нуждается в реализации функции правовых и неправовых средств контроля за поведением, а также социальной ответственности, как сложной структуры прямых и опосредованных связей с обществом. Достаточно вспомнить только аспект банковских операций, связанных с кредитным риском, или, к примеру, риск валютных спекуляций. К этому необходимо добавить и

то, что достигнутые результаты этапа реорганизации структуры банковской системы подтверждают то факт, что еще не преодолена (а скорее усилилась) тенденция бюрократизации управленческого аппарата, четко проявляется ведомственная обособленность, косность собственно кредитно-банковского механизма. До сих пор не удавалось, в частности, органически соединить интересы банковских работников и клиентов. Именно в связи с этим обращает на себя внимание проблема роли права в реализации функции контроля и ответственности вообще и применительно к сфере экономики в частности.

На всем протяжении существования цивилизации важнейшими средствами поддержания социального контроля и ответственности были мораль, религия и право. Конечно, удельный вес каждого из этих средств заметно менялся в процессе движения общества от одной эпохи к другой. В настоящее время все больше утверждается как доминирующая позиция, что стержнем всей системы социального контроля и ответственности служит право, как специализированная форма, цементирующая все многообразие контролируемых феноменов. Считается, что право придает социальным требованиям единую направленность, нормативную определенность и самостоятельную ценность. Идея о роли права как особого института, одна из функций которого состоит в обеспечении социальной стабильности, разделяется многими специалистами различных отраслей знаний: юристами, политологами, социологами, экономистами. Именно на право возлагается задача устранять основные социальные противоречия, упреждать социальные конфликты и создавать некое поле равновесных интересов, а в ряде случаев и тождество поведенческих интересов. Эта позиция опирается на факт, что право действительно является наиболее организованным и совершенным инструментом поддержания социального контроля и меры ответственности. Это обуславливается его особыми свойствами такими как: нормативность, определенность, общезначимость, конкретность.

Однако большинство сторонников нормативистской концепции допускают переоценку правовой основы в поведении, считая их наиболее высокоорганизованным элементом внешнего давления на мотивацию поведения. Следует обратить внимание и на групповые нормы стереотипов поведения. Акцент делается на том, что контроль и ответственность во многом достигается через саморегулирование поведения со стороны отдельных членов группы. При этом к важнейшим поведенческим механизмам, определяющим саморегуляцию поведения

субъекта относят: мировоззренческо-ценностную ориентацию, мотивационный механизм, а также механизм внутренней организации поведения.

Это во-первых. Во-вторых, важное место в системе ответственности и контроля занимают обычаи во всех их вариантах (например, привычка, мода, стиль, этикет). При этом законодательство, мораль и религия не только освещают обычаи, но и указывают индивиду на ценностную идентификацию избранного им поведения.

О.А. Рэдько

ЦЕННОСТНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ СИТУАЦИЙ

Анализируя понятийный аппарат конфликтологии, можно выделить первичные и вторичные признаки конфликта. К первичным относятся факторы, непосредственно являющиеся составляющими конфликта, или обязательно в нем проявляющиеся (субъекты конфликта, конфликтные интересы и пр.). Вторичные признаки могут присутствовать, а могут не присутствовать в конфликте, меняется их комбинация, изменяются влияние и формы их проявления на различных уровнях социальных взаимодействий.

Что касается первичных признаков, то мы пришли к необходимости рассмотрения не отдельных понятий, а их смысловых пар: гармония-конфликт, интеграция-дизинтеграция, сотрудничество-конфронтация и др. Вторичные же признаки не поддаются однозначной поляризации, и здесь внесение упорядоченности в систему понятий помогает ценностное ранжирование. Подобно декартовой системе координат, все поле вторичных признаков раскладывается, с одной стороны, по шкале "конфликт-гармония", и по параметрам оценки — с другой.

Среди параметров оценки понятий можно выделить следующие: 1) аксиологический (добро-зло, терпимость-нетерпимость, альтруизм-эгоизм, духовность-бездуховность); 2) стратегический (риск, хитрость, ловкость, спонтанность); 3) экзистенциальный (любовь, свобода, ответственность, творчество, заброшенность, бунт и др.); 4) фактор баланса-дисбаланса (пропорциональность, соразмерность, ритмичность); 5) ситуационный фактор условий и обстоятельств (удача, адаптация, скука, повседневность и др.)

Также мы рассматриваем "негативный цикл". "Негативным циклом" мы считаем конфликт, который не приводит к решению вопроса; каждый виток цикла только усугубляет ситуацию, истощая силы участников, вызывая различные негативные явления, и из этой ситуации никак не выбраться без введения кардинальных изменений.

Можно выделить различные классификаторы и классификационные признаки, например, по направленности влияния конфликта, по субъектам конфликта, по типу социального взаимодействия, по варианту решения конфликта, по временному параметру, по роли посредника и пр.

Составление типологических рядов и классификационных схем позволяет:

- 1) охватить все многообразие методик через определенный тип;
- 2) выявить взаимосвязи между методиками, степень общего и уникального;
- 3) выявить наиболее яркие грани, характеризующие ту или иную методику, связь их с общими типами, а также выявить общие характерологические признаки;
- 4) систематизировать методики, что облегчает выбор оптимальной;
- 5) проследить движение от более частного к общему и наоборот.

Все это возможно при разработке аксиологических классификаторов, через использование параметров оценки.

На различных уровнях степень влияния ценностей и формы их проявления меняются. При восхождении от конфликтов микроуровня к макро- и мегауровню и анализе их с точки зрения ценностей, можно заметить: 1) изменение соотношения "ценности личности — ценности общества" по степени их влияния на ситуацию; 2) различные ключевые проблемы, оказывающиеся в фокусе рассмотрения (при рассмотрении межличностных конфликтов доминирующей является проблема нравственного выбора, при анализе организационных конфликтов — стратегия успеха или самореализации, при обращении к конфликтам межнациональным, межэтническим, межгосударственным — влияние социокультурных факторов; 3) прослеживается изменение доминирующих вторичных признаков: гнев, страх, страсть и другие экзистенциальные факторы доминируют в межличностных взаимодействиях, стратегические факторы (риск, хитрость и др.) доминируют на макроуровне, на мегауровне — кризис, революция, катастрофа и прочие вторичные признаки; 4) гибкое изменение

механизмов измерения конфликтности и выбираемых на каждом уровне показателей.

Ценностные ориентации, ценности являются индикатором конфликтности. Зная, какие они, в чем противоречат друг другу, не было ли резкого их изменения, можно определить уровень конфликтности ситуации, возможные пути развития конфликта, предполагаемые стратегии поведения участников.

Необходимо учитывать возможность изучения не только конфликтов через ценности, но и ценностей через конфликт. Введение таких "взаимных" индикаторов дает объемное представление о ситуации в обществе, об интенсивности и характере социальных взаимодействий.

Таким образом, аксиологический подход к изучению конфликтов дает нам целый ряд преимуществ. Мы получаем возможность систематизации понятий, составления из их многообразных красок единой картины, их ценностного ранжирования в координатах "добро-зло", "конфликт-гармония", причем не только как разграничения "черного" и "белого", а во всем богатстве ценностных оттенков и полутонов.

Благодаря разработке ценностных классификаторов, можно по-новому взглянуть на методики разрешения социальных конфликтов, классифицировать их по различным параметрам, что позволяет обрисовать "поле методик", увидеть в нем проблемы и взаимосвязи, оперативно использовать методики. Все это дает нам выделение ценностей в качестве единого классификационного параметра.

Аксиологическое понимание структуры экстремальных ситуаций позволяет разработать ряд ценностных моделей конфликта: конфликт с учетом барьеров интерпретации, циклическая модель конфликта, негативный цикл и другие.

Новые возможности измерения проявлений конфликтности дает использование ценностных индикаторов и показателей.

Аксиология конфликта позволяет приблизиться к постижению непредсказуемости и иррациональности экстремальных ситуаций, проделать сложный путь от иррационального, с учётом гармоничного или дисгармоничного созвучия социокультурных факторов к ценностно-рациональным моделям, сохранив в них живость эмоциональных, когнитивно-волевых, аффективных и прочих проявлений.

Все это доказывает целесообразность рассмотрения социальных конфликтов в аксиологическом, ценностном аспекте.

ПРАВСТВЕННОЕ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Проблема нравственного самосовершенствования не нова. Но следует более внимательно рассмотреть различные подходы современных ученых философов к данной проблеме. В частности Донцов И.А. [1] и Кисилев В.П. [3] нравственное самосовершенствование личности рассматриваются в основном на социальном уровне. У Шимановского Д.С. [5] и Игнатовского Л.И. [2] эта же проблема разработана в глубоко личностном аспекте. Шердаков В.Н. [4] в свою очередь анализирует духовно-ценностный аспект самосовершенствования личности.

Человек является не только продуктом стечения различных обстоятельств и объектом воспитания, но также и субъектом духовно-практической деятельности, направленной на преобразование этих обстоятельств и самого себя. Он обновляет себя в той мере, в какой обновляет созданный им мир, и в этом смысле является творцом самого себя.

Существуют различные виды качественного обновления человека, но наиболее активно-позитивным из них является нравственное самосовершенствование.

Нравственное развитие личности выступает как саморазвитие — имманентный процесс зарождения, созревания и разрешения специфических внутренних и внешних противоречий, детерминирующих качественные изменения в ее моральном сознании и поведении. При этом социальная среда и воспитание определяют нравственные аспекты деятельности индивидов лишь преломляясь через внутренние детерминанты и субъективные условия ее протекания. Чем выше уровень социальной зрелости человека, тем выше роль волевой самодетерминации и самоорганизации, сознательного самоопределения, самоутверждения в его нравственном развитии. Основное внешнее противоречие воспитания — несоответствие между растущими требованиями общества и ограниченными индивидуальными возможностями их удовлетворения — преодолевается путем реализации моральных потребностей и способностей личности до уровня интернализованных требований к себе самой. В свою очередь, нравственное самовоспитание личности осуществляется на основе осознания и разрешения внутренних противоречий между этическими знаниями и убеждениями, моральными и неморальными (или

аморальными) побуждениями, идеалом и наличным уровнем нравственной культуры, целями, средствами и результатами деятельности, между новыми ценностными ориентациями и устаревшими привычками, склонностями и т.п. [5, 111]

Таким образом человек, как нравственная личность (субъект), формирует себя двояким способом: во-первых, через духовно-практическую деятельность, непосредственно направленную на совершенствование социальной среды, которая лишь в конечном результате изменяет его моральный облик; во-вторых, путем самовоспитания, самосовершенствования, непосредственной целью которого становится развитие личности в соответствии с нравственным идеалом.

Рассматривая процесс нравственного самосовершенствования необходимо отметить его взаимосвязь с процессом саморазвития и самовоспитания.

Наиболее общим понятием является нравственное саморазвитие как форма внутренне противоречивого и неравномерного (в сложном переплетении прогрессивных и регрессивных тенденций) становления личности, совершаемого сознательно и неосознанно, произвольно и невольно, планомерно и стихийно. Его своему содержанию и объему саморазвитие не совпадает полностью с самовоспитанием и не является его составной частью или стороной.

В свою очередь моральное самовоспитание индивида выступает в качестве преднамеренно управляемого изнутри процесса развития в себе комплекса моральных свойств. На разных этапах жизни личности оно происходит эпизодически или систематически, более или менее осмысленно, самостоятельно и планомерно, но никогда не бывает целиком стихийным и неосознанным. Нравственное саморазвитие в широком смысле не следует отождествлять с целосознанным самовоспитанием, отдельные компоненты которого (мотивы, средства, результаты) могут временно и не осознаваться.

Субъективно-нравственное самосовершенствование выражает стремление личности довести свое развитие до высшего предела морального идеала. Оно может характеризовать и объективную сторону самовоспитания — реальный нравственный прогресс личности. Но сводить моральное самовоспитание к личному самосовершенствованию не следует. Во-первых, потому, что в процессе самовоспитания человек не только совершенствует в себе наличные качества, но и вырабатывает новые, которые прежде не имел. Во-вторых, воспитывая себя, он не

всегда объективно способствует улучшению своего морального облика, хотя и стремится к этому. Рассматривая свою деятельность как самосовершенствование, даже тогда когда развивает в себе отрицательное качество, человек "считает его положительным для себя и, напротив, искореняя положительное, полагает, что поступает правильно". В-третьих, самовоспитание личности наряду с развитием позитивных нравственных качеств проявляется и в борьбе с негативными, выступая в диалектическом единстве самоопределения и самопреодоления, самосозидания и самоисправления, сохранения и упрочения доброго, разрушения и устранения злого в себе самой, исходя из своего идеала [5, 118].

По мере достижения новых успехов в самовоспитании дистанция между потенциальным и реальным уровнями нравственного развития человека сокращается, но все же сохраняется, пока его требования к себе продолжают возрастать. Очевидно, абсолютное нравственное совершенствование (как окончательная завершенность, высшая степень развития, предел надежд и мечтаний) недостижимо, поскольку общественный и личный моральные идеалы относительны, исторически ограничены и динамичны.

Совершенствование существует только и исключительно как самосовершенствование, здесь субъект является в то же время и объектом, человек меняет самого себя, притом меняет по собственному свободному решению и в соответствии с тем образом, который сам задает. Вообще совершенствоваться может только тот, у кого есть своя природа, свое общество, свой мир, своя Вселенная.

Следовательно возможность самосовершенствования вытекает из родовой способности человека к самоопределению — способности формировать себя, воздействовать на то, как сложится будущее. Изучение человека современной наукой и наш практический опыт показывают, что в нем заложены богатейшие возможности, творческие способности, которые используются нами лишь в незначительной степени. Факт остается фактом — человек обладает громадными возможностями саморазвития. Это делает его открытым существом, незавершенным, неустойчивым. В отличие от животных, остающихся всегда верными своей природе, человек способен выйти за свои пределы. При этом он может как возвыситься, так и пасть и даже перестать быть человеком, потерять "человеческий облик", т.е. употребить свою свободу против себя. Нравственность — одна из

составляющих сторон, родовая черта человека. Она есть способ его духовного бытия.

Нравственность и совершенствование человека основываются на способности самоопределения и начинаются с развития умения владеть собой. Внутренняя сила человека, иногда называемая моральной, может быть измерена способностью самообладания. Эта способность необходима для самосовершенствования, однако для нравственного самосовершенствования она должна быть соответствующим образом ориентирована [4, 73-74].

В процессе нравственного самосовершенствования личность поднимается на более высокую ступень нравственности, приобретает такие качества, как высокое сознание и чувство общественного долга, высокоразвитые чувства совести, чести, достоинства, самокритичность, мужество, честность, принципиальность.

Самовоспитание и тем более самосовершенствование — это не только усвоение нравственных норм современного общества, глубокая убежденность в их непреложности, но и сложный, длительный процесс превращения общественных нравственных требований в устойчивые привычки, в повседневные нормы поведения, во "вторую натуру" человека [2, 127].

Нравственное самосовершенствование — высший этап саморазвития личности, высшее проявление ее духовных сил и потенций. Вопрос о потребности и способности к нравственному самосовершенствованию, видимо, следует сформулировать так: обеспечивает ли общество в настоящее время тот первоначальный (основной) уровень нравственного развития человека, который необходим ему для самоопределения в сфере сущего и должного, самоконтроля и самодетерминации своего сознания и поведения? Ответ на этот вопрос предполагает разработку и обоснование критериев искомого уровня нравственного развития, психологических механизмов его обеспечения, а также конкретных исследований реальных тенденций воздействия тех общественных институтов, которые призваны "закладывать" основы нравственности в человеке.

Самосовершенствование нравственное — это служение идеалу, выполнение человеческого назначения, призвания. Совершенствоваться для того, чтобы в полной мере вкусить радость бытия, — путь ложный. Он не даст счастья, разве что удовольствие. Счастье может быть только следствием осуществления высшего смысла жизни, когда оно не является самоцелью. Гедонистическая и эвдомонистическая точки

зрения не случайно ведут к пессимизму, они означают потерю высшего смысла жизни и в конечном счете потерю самого себя [4, 74].

Список литературы: 1. Донцов И.А. Самовоспитание личности. - М., 1984. 2. Игнатовский Л.И. Нравственное самовоспитание личности. - М., 1979. 3. Киселев В.П. Нравственное самовоспитание. - М., 1977. 4. Проблемы самосовершенствования личности // Филос. науки, 1988, № 5. 5. Шимановский Д.С. Моральное самосознание. Этико-филос. аспект. - Киев, 1986.

О.П. Проценко

ОБХОДИТЕЛЬНОСТЬ КАК НРАВСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ В ДЕОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ КАНТА

И.Кант вошел в историю этической мысли как последователь рационализма и деонтологии. Это значит, что принципам разума и должествования он подчинил и из них вывел все процессы нравственной жизни человека и общества. Эта направленность его исследований не могла не сказаться на трактовке внешней формы поведения, связанной с манерами и приличиями. Некоторые тенденции совершения поступков и действий Кант возводит в статус всеобщего человеческого долга. В общении люди следуют различным приемам, среди которых есть такие, которые имеют абсолютное значение - это обходительность и терпимость. Именно они, по мнению мыслителя, обуславливают все многообразие внешних форм поведения. К ним в первую очередь относится приветливость "как отвращение к любому оскорблению, которое может причинить боль другому", дружелюбие, услужливость, любезность, вежливость, которая означает ту самую обходительность, когда мы бываем хороши до мелочей, и утонченность."

Характеризуя правила хорошего тона, Кант подчеркивает их принципиальное отличие от нравственных норм. Это отличие состоит, прежде всего, в том, что соблюдение правил этикета не требует жертвенности и необходимости каждый раз преодолевать себя, оно не способствует благополучию и не ввергает в нужду. Следование правилам благопристойности предполагает лишь удобство и комфорт в отношениях между людьми. "Нередко у человека отсутствует возможность культивировать добродетельные действия, - рассуждает Кант, - но ему часто предоставляется возможность проявить свои светские качества и вежливость." (1,308). Удобство в обхождении порой

нравится нам настолько, считает мыслитель, что мы даже не замечаем пороков человека и чаще всего мы нуждаемся не в его великодушии и честности, а в любезности и скромности в обхождении.

Долгом каждого, согласно Канту, выступает позитивное воздействие на окружающих своими манерами поведения: благодаря ним осуществляется общение и обхождение. Культивировать средства, ведущие к тому, чтобы не обособляться, а напротив, чувствовать себя гражданином мира есть долг добродетели. К таким средствам, наряду с прочими, Кант относит словоохотливость, доступность, гостеприимство, мягкость в споре, который не доводится до ссоры. Обязательные для всех субъектов общения, они, не будучи добродетелью, сопутствуют ей. На этом основании Кант называет манеры поведения лишь видимостью добродетели, той "разменной монетой", которая только "поощряет само чувство добродетели благодаря стремлению как можно больше приблизить эту видимость к истине" (2,491).

В обхождении, по мнению Канта, имеет место иллюзия. Основу иллюзии составляет заблуждение, как своеобразный обман, когда какой-либо предмет отсутствует, но создается впечатление, что он есть. По мнению мыслителя эта "игра нашей души с чувственной видимостью" очень приятна и занимательна. Создавая такую иллюзорную видимость, манеры способны вызвать восторг, восхищение. Кроме того, "хорошие благопристойные манеры - это видимость, которая внушает другим уважение (позволяет не смешиваться с толпой)" (3,385).

Природа человека такова, что он охотно поддается обману, чтобы сохранить добродетель или вызвать ее, рассуждает Кант. Чтобы отношения были гармоничными уравновешенными и приятными для всех субъектов общения, в механизме поведения должен присутствовать элемент самопринуждения, скрывающий страсть. В этом смысле иллюзия даже полезна. "Вообще все, что называется благоприличием, - заключает философ, - есть не более как красивая видимость...Вежливость (учтивость) - это видимость снисхождения, которая внушает любовь"(3,385).

Все проявления галантности, поклоны, улыбки, уверения в дружбе и любви - никогда не следует воспринимать как искренние и правдивые. Здесь нет лжи как таковой. Каждый должен понимать, что эти "пустые знаки внимания", эти формальности, как раз и есть то, из чего строится внешний абрис общения. При этом даже кажущаяся добродетель обладает долей пользы. Она, воспроизводимая постоянно и будучи обязательной для всех, постепенно приводит к действительным фактам

нравственно ценного. "Для нас, - уточняет Кант, - должна быть дорога даже видимость добра в другом человеке, ибо из этой игры притворства, быть может незаслуженно снискавшей уважение, в конце концов может получиться что-нибудь серьезное." (3,386)

"Игра притворства" - объективное условие сосуществования людей. По мере развития общества и усложнения социальных связей, она становится необходимой и все более изощренной. Ее утилитарное назначение в организации и устройстве различных сфер социальной деятельности настолько велико, что сегодня невозможно представить ни одну церемонию, ритуал или социальную процедуру без своеобразного сценария или разделения ролей между участниками. "Чем более цивилизованны люди, тем больше они актеры; они внешне выражают симпатию, уважение к другим, скромность, бескорыстие, хотя этим никого не обманывают, так как всякий другой понимает, что все это неискренне, но очень хорошо, что так принято в мире." (3,384)

Рассматривая манеры как чувственно воспринимаемую сторону поведения, Кант утверждает, что эстетическая способность суждения (вкус) имеет тенденцию внешне содействовать моральности. Если "вкус - это способность общественной оценки внешних предметов в воображении", то такой оценке могут подлежать и внешние формы поведения. Эстетический вкус предполагает красоты в оформлении поступков и действий, отчего общение вызывает удовольствие. Человек, выражающий себя со вкусом, заботится об общезначимости в выборе внешних параметров облика (одежды, жестов, поз, мимики и пр.), а также для выражения своего внутреннего состояния (мыслей, чувств, переживаний). В этом смысле вкус можно назвать "моральностью во внешнем проявлении". Выбор такой формы поведения, которая украшает общение для всеобщего удовольствия. "Делать человека благонравным... для его общественного положения - не значит еще воспитать его нравственно добрым (моральным), тем не менее, это значит готовить его к этому через стремление нравиться другим в этом своем положении (быть любимым и вызывать восхищение)", - считает Кант. (3,488)

Значение формы поведения состоит в том, что она нацелена на общение и по форме, и по содержанию. Однако, обладая относительно самостоятельностью от содержания, форма в большей степени определяет эстетичность, искусность и цивилизованность общения. Ведь при полном одиночестве человек не станет украшать ни себя, ни окружающую его предметно-вещную среду. Он показывает себя ради

посторонних, чтобы выступить с выгодной стороны. Комбинирование внешних показателей поведения есть всякий раз создание новой формы. Отсюда "только форма может притязать, чтобы быть общим правилом для чувства удовольствия"(3,484). Высоко оценивая этот аспект моральной философии Канта, М. Мамардашвили пишет: "Вся проблема, по Канту, не в том, чтобы хорошо устроить жизнь, а чтобы была форма, во-первых, а во вторых, чтобы она не содержала в себе оснований для зла, уродства и извращения. И все это не мы сами и не в нас, как случайных эмпирических индивидов, а в форме"(4,151).

Список литературы: 1.Кант И. Из лекций по этике(1780-1882). В кн.: Этическая мысль, М., 1990. 2.Кант И. Критика практического разума - Санкт-петербург,1995. 3.Кант И. Сочинение в 6-ти томах- М.: Мысль, 1966. 4.Мамардашвили М.К. Кантовские вариации - В кн.: Квинтэссенция. Философский альманах: М., 1992.

Э.В. ЛЕВЧЕНКО

СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО И ЛИЧНОСТЬ. ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Э.ФРОММА

Проблема личности в творчестве известного немецкого психолога и неофрейдиста Эриха Фромма - одна из центральных в концепции его мировосприятия. Более того, ученого привлекают вопросы не только психологического, философского плана, но и социологического: проблемы "механизмов", сложившихся в тоталитарных государствах (конформизм, садизм и т.д.), идеология фашизма, взаимоотношения личности и современного общества. Однако весь круг вопросов в той или иной мере связан с размышлениями о нарушении нравственных норм в психологии человека или в социуме, во-первых, и, во-вторых, - с возможностью не только их анализа, но и преодоления, утраты гуманистических норм.

Рассуждая о свободе личности в социолого-историческом аспекте, Э.Фромм выделяет два положения, проясняющие степень свободы в современном обществе (по сравнению с предшествующими эпохами): свобода вероисповедания и свобода слова, на первый взгляд, не имеют внешних ограничений. Вся воля современного человека, по мнению ученого, направлена на защиту достигнутых-свобод, на их сохранение и развитие. Однако в новых условиях следует добиваться, как считает

Фромм, свободы нового типа: "такой свободы, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще"¹.

В этой связи он обращает внимание на любовь как на фактор, присутствующий внутри самой личности, который лишь "приводится в действие определенным объектом"². Любовь может быть направлена на кого угодно и на самих себя. Фромм не исключает последней и не считает ее грехом, как это сложилось у Канта и Фрейда. Он разделяет в отличие от вышеназванных философов понятие любви к себе и эгоизма. Фромм рассматривает эгоизм как вид жадности, ненасытности, алчности. Эгоист никогда, не сможет удовлетворить свои желания: он преисполнен жгучей завистью к другому и скрытой ненавистью к себе самому. По мысли ученого, эгоист не любит себя, он находится в постоянной тревоге за себя, от неуверенности в себе стремится к самоутверждению. Более того, социальные институты способствуют тому, что личность в общем потоке современного времени ощущает свою беззащитность: политическая пропаганда, реклама, психологическое воздействие подавляющей мощи крупных предприятий, экономические кризисы, угроза войны и т.д. - все это формирует индивидуальное бессилие, чувство страха, стандартизирует человека. Это и порождает серьезную социальную проблему: "бегства от такой свободы".

Э.Фромм выделяет и исследует механизмы "бегства". Применяя метод психоанализа, он называет три формы "бегства": 1) авторитаризм; 2) разрушительность; 3) автоматизирующий конформизм.

1. Авторитаризм проявляется в двух разновидностях, противоположных одна другой: в психологии это обозначается терминами - мазохизм (неуверенность в себе, чувство неполноценности, подчинение внешним силам, самоистязание) и садизм (стремление поставить других в зависимость по отношению к самому себе, достичь абсолютной власти над ними, испытывать удовольствие от страдания других). Одни готовы страдать сами, другие - видеть страдания других. В обоих случаях одна цель - наслаждение. Фромм убежден в том, что в этих психологических феноменах отражены социальные процессы: страх одиночества и чувство собственной ничтожности обеспечены социальностью.

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1990. - С. 96

² Фромм Э. Указ. соч. - С. 102.

В конечном итоге, по мнению Фромма, садизм и мазохизм - феномены, в которых исчезает "Я": в одном случае растворяясь во внешней среде, в другом - растворяясь "за счет включения в себя другого человека, приобретая при этом силу и уверенность"¹, которой не было. Внешне взаимоисключающие, внутренне эти психологические тенденции связаны и перемешаны одна с другой. Оба типа находят отражение в авторитарном характере.

Авторитарный характер - это целая философия отношения к жизни, к истории, к судьбе, к религии. Э.Фромм пишет: "По своей сути авторитарная философия является нигилистической и релятивистской, несмотря на видимость ее активности..."². Вырастая на крайнем отчаянии, на полнейшем отсутствии веры, эта философия ведет к отрицанию жизни.

2. Садистско-мазохистские стремления связаны с идеей разрушения, хотя следует отличать, по Фромму, эти стремления от разрушительности. Индекс разрушительности зависит от стремления к жизни: чем больше тяга к жизни, тем полнее реализуется жизнь; чем сильнее она подавляется. Тем непобедимее становится тяга к разрушению.

Чувство своей ничтожности, как показывает Фромм, индивид преодолевает с помощью механизмов "бегства", "за счет отказа от собственной целостности, или за счет разрушения других, для того, чтобы мир перестал ему угрожать"³.

Кроме этих двух тенденций, проявляется еще одна - конформистская: без столкновения с внешним миром, принять его законы, стать роботом, превратиться в стандарт. Этот процесс ведет к утрате собственной личности и ее замещению псевдоличностью, что ставит индивида в крайне неустойчивое положение. Фромм считает, что "роботизация индивида в современном обществе усугубила беспомощность и неуверенность среднего человека"⁴.

По мнению Фромма, два типа личности: авторитарный и человек-робот психологически и социально прокладывают путь к психологии нацизма. Хотя "фашизм - чисто психологическая проблема"⁵, нельзя

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. - М., 1990. - С. 137.

² Фромм Э. Указ. соч. - С. 148-149.

³ Фромм Э. Указ. соч. - С. 158.

⁴ Фромм Э. Указ. соч. - С. 173.

⁵ Фромм Э. Указ. соч. - С. 175.

исключать воздействие на нее факторов социально-политических. Ученый пытается проанализировать психологический феномен фашизма, привлекательность этой преступной идеологии в низовой массовой среде. В комплексе: социальные (общее обеднение), экономические (кризис экономики, инфляция), политические (неустойчивость и слабость власти) - привели к революции в Германии, а позднее к победе нацистов.

Справедливо отмечает П.Гуревич: "Фроммовский психологизм специфичен и далеко не однозначен. Он не только ориентирован на познание интимного мира человека, но и одушевлен стремлением воссоздать на этой основе реальную модель социального индивида", он показывает, что "человек живет в мире напряженной психологической мотивации"¹.

В центре исследования Фромма стоит вопрос о человеке, на который стремится ответить ученый, зараженный философской рефлексией постижения тайны: кто он современный человек - бог или чудовище? Фромм увидел в человеке не логические и иррациональные стороны, не сумму биологических побуждений, а человека как продукт определенных врожденных механизмов в их исторической эволюции. Пытаясь найти путь взаимодействия личности и социума, он ищет ответ на парадоксальный вопрос: почему стремясь к познанию и творчеству, человек отрывается от свободы?

Выделяя своеобразные исторические механизмы в человеческом существовании - мазохистский, садистский, деструктивный (разрушительная тенденция), конформистский (соглашательная тенденция). Фромм показывает, что эти механизмы выполняют защитительную роль, оберегающую индивида в ситуации фрустрации. При мазохизме и садизме у человека возникает иллюзия собственной идентичности, когда он поднимается или господствует. Вместе с тем это говорит о бессилии и беспомощности человека, стремящегося компенсировать их стремление разрушать все то, что вне его - как внешнюю причину его тревожного внутреннего состояния. Объектом разрушения, деструктивистских тенденций может стать не только внешний мир, но и сам человек. Фромм толкует конформизм как отказ человека от своего "я", растворение личности в массе, в толпе.

¹ Гуревич П. Философская антропология Эриха Фромма (послесловие) // Фромм Э. Бегство от свободы - М., 1990

Что же ученый противопоставляет такому порядку социологизации и психологизации бытия? По мнению Фромма, только любовь способна объединить человека с миром. Именно любовь является ценностной установкой, о чем он и рассказывает в своей книге "Иметь или быть?". С любовью он связывает продуктивную ориентацию характер: "Любовь - это форма продуктивной деятельности. Она предполагает проявление интереса и заботы, познание, душевный отклик, изъявление чувств, наслаждение и может быть направлена на человека, дерево, картину, идею. Она возбуждает и усиливает ощущение полноты жизни. Это процесс самообновления и самообогащения"¹.

О.А. Редько

ТВОРЧЕСТВО КАК ВЫХОД ИЗ НЕГАТИВНОГО ЦИКЛА СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

Творчество может выступать в роли особого средства решения конфликтной ситуации. При этом целесообразно рассмотрение творчества не только в психологической традиции (З. Фрейд), но и в социокультурном контексте. Последнее становится особенно значимым при видении конфликта как ситуации экстремальной. Здесь творчество предстает в единстве личностного и социального аспектов: в каждом из них по-своему присутствует ценностный компонент, наиболее ярко проявляясь на грани их пересечения.

Выход из негативного цикла через творчество возможен только при проникновении его ценностью. Только тогда творчество может помочь разрядке эмоций, дать возможность переключения, отвлечения, ухода от конфликта в иную сферу деятельности. Следует заметить, что именно явление конфликта в сознании — основная составляющая негативного цикла социальных конфликтов, приводящая к тупиковому его развитию. Красота решения, найденная в результате творческого откровения, интуиции, может стать ступенью к гармонии, к внутреннему уравновешенному состоянию, к переплавлению дисгармоничности окружающего мира в гармонию стихов, музыки, красок.

Применение контент-анализа текстов художественной прозы позволяет выявить ряд моделей конфликта, наиболее точно передающих экзистенциальные его характеристики. С этой точки зрения интересным

¹ Фромм Э. Иметь или быть? - М., 1986 - С. 53

представляется анализ произведений Ф. Кафки, вся жизнь которого, по свидетельству биографов, была переполнена конфликтами. Возможно, это и обусловило насыщенность его произведений моделями конфликта, которые зачастую напоминают переживание «явления конфликта в сознании» и могут быть проанализированы как с точки зрения структурных элементов конфликта, так и с точки зрения особенностей его развития и преодоления.

Для экстремальной ситуации особое значение имеет проблема столкновения ценностей личности и ценностей общества. Предлагаем рассмотреть роман Ф.Кафки «Замок», который может интерпретироваться как социокультурная модель конфликта и представляет особый интерес в контексте проблемы художественного творчества.

Герой «Замка» К. имеет свою систему ценностей, свое понятие «добра» и «зла», что проявляется во всей цельности и независимости его поведения (человек, обладающий сложившейся системой ценностей всегда более свободен в своем поведении). Конфликт начинается с непонимания, перерастающего в неприятие: жители Деревни не понимают К., К. не понимает (и не принимает) устоев Деревни. К. не может понять системы ограничений и правил по отношению к Замку, и все потому, что (как ему было сказано): «Вы не из Замка, вы не из Деревни. Вы ничто. Но, к несчастью, вы все же кто-то, вы чужие, вы всюду лишние, всюду мешаете, из-за вас у всех постоянные неприятности». Конфликт возникает, прежде всего, из-за различий ценностного мира героя и окружающих (жителей Деревни, исполнителей воли Канцелярии Замка). Возникающий конфликт является проявлением свободы героя, приводящей его к борьбе. Осознавая этот конфликт «власти» избрали «неубиенную» тактику поведения по отношению к К., и он чувствует в этом грозную опасность. «Они отнимали у него возможность легких побед, а одновременно и законное удовлетворение этими победами, с вытекающей отсюда вполне обоснованной уверенностью, необходимой для дальнейших, уже более тяжелых боев». К. понимает, что если он «не будет все время на чеку, то может случиться, что в один прекрасный день, несмотря на предупредительность местных властей, несмотря на добросовестное выполнение своих до смешного легких служебных обязанностей, обманутый той внешней благосклонностью, которую к нему проявляют, К. станет вести себя в остальной своей жизни так осторожно, что на чем-нибудь непременно споткнется, и тогда власти, по-прежнему

любезно и мягко, как будто не по своей воле, а во имя незнакомого ему, но всем известного закона, должны будут вмешаться и убрать его с дороги». Таким образом, интерпретация романа «Замок» как социокультурной модели конфликта позволяет не только проследить особенности переживания явления конфликта в сознании, но и выявить определенные поведенческие сценарии.

Осознание того, что есть «добро», а что — «зло» приводит к совершенно определенному поведению. Если это внутреннее осознание, создающее «ценностный стержень» человеческого мировоззрения — то это ведет к свободе, если внешне ориентирующий, навязанный или взятый извне — это будет путь к «несвободе».

Драматизм в том, что когда происходит столкновение людей с различными ценностями, то в итоге может победить или подавить не тот, кто находится на более высокой ступени нравственного развития, а тот, кто больше уверен в своей правоте. Человек творческий, находящийся в состоянии нравственного поиска, ценности которого основаны не на мнении авторитетов, а на собственном нравственном выборе, осмыслении и переживании, может быть эмоционально «смят» человеком, который придерживается определенных ценностей, не особенно задумываясь, почему он их придерживается и почему именно таких, только «должно быть так — и все», без мысли и аргументации. Если же в развитие конфликта «вмешиваются» такие нерациональные факторы, как любовь, сопереживание, ревность и другие факторы этого ряда — ситуация может еще более осложниться. В этом драматизм столкновения гуманистических и авторитарных ценностей, творческого и «авторитарно-постулирующего» мышления.

Смыкание конфликтов межличностных и глобальных происходит через проблему нравственного выбора. Здесь мы сталкиваемся с особым восприятием — личная трагедия переживается как мировая (Н.А. Бердяев), а мировая — как личная. Искусство в ярких красках личностных интерпретаций дает нам множество отражений глобальных конфликтов, кризисов и потрясений, в которых проявляется нравственный выбор в экстремальной ситуации. В отличие от традиционного изучения общественного мнения и массового сознания, это дает нам возможность проникновения в уникальные ценностные интерпретации (автора и созданных им многогранных образов). Проникновение нашего «Я» в интерпретации других — это и преодоление отчуждения, и преодоление барьера времени, и связь

культур, но одновременно это и возможность создания многомерной картины, отличной от видения усредненного массового сознания.

В.А. Суковатая

ТИПОЛОГИЯ ПРОСТРАНСТВЕННО-ЦВЕТОВЫХ МОДЕЛЕЙ В КУЛЬТУРНО-ЯЗЫКОВОМ МЫШЛЕНИИ (НА МАТЕРИАЛЕ СТИЛЕВЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ ОДЕЖДЫ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ АФРИКАНСКОГО РЕГИОНА)

Актуальность темы вытекает из идеи о синтезе в исследовании трех различных сфер: 1) представление и восприятие цветовых и пространственно-временных характеристик в пластах современной бытовой культуры; 2) особенности психо-социальной адаптивности представителей Тропической Африки как отражение их этноязыковых "моделей мира"; 3) "синтаксис" культурно-языкового мышления, т.е. нахождение структурных отрезков на разных уровнях социума, содержащих смысловые "сгустки", "порождающие основы" данной культуры.

Каждая из этих проблем рассматривалась по отдельности в научных парадигмах XIX-XX веков. Проблемы ритма и пространства-времени принадлежат к числу фундаментальных в философии, этике, психологии. Однако стиливые особенности одежды в аспекте их пространственно-ритмической знаковости не становились предметом серьезного исследования.

Существует ряд теорий о том, что тип языка, его морфосинтаксическая система и лексико-фонетические особенности определяют направленность мышления (В. Гумбольдт, А.А. Потебня, Л. Витгенштейн, Б. Сепир и Э. Уорф и др.), а также развитие культуры, те или иные аспекты ее. Мы предполагаем рассмотреть данную теорию на материале кросс-культурных связей. Представляется интересным проследить, в какой степени культурно-языковая модель метрополии влияет на мировидение, систему ценностей и формы поведения современных африканцев, и выделить "порождающие коды" данной культуры, концентрирующие в себе сущностные дефиниции.

Такое исследование предполагает привлечение текстов разной степени сложности. Были проведены цветовые эксперименты по методу Люшара; ассоциативные тесты и по методу репертуарных решеток, интервью с иностранцами из числа обучающихся или работающих на

территории бывшего СССР и наших соотечественников, имеют их опыт взаимодействия с иностранцами; личные наблюдения автора над жестикуляцией, мимикой, структурированием времени. Учитывались также способы коммуникации, сложившиеся авто- и гетеро стереотипы нации, содержательное наполнение основных аксиологических тем: труд, любовь, семья, брак, родители, религия и идеалы, деньги, престиж, власть, др. Исследованием были охвачены: франкоязычные студенты и аспиранты из Конго, Заира, Мали, Мадагаскара, Чада, Гвинеи, Сенегала, Того, Бурунди, Коморских островов, Габона, Руанды и Кот-д'Ивуар / всего 127 человек/, англоязычные из стран — Гана, Нигерия, Танзания, Зимбабве, Эфиопия, Кения / всего 94 человека/, из португальских — Ангола, Кабо-Верде, Гвинея-Биссау, Мозамбика, Сан-Томе и Принсипи / всего 68 человек/. Путем анализа мы пытались раскрыть характер кросс-культурного влияния билингвизма на глубинные структуры сознания: формирование образов "я" и "чужой" посредством цвето-графического и фактурного монтажа костюма. Также как в архитектурном, садово-парковом и театральном дизайне, соотношение вертикалей и горизонталей, воплотившихся в фундамент, крышу и колонну, способно вызвать сложные эмоциональные состояния и рассказать о типе Вселенной данной эпохи, так и объемно-пространственные композиции костюмов несут в себе ядро, сформировавшееся под влиянием лингво-культуры и контактов с ней, и отражает логику духовных и ментальных устремлений того или иного социума.

За недостатком места в настоящей статье мы не будем описывать способ организации жилого пространства, а сразу перейдем к типологии внешнего облика в лингво-этнических моделях.

Законодателями моды в области причесок на африканском континенте считаются нигерийцы, привносящие в образ "я" элементы рэповской или рейвовой субкультуры: выстриженные волосы на висках, ровные площадки "ежика" на макушке, высоко поднятые затылки. Большинство франко- и португальских придерживается этого же стиля, и только часть продолжает носить многочисленные косички и хвостики, имеющие тесную связь культовой архаикой. Самими африканцами такая склонность к архаике их земляков расценивается как "вызов". Комментируют различно: "Они хотят показать, что они не такие как мы" (т.е. те, кто ходит с косичками не забыли традиционной культуры, более преданы ей; или: "Они хотят быть как Боб Марли" т.е. демонстрируют свое предпочтение регги, а не рэпу; Боб Марли — музыкальный кумир и основатель популярного музыкального направления регги). Некоторые

франко-фоны и англофоны могут продевать маленькую сережку в ухо, в отличие от пор-тоговорящих, сурово осуждающих подобные вещи.

В одежде англофонов проявляется тенденция к многослойности, большим объемам, акцентуации талии, шеи, запястий (т.е. зон психофизиологически имеющих эротический оттенок). Предпочтение всего "большого" может выливаться в покупку пиджаков и свитеров на несколько размеров больше. Этот стиль включает в себя и бесформенные укрупненные куртки поверх чрезвычайно расширенных брюк, длинноносые туфли с утрированно загнутыми кверху носками, трапецевидные плащи с капюшонами, средневековый, свободно ниспадающий силуэт которых создает ощущение плавности и "летающей" походки, небрежной и хорошо продуманной естественности. Для большинства франкофонов одежда является тайной страстью и предметом тщеславия, это любовь коллекционера к красивым игрушкам. Белые шарфы, декоративные подтяжки, пестрые блузоны со столь же пестрыми шелковыми платками, галстучные булавки в комплекте с серебряными цепями "а-ля Коко Шанель", красные "бабочки" с рубашками пастельных тонов и брюками "естественно-природной гаммы", и все это, нередко в одномоментном сочетании, характерно для романтического стиля франкоязычных. Следует отметить, что речь не идет о конкретном направлении в моде последних лет. Модные веяния, безусловно, отражаются в видоизменении деталей. Однако здесь "деизм" как тип направленности ума и организации жизненного пространства, традиционно закрепленный за образом французской нации, оказывается перенесенным на африканскую почву, и это четко осознается самими билингвами. Представители франкоязычных стран — это признанные щеголи и "львы". Вместе с тем интересно отметить, что франтовство как порок приписывается в среде самих африканцев представителям только одной страны — Конго.

Обращает на себя внимание, что при наложении двух лингвокультурных реальностей исконно африканское предпочтение ярких цветов, соответствующих по насыщенности окружающей их природе, находит адекватное и эстетически признанное воплощение в декларируемой французами элегантности. Это, с одной стороны, этикетно требуемая "галантная светскость" внешнего облика, которая, с другой стороны, должна сочетаться с приличествующим ситуации проявлением эмоций и игривой непринужденностью.

Содержание описанного силуэта, на наш взгляд, сопоставимо с ментальностью барокко, "экспрессивность, пышность, яркость и

гротесковость проявления внешнего поведения при вт треннем ощущении беспомощности, одиночестве в мире, драматизме страстей и трагичности самоосознания". Внешние модели поведения (не внутренние) в большей степени соответствуют даже не барокко, а рококо — в плане грациозной изысканности, бездумному упоению жизнью, анакреотизма.

"Англоязычный" силуэт отличает большая степень сдержанности. Узкие или прямые брюки в костюмах "двойках" и "тройка" классических расцветок, парчовые и атласные жилеты с галстуками в тон, тяжелые туфли или ботинки с острыми носками. В преобладающе спортивном стиле англофонов акцентирована линия плеч, подчеркнуты атрибуты мужеск ливности и доминирования: это кожаные куртки, ремни, перстни-печатки, тяжелые свитера.

Особую роль выполняют головные уборы. Это могут быть кожаные фуражки, надетые задом наперед, трикотажные шапочки на манер женских, весьма интенсивных расцветок, — в любом случае этот элемент костюма будет очень индивидуален, выявляя видение мира владельца. Автор довелось наблюдать "англофона" в бескозырке "советского" образца, полностью утыканной значками с видами городов, с матросскими ленточками ссади и колокольчиком над правым ухом. Сочеталось это "изделие" с ярко-желтым комбинезоном, напоминающем по фактуре пух цыпленка. Студент происходил из культурной семьи /отец и мать — известные на родине врачи-кардиологи/. Он не причислял себя ни к представителям "богеми", ни к каким-либо "левым" группировкам. Головной убор был сконструирован им в чисто эстетических целях как выражение творческого "я".

В целом, костюм англо-говорящих обладает меньшей пластичностью по сравнению "текучей динамикой форм у франкофонов, он как бы "заяжат" эмоционально. "Англоязычный" стиль функциональнее, строже, чаще использует привычные европейскому глазу нейтральные и темные тона. Графически силуэт ближе к прямоугольнику, а не к трапеции или шару, как у франкоафриканцев. Англо-стиль лишен элементов игры, демонстративности, воспроизводит скорее ритм "деловой" жизни, чем "светской". В музыкальном плане этому образу можно найти соответствие в неожиданных перебивках рэпа на фоне единообразного нескончаемого бита. Архитектурно этому стилю ближе всего конструктивизм Корбюзье, когда для постройки сугубо функционального здания приглашается "самый дорогой" архитектор, который строит "ничто", чем потом восхищаются.

"Англофоны" консервативны и сентиментальны ровно настолько, насколько это принято на их культурной "прародине", и если что-то воспринято как традиция, оно уже не подлежит изменениям. Из видов искусства цирк воспринимается ими наиболее положительно, но если заметить, что все бизнесмены из Англии обязательно посещают оперу, попутно отзываясь, что несущие конструкции в зале спланированы неправильно.

Пространственно-цветовое содержание костюма портоговорящих африканцев как лежит на стыке двух предыдущих. Обычно это — прямые или узкие брюки в сочетании с объемным верхом и тяготением к декоративным аксессуарам типа цепочек, браслетов, шарфов. Специфическим для этой группы являются не принятые в других языковых социумах соединения цветов, например, зеленого и фиолетового с красным, или рыжего с коричневым или кирпичным. Именно в данной группе наиболее широко представлены такие элементы одежды как гавайские шорты — очень пестрые шорты ниже колен; длинные футболки навыпуск; шелковые рубашки "цыганского" кроя — с очень широкими проймой и средней частью рукава. Культивируемые в данной модели искренность, скромность, уважение к женщине не позволяют портоафриканцам проявлять самонадеянность и тщеславие, присущие "франкам". Эти качества у них вытеснены в подсознание.

Динамику портоафриканской культуры уместнее всего сравнить с мелодическим рисунком ламбады, запечатлевшей дух креольского этноса; это — сверкающие от солнца герои мифо-саг Ж.Амаду и Г. Маркеса, полукровки, в жилах которых течет "бразильская, норвежская, негритянская и французская кровь". Мотивации представителей портоафриканских культур менее структурированы по сравнению с описанными выше, это что-то близкое "потоку сознания" в романах Фолкнера.

Ритм жизни этого этноса наиболее близок ритму снесты — времени послеобеденного отдыха, принятого в латиноязычных странах в самые жаркие, полуденные часы, когда раскаленный воздух недвижим как марево, и жизнь замирает на улицах.

Именно носители портоафриканской ментальности наиболее бесконфликтно воспринимаются в постсоветской действительности, и в настоящее время приглашаются для работы в кино и на телевидении.

Представленное исследование дефиниций внешнего образа "я", реализующегося в пространственно-цветовой ритмике снесты, позволяет продемонстрировать, что формирование культурных

стереотипов, затрагивающих систему быта, находятся под значительным воздействием образов "я" и "чужой" бывшей метрополии — Англии, Франции, Португалии. Двуязычные африканцы ментально и психологически более подвержены влиянию культурной модели языка-метрополии, чем специфическим племенным, родовым дефинициям. Существуют определенные "граммы" в поведении, одежде, причёске, походке, выбор которых передает логику мировидения и мироучастования. Благодаря этим "граммам", разным в каждой культуре, можно наблюдать, как духовный мир языка и культуры перетекает в материальное окружение личности.

Я.Н. Кунденко

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В КУЛЬТУРЕ (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ)

Современное состояние науки вообще и гуманитарных наук, в частности, настоятельно требует рассмотрения мира и человека в нем с различных, порой противоположных, точек зрения и учета тех граней, которые ранее традиционно выпадали из проблематики теоретических исследований. Такой необычной плоскостью рассмотрения является изучение человека и его культуры сквозь призму его повседневной жизни. Как пишет известный исследователь культуры и ее истории Ю.Л. Лотман: "Узнавая "тексты" на языке быта и проникаясь ими, мы постигаем живое прошлое", а также имеем возможность понять настоящее. Отсюда возникает новый метод изучения: видеть историю (т.е. процесс развития культуры - Я.К.) в зеркале времени, а мелкие, кажущиеся порой разрозненными, бытовые детали освещать светом больших исторических событий" (9, с. 10).

Необычно уже то, что обыденность подвергается научному изучению. Общеизвестно, что повседневность выходит за пределы науки, тем более науки о сущем, как по предмету, так и по методу, будучи сферой непосредственного переживания, областью конечного, изменяемого, являющегося преградой для истинного познания.

Однако XX век отмечен напряженным интересом ко всем аспектам существования. Культура обнаруживает себя не только как фактор просветительский, но и социально-онтологический. Соответственно, начинает осознаваться в науке как феноменально-человеческий аспект Бытия (2) в котором человек живет и действует; как процесс в контексте

продуктивной исторической трансформации мира. Внутренним строением этого процесса является саморазвитие и самоопределение возможных миров в Бытии. Философия приходит к пониманию, что культура общества не есть нечто только внутренне (процесс развития сознания человека), что "культура в меньшей степени, чем природа выступает по отношению к индивидууму как объективная реальность, как внешняя сила, как условие его существования, сложное переплетение объективных сил и зависимостей" (5, с. 95).

Такое онтологическое понимание культуры "бытия как бытования" стало возможно в процессе осознания в настоящее время человечеством понятия культуры в его целостности.

С развитием понятия культуры как специфического мира бытия человека, происходит самоидентификация этой проблемы. Это проявляется в более интенсивном исследовании аспектов, составляющих понятие повседневности и наполняющих жизненный мир человека: предметно-вещная среда, взаимосвязи и отношения, система ценностей и ориентиров в поведении, обыденное мышление. Повседневность становится предметом научного знания, выявляющего ее свойства, функции и структуру, непосредственно подводящего к необходимости определения и разработке методов исследования.

Начало изменения акцентов в проблематике можно отнести к работам С. Кьерксгора и "философии жизни", когда человек рассматривается не столько как "субъект познающий", сколько как "субъект живущий". Дальнейшее развитие проблема существования находит в экзистенциализме, где основное влияние сосредотачивается на кризисном, пограничном состоянии личности, дающем ощущение подлинности существования. Таковым оно становится, когда выходит за рамки повседневности и повседневного (т.е. неподлинного бытия человека).

Первой научной попыткой представить повседневность как самодостаточное и определяющее все явление (что тоже есть крайность) является прагматизм. Показательно, что уже в поставленной цели исследования: не заниматься узкопрофессиональными проблемами философов, а сосредоточиться на человеческих проблемах, определен предмет и метод данного направления повседневная жизнь и обыденное мышление в качестве основного пути познания. Прагматизм, обративший внимание и анализирующий повседневный опыт, начинает процесс возведения обыденного бытия в ранг не только сущего, но и должного, а обыденного мышления в ранг научного.

Серьезное изучение предметно-вещной среды и массового сознания являющихся структурами повседневности, содержится в работах К. Маркса (11). Он акцентирует свое внимание на поднятой Гегелем проблеме отчуждения человеческого сознания в предметах его окружающих. Они, по мнению исследователя имеют определяющее обратное влияние на человека их создавшего, формируя его личность. Отсюда акцентируется важность изучения этой сферы. Этот аспект далее получает развитие в "археологических" изысканиях структуралистов.

Настоятельная потребность в определении понятия повседневности и привлечения материала, полученного в результате ее изучения, бала зафиксирована в смежных областях гуманитарного знания: в истории, психологии, социологии, культурологии. Так, в исторической науке этой проблемы касаются исследователи школы Анналов: Ж.Ле Гофф, Л. Февр, Ф. Бродель, М. Блок. Сходные вопросы являются предметом изысканий отечественных историков и культурологов. Среди них можно назвать М. Бахтина, Л.М. Баткина, Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича, Г.С. Кнабе, С.С. Аверинцева, А.Ф. Loseва. И те, и другие видят будущее исторической науки в направлении социально-исторической антропологии либо антропологически-ориентированной истории, где внимание сосредоточено на "повседневном человеке" (8, с. 355), его предметно-вещном окружении и специфической семантике предметов быта, особой сферы повседневной жизни - ментальности, которая не один из способов видения мира; а включает ценностно-поведенческий компонент, без которого жизнь человека не возможна. Она протекает не только, и не столько в мыслительных образах, но и в чувственно данной нам видимости. Это позволяет нам не только выявить закономерность исторического процесса, но и понять его жизненный контекст. Такая методика дает возможность изучать "историю Человека в Обществе и Общества, состоящего из живых людей" (4, с. 380). Так как "История, - по словам Ю.М. Лотмана, - проходит через Дом человека, через его частную жизнь. Не титулы, ордена или царские милости, а "самостояние" человека превращает его в историческую личность" (9, с. 3). Кроме того, повседневность можно вписать в одну из временных протяженностей, с которой связаны такие элементы как "человек, земля, космос", являющиеся самой глубинной и постоянной, где время протекает настолько медленно, что кажется почти неподвижным и процессы длятся столетиями и более. Это подтверждает универсальность

повседневности в культуре, делает очевидным и необходимым ее исследование в гуманитарных науках.

Серьезный интерес к аспектам повседневности выявляется в феноменологии и социологии. Здесь, в процессе выделения и изучения понятия "жизненный мир" исследователи сосредотачиваются на обыденном сознании, которое понимается как "естественная установка", являющаяся предпосылкой и основанием всякого человеческого знания, в том числе и научного. Без изучения и использования его результатов (феноменологической редукции), по мнению феноменологов, невозможно полное понимание происходящего. В социологии материал интерсубъективного повседневного мира дает возможность проследить истоки формирования критериев понимания и оценки, схемы поведения человека в социуме (10).

Интерес к обыденному сознанию проявляют и отечественные исследователи (12). В их работах анализируется гносеологическая значимость обыденного знания в процессе познания, отсюда - его соотношение с научным, функции в общественной жизни (здесь обыденное ассоциируется с массовым сознанием). В итоге становится очевидной необходимость изучения, знания и мышления, связанного с повседневной жизнью как философской проблемы. Выявляются подходы к ее разрешению, но без учета онтологического понимания повседневности как видимого бытия мира культуры, где сущностью является обыденное знание.

Проблема повседневности затрагивается в психологии, где раскрывается понятие "техник жизни" человека, ставится вопрос об их развитии в процессе решения задач повседневного бытия, т.к. действительность представляется перетеканием жизненных моментов, которые создает сам человек, сотрудничая с обстоятельствами. В процессе изучения этой действительности обнаруживается уникальность повседневной жизни индивидуума (1). Ее изучение дает интереснейший материал для изучения культуры, соотношения в ней индивидуального и социального.

Работы, рассматривающие проблему повседневности как целостное понятие существуют в отечественной и зарубежной историографии (3, 6, 7). Однако здесь проблема ставится и определяется в контексте изучения других понятий или рассматривается один из ее аспектов (эстетика повседневности, социология, повседневная рациональность). Кроме того, проблема повседневности

рассматривается в разделе учебного пособия "Мир повседневности" для раскрытия понятия культурного бытия человека (13).

Таким образом, понятие повседневности на современном этапе развития и научного изучения культуры, универсалией которой оно является, наполнилось содержательно и пуждается в определении при одновременной выработке методики изучения в цикле гуманитарного знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Анциферова Психология повседневности: жизненный мир личности и техники ее бытия // Психологический журнал. - Т. 14, N 2. - С. 8
2. Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода) Е.К. Быстрицкий, В.П. Козловский, С.В. Пролеев, В.А. Малахов) Под ред. Е.К. Быстрицкого. - К.: Наукова думка, 1991. - 176с.
3. Вандельфелье Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности // Социо-логос. - 1991. - Вып. I. - С. 39-50.
4. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. - М: Искусство, 1990. - 395, [1] с.
5. Кантор К.М. Философия и культура в истории развития человечества // Вопросы философии. - 1983. - N 7. - С. 86-100.
6. Кнабе Г.С. Диалектика повседневности // Вопросы философии. - 1989. N 5. С. 26-47.
7. Козлова Н. Социология повседневности: переоценка ценностей // ОНС. - 1992. - N 3. - С. 47-57.
8. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер с фр./ Общ. ред. Ю.Л. Бессмертный; Послесл. А.Я. Гуревич. - М. - Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. - 376с.
9. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - нач. XIX). - СПб.: Искусство, 1996. - 399 с.
10. Лукман Т. Философия, наука и повседневная жизнь // Реферативный сборник: Природа философского знания. Ч. 2. Современная феноменология: состояние и перспективы (критический анализ). - М., 1977. - Т. 2. - С. 188-204.
11. Маркс К. Философско-экономические рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - 2-е изд. - Т. 42. С. 41-174
12. См. библиографию в кн.: Пушкинский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. - Ленинград: Изд-во ЛГУ, - 1987. - 151 с.
13. Философия: Учебник для высших учебных заведений. - Ростов н/Д.: Феникс. - 1995. - 576с.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА КАК НОВАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА? (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Анализ проблем массовой культуры связан с образом "найсовременнейшей" культуры постмодерна, в которую мы погружены. Это позволяет по-новому подойти к рассмотрению массовой культуры.

В последнее время стала очевидной необходимость переоценки известной концепции "кризиса культуры", которая была выработана философией культуры XX века. В данной теории, которая сформировалась к 20-50-м гг. нашего столетия, разработанная в разных параметрах, в первую очередь такими мыслителями как В.Беньямин, Х.Ортега-и-Гассет, Т.Адорно, Г.Маркузе и др., были отслежены процессы, характерные для современной личности и общества: массовизация сознания, инверсия "внутреннего" и "внешнего", анонимность субъекта культуры, усреднение типов культурного потребления. При этом совокупность выявленных неадекватностей в социальном и личностном бытии, своего рода "анатомия массового человека" (Ортега-и-Гассет), трактовалась как недуг культуры, который можно и должно преодолеть некоторым морально - интеллектуальным усилием индивида. Но ни один из мыслителей, анализировавших механизмы искажения 'я' в различного рода "массовидных" состояниях, не мог предположить столь стремительного увеличения масштабов этих процессов и того специфического характера, которыми обеспечило их технологическое сращение с новыми СМИ. Во-первых, следует учитывать, что за десятилетия, прошедшие со времени появления теории "кризиса культуры", катастрофически углубилась пропасть между высокой и массовой культурами; последняя все в большей степени стала восприниматься как "норма", источник парадоксального социально - культурного творчества. Мощь институциональных и технологических новаций массовой культуры, практически не встречая сопротивления, создает "новый мир", который отличается от сложившихся и привычных форм культуры XIX - перв. пол. XXвв.

Во-вторых, антропологическая и гносеологическая ситуация к. XX в., когда трансформация реальности значительно опережает ее осмысление, такова, что человеческое познание не претендует более на то, чтобы быть некоей абсолютной величиной.

Вышеотмеченное обусловило чрезвычайно важный сдвиг в восприятии смысла феноменов массовизации. Сегодня эти явления

трактуются не как легко преодолимый неким абстрактным "я" недуг культуры¹, частичный и частный на фоне "нормального" бытия, но как новая всеобъемлющая реальность, глубинно формирующая и контролирующая современного человека и его мир. Не происходит ли в связи с вышеизложенными изменениями смена исторической парадигмы культуры? Возможный положительный ответ на этот вопрос, с нашей точки зрения, подтверждается возрастанием осознания того, что не культура как таковая в "кризисе", тогда как человек, "творец" ее будто бы идеально здоров, что являлось общепринятой точкой отсчета в данном вопросе, в кризисе - человек, и ущербный образ культуры - лишь проявление этого.

Таким образом, акцент переносится на социальный аспект современной культуры, что делает возможным по-новому определить субъект массовой культуры. Считалось, что в качестве субъекта массовой культуры выступает некая масса - воплощение стадности, унифицированности, шаблонности, результат низкого качества культуры. Но сегодня, как нам кажется, такая оценка массы не соответствует действительности. Это связано с тем, что в наши дни масса существенно изменилась. Массы стали образованными, информированными. Кроме того, субъектами массовой культуры сегодня является не просто масса, но и индивиды, объединенные различными связями. Массовая культура охватывает очень широкие социальные слои современного общества, затрагивая тем или иным образом и состоятельную элиту, и маргинальные слои. Исходя из этого, было бы правильное утверждать, что массовая культура сформировала свой субъект - это широкие социальные слои, центром которых является срединная часть современного общества. "Средний класс", ставший стержнем жизни современного индустриального общества, сыграл свою роль в распространении массовой культуры.

Такой подход к осмыслению современной социо-культурной ситуации позволяет поставить вопрос о массовой культуре как о неперенном условии существования человека конца XX столетия. Причем, такое широкое функционирование массовой культуры может означать не только возникновение еще одного типа и варианта культуры, наряду с другими, уже сложившимися и устоявшимися, а изменение самого типа функционирования культуры.

¹ Такое понимание зафиксировано в теории "кризиса культуры".

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ КОНФЛИКТОВЕДЕНИЯ

В предлагаемой работе не ставится цель систематически изложить историографию проблем отечественного конфликтознания, ибо его основные вехи тернистого пути становления, упадка и подъема достаточно известны, да к тому же имеющаяся обширная литература по данной проблематике доступна. Поэтому мы ставим более скромную, но важную задачу: указать на некоторые новые тенденции в разработке теории конфликта, обозначить эвристические возможности доминирующих междисциплинарных исследований общественных конфликтов; заострить внимание на постнеклассической интерпретации человеческой конфликтности, которая осуществляется в русле гуманистической ориентации социального познания.

Прежде всего, очевиден факт, что конфликт перестал быть фигурой умолчания, покинул периферию исследовательского внимания и стал проблемным центром научного познания. Причем к нему приковано внимание специалистов широкого круга гуманитарных, естественных и технических наук. В философии также все больше утверждается мысль, что тот, кто умеет справиться с конфликтом путем их признания и регулирования, тот берет под свой контроль историю. И, наоборот, "внеконфликтный подход" к вопросам общественного развития превращает обществознание в идеологическую фикцию. Это выдвинуло на авансцену исторически значимые контрверсы, которые правомерно сформулировать в виде вопросов: "Что есть конфликтология?", "Какова природа конфликтологии как науки?", "Как далеко распространяются притязания конфликтологии как науки?". К этому необходимо добавить, что конфликтная напряженность, конфликтный фон в обществе нуждается в соответствующих институтах, которые призваны "отслеживать" конфликтоопасные взрывы, совершенствовать социокультурные конфликт-технологии, разрабатывать методы диагностики конфликтных ситуаций и методику обучения по выходу из конфликта.

В глубоком осмыслении нуждается процесс формирования конфликтологии, который рождает множество новых и разных концепций и теорий конфликта. В настоящее время приоритет имеют те мировоззренческие концепции, в основе которых лежит идея целостности, системности, многомерности и противоречивости мира, а не стандартные, представления о единстве как единообразия.

Ориентация на многообразие (важную характеристику действительности и отражающего ее сознание) предполагает создание новых исследовательских программ в методологии науки. Это значимо для решения методологических проблем социально-гуманитарного знания, связанных с диалогом культур, соотношением научного и вненаучного знания и др. При обсуждении указанных вопросов возникает необходимость разработки и исследования принципа методологического плюрализма, который, по мнению его сторонников, призван "снять одномерность человеческого мышления". При этом методологический плюрализм рассматривается как особая внутренне систематизированная методология. Преимущества этого подхода проявляются в использовании широкого диапазона разнообразных методов и теорий, в развитии альтернативных концепций и подходов, в актуализации социокультурного и аксиологического аспектов. В связи с этим осмысление методологического плюрализма неотделимо от разработки проблем конфликтознания, выявления познавательных возможностей и практической ценности существующей концепции конфликта в контексте многообразия форм философского знания; преодоления вулгаризации его теоретического содержания и методологической функции; переосмысление вопросов о предмете конфликтологии как науки и всеобщности ее основных тенденций.

Перспективы развития методологии гуманитарного знания связаны с признанием вариативности конфликтознания и разработкой тех ее направлений, которые учитывали бы как многообразие объективных процессов, так и ценностные ориентации человека и его роль в современной истории. При этом хочу обратить внимание на ряд тенденций, от понимания которых зависит "образ" отечественной науки о концептуальной революции в гуманитарном знании, которая непосредственным образом сопрягается с движением конфликтуализма. Основные силовые линии концентрируются вокруг теоретико-методологических проблем. В рамках диалектической ориентации как фундамента по изучению социальных конфликтов происходит прежде всего переосмысление методологических принципов (критический анализ классового подхода, утверждение методологического плюрализма и поиски, создание вариативной диалектики): преодоление "экономикоцентричности" как универсальной причины всех конфликтов, толкование их роли быть рудиментом истории. Весь этот процесс свидетельствует о том, что ответы на проблемы нашего времени (включая и конфликтность в глобальном масштабе) невозможно искать

только в великих философских системах и классических социологических теориях. Очевидно, необходима новая интегративная методология в постижении социальных конфликтов.

Сегодня заметен переход наук, традиционно занимавшихся исследованием конфликтов, на качественно новый, более глубокий уровень отражения конфликтной реальности. Такого рода позитивистско-социологическая ориентация характеризуется преодолением узких горизонтов объяснения общественных конфликтов и постоянной апелляцией к аксиологии. Это касается, например, моделей конфликта, создаваемых на базе психологии, биологии, математики и других наук.

Наряду с этим происходит "снятие" границ в междисциплинарных исследованиях конфликта. Это означает, что комплексно-вспомогательное исследование конфликта (конкретная наука с помощью других) и комплексно-кооперативное изучение (несколько междисциплинарных наук объединяют свои теоретические, методологические и методические средства) уступает комплексно-интегративному постижению проблем конфликтности. Этот уровень анализа предполагает объединение подходов и методов отдельных наук в единую теорию, которая образуется на стыке гуманитарного и естественнонаучного знания. В этом плане конфликтология как саморефлексирующая система интегративных знаний о конфликте необходима и для объединения в общий комплекс эмпирические исследования, общетеоретический анализ и теоретико-прикладные знания, а также для осуществления горизонтальной интеграции, чтобы полученные результаты использовать для решения жизненно важных проблем. В данном случае под конфликтологией можно разуметь науку, изучающую конфликтные отношения со всеми сопровождающими данное явление социальными факторами. Согласно такому пониманию она включает в свое содержание весь круг вопросов, имеющих непосредственное отношение к сфере конфликтного взаимодействия. Предметом ее выступает изучение закономерностей, определяющих структуру и функционирование конфликтных систем и конфликтных отношений между людьми.

Все отчетливее наблюдается не только разработка отдельных специальных социологических дисциплин (скажем, промышленная конфликтология или конфликтология семьи), но и "отпочкование" конфликтологии от социологии конфликта вообще. Не настаивая на жестком, контрастном их различии, отметим, что конфликтология

многоуровневая. Особый интерес вызывает общетеоретический и конкретно-социологический, срезы ее высвечивают близость и различие конфликтологии вообще и социологии конфликта в частности.

Нельзя не видеть, что базовая концептуальная модель конфликтологии позволяет обнаружить стихийность использования понятийного аппарата в гуманитарных дисциплинах. Думается, следует выделить несколько основных групп, в которых предстают важнейшие категории описания конфликта и которые способствуют снятию неопределенности его истолкования.

Во-первых, собственно понятие конфликта как особый вид социальных отношений. Здесь на первый план выдвигаются категории структурного порядка. Прежде всего, важно учитывать две стороны единой сущности конфликта: реляционной и субстанциональной. Первая выражает его место и роль в отношениях между субъектами, вторая - характеристику конфликта с позиций качества субъектов конфликтного взаимодействия и состояния (биопсихология, мотивационная, эмоционально-волевая, культурно-коммуникативная, оценочная и др.). Кроме этого категории, отражающие многомерную типологию социальных конфликтов, предполагая выделение таких ее рядов, которые возникают на пересечении векторов "субъектов" и "объектов". Наконец категории, описывающие модели наиболее типичных общественных конфликтов на основе выделения условий протекания и самого процесса развития конфликта.

Во-вторых, блок категорий, которые связаны с различными способами "реагирования" на конфликт: как на свершившийся факт или могущий свершиться (диагностика, решение, прогнозирование и др.).

Кратко обозначенные процессы свидетельствуют об утверждении гуманистической ориентации в изучении проблем конфликта, которая составляет стержень интегративной науки - конфликтологии. В этом плане заслуживает внимание проблематика, которая может быть отражена в последующих дисциплинарных направлениях.

1). Историология конфликта. В истории общества многие социальные проблемы, имеющие начало в таинственных глубинах древности, фокусируются в культурно-историческом феномене, который именуется конфликтом. Его "философская" родословная богата парадоксами, многогранная интерпретация изобилует антиномиями. Становясь проблемным центром научного познания и философской рефлексии, до сих пор остается практически неразгаданной тайна основания конфликта. Это не только актуализирует (зримый и незримый) спор

философских направлений о природе и происхождении этого феномена, но и ставит задачу синтеза идей "конфликтности-кооперативности" с идеями "рациональности-нерациональности" в межчеловеческих отношениях.

2). Теориология конфликта. Она позволяет по-новому взглянуть на понятийный аппарат конфликтоведения (как единства знания и ценностей), а также показать сущность и специфику концептуальной революции в методологии исследования общественных конфликтов. В частности, новая концептуальная модель конфликта преодолевает доктринальную неопределенность его толкования, которая была присуща диалектическому подходу, ограниченному мифологией советского постмарксизма, снимает ауру неизбежной деструктивности конфликта, фиксирует многофактность детерминации и многообразие типологических рядов общественных конфликтов.

3). Практиология конфликта сопряжена с раскрытием социокультурного смысла конфликт-технологий. Последние, отличаясь сложной структурой, призваны обеспечивать построение моделей по прогнозированию и решению конфликтных проблем, а также разрабатывать методы обучения искусству снятия социальной конфликтности в экстремальной ситуации.

И.В. Гордиенко-Митрофанова

С ВИКТОРОМ ФРАНКЛОМ О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Самотрансценденция - сущность существования. Быть человеком - значит быть направленным не на себя, а на что-то иное.

В. Франкл.

Силосозидающей и формообразующей идеей общества выступает культура, проявляющая себя в процессе его социального, экономического и духовного развития. Поскольку культура существует только в истории и как история, элементы культурного канона сохраняются в процессе ее екомбинации при всех дивергенциях во времени.

Однако сегодня культуре трудно оставаться верной некогда сформировавшимся стереотипам. С эрозией хозяйственных механизмов и былой государственности претерпели изменения образования

"объективного духа", то есть нравственность, мораль... "Если старые моральные нормы теряют смысл, а новые не появляются по мановению руки, общество испытывает сверхперегрузки"¹, выражающиеся в частности, вовлечением населения в несвойственное ему перераспределение материальных благ в силу несбалансированности государственного регулирования; внедрением массовой культуры в формирующийся менталитет нации, что ведет к приобретению несвойственных данному народу форм объективного духа; вырождением интеллигенции; фрустрацией потребностей экзистенциальных, в экзистенциальном вакууме (Франкл).

Феномен экзистенциального вакуума требует антецендентного анализа. Проблема утраты людьми смысла жизни (в системе философских и психологических воззрений всемирно известного психотерапевта Виктора Франкла была подготовлена к разрешению еще в 50-е - 60-е годы благодаря созданной им теории логотерапии и экзистенциального анализа), впервые открыто дискутируется в нашей стране. Кризис переходного периода, охвативший общество, сопровождающийся различными формами психологических стрессов, создает фрустрационную ситуацию из которой люди не видят выхода из-за: диспаративности бытия с условиями существования; дискредитации новых устанавливающихся парадигм и ассоциативных связей развивающейся культуры переходного периода; дефицитности интегрирующих элементов духовных процессов жизни социума; и наконец из-за дисконформности между витальными потребностями и реальными возможностями.

Однако кризис общества не есть действующая причина экзистенциального вакуума. Иначе он был бы синдромом общественных катаклизмов и неумущих, что не соответствует действительности. Экзистенциальный вакуум - классическая вневременная асоциальная проблема философии дисконтинуитивна к кризису. В случае возникновения функциональной связи экзистенциальный вакуум строится на несовершенства государственных социальных служб, а кризис, как провоцирующий и интенсифицирующий параметр, вырывает из специфических душевных и психологических партикулятов народа сформировавшиеся смысловые гештальты.

В связи с этим Франкл справедливо обозначил утрату традиций как одну из причин экзистенциального вакуума: "В отличие от животных

¹ Гершензон М.О. Кризис современной культуры. //Минувшее: Ист. альманах. Париж. 1991 - с.233

инстинкты не диктуют человеку, что ему нужно и в отличие от человека вчерашнего дня традиции не диктуют, что ему должно. Не зная ни того, что ему нужно, ни того, что он должен, человек утратил ясное представление о том, что же он хочет..."¹. Фундаментальная же причина, совершенно верно заключил Франкл, в самотрансценденции человека, в его направленности на смысл. За этим понятием, отмечает он, стоит тот факт, что человеческое бытие всегда ориентировано вовне на нечто, что не является им самим, на что-то или на кого-то: на смысл, который необходимо осуществить, или на другого человека, к которому мы тянемся с любовью...

Франкл предлагает не искать замысел вселенной, но искать смысл в каждой конкретной ситуации. Смысл смысла в том, что он направляет ход бытия (Франкл). Отсюда его дифференциация ценностей на ценности творчества, переживания, отношения. "Этот ряд отражает три основных пути, какими человек может найти смысл в жизни. Первый - это то, что дает он миру в своих творениях; второй - это то, что он берет от мира в своих встречах и переживаниях; третий - это позиция которую он занимает по отношению к своему тяжелому положению в том случае, если он не может изменить свою тяжелую судьбу"². Раскрывая пути смысла Франкл апеллирует к Библии, к христианской мудрости, пронизывающей содержание оценивающего сознания.

Каждый из нас, кто обращался к "священному писанию", читая Франкла о тщетности поиска замысла Вселенной и о смысле жизни, как о смысле каждой конкретной ситуации непременно вспомнит проповедников Екклесиаста и Матфея, вопрошая в изумлении была ли "мудрость прошлого великой или счастливой".

И предал я сердце мое тому, чтобы исследовать и испытать мудростию все, что делается под небом: это тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем (Екклесиаст, 3:7).

Итак увидел я, что нет ничего лучше как наслаждаться человеку делами своими, потому, что это - доля его... (Екклесиаст, 3:22).

Итак не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний день сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы (Матфей, 6:34).

Франкл выступил в роли интерпретатора классической проблемы философии на уровне духовной психиатрии, логотерапии. Отвергая

¹ Франкл В. Человек в поисках смысла. М. "Прогресс", 1990 - С.25.

² См. там же. С.300.

мораль в старом смысле слова и признавая неморалистичность, а эмпиричность осмысленности жизни он подготавливает к восприятию 10.000 заповедей для 10.000 ситуаций. Но все 10.000 заповедей - есть 10 философски интегрированных заповедей. Говоря о проблеме экзистенциального вакуума и ее разрешении нельзя обойти вопрос о понимании Франклом совести как интуитивной способности человека находить смысл ситуации, как единственном средстве схватывать смысловые гештальты. Но интуиция, как бы она не определялась, либо как откровение, развивающееся изнутри человека (Гете), либо как внутреннее видение результатов анализа (Бергсон), либо как интеллектуальное созерцание (Шеллинг), либо как нечто, на чем основывается и что движет инстинктом (Паскаль), остается духовной способностью восприятия действительности, приобретенной непосредственно. И как иррациональное постижение действительности несвободное от заблуждения не может схватывать смысловые гештальты. Смысловые гештальты, как сформировавшиеся гештальты, перемешаются в ситуативном пространстве, фиксируемые... совестью, но не как интуитивной способностью, а как субъективным нравственным сознанием с необходимостью познания этических принципов и норм. Так как добродетель не дается нам от природы, нам дается лишь возможность приобрести ее (Аристотель). Осмысленность жизни должна быть не моралистична, не эмпирична, а этична.

"В темной дали истории нет человеческой общины которая существовала бы без религиозных верований и без твердых правил личного и социального поведения"¹. Смысл, по Франклу, подобен восприятию гештальта, его нельзя дать, его нужно найти, он меняется от ситуации к ситуации, от человека к человеку, направляя ход бытия, но он не зависит от человека, так как человек его не берёт, а находит. От человека зависит только момент обнаружения смыслов, который в свою очередь зависит от нравственного сознания индивида, так как универсалиями смысла являются ценности, они же и направляют поиск смысла. Смысл, а точнее смыслы, сформированы культурой народа и от нее зависят.

Человеческая среда конструирует истинные смыслы сосуществования людей, а отдельные индивиды их только обнаруживают.

¹ Гершензон М.О. Кризис современной культуры. //Минувшее: Ист. альманах. Париж. 1991 — с.240

Итак, мы подошли к тому, что смысл жизни в нахождении истинных смыслов "всех жизненных положений, открывающихся переживанию и деятельности. Разнообразие этих положений и создает всю полноту человеческой жизни"¹. Глобальные же смыслы, объединяющие общества практической силой ценностных признаний, стремлений - есть идеалы.

Но смыслы нельзя отождествлять с идеалами, так как идеалы не могут существовать в действительном мире, а смысл (смыслы), напротив, есть субстанциональное ядро каждой реальной жизненной ситуации.

Смысл также соотносится с ситуацией, как неизвестное с уравнением.

Уравнение относительно какой-либо величины "X" будет удовлетворяться только при специальном значении "X". Ситуация относительно смысла разрешится только при истинном смысле.

Сегодня духовная ситуация открыта для создания новой эклектично-этической системы, раскрывающей телесно-духовно-душевную организацию человека в основе ситуативного пространства в системе культурно исторических отношений и требует немедленного разрешения.

А.Е. Прилуцкая

МОРФОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ В ИССЛЕДОВАНИИ СПЕЦИФИКИ ТЕАТРАЛЬНОГО ДЕЙСТВА

Основной характеристикой морфологического метода исследования в рамках структурного анализа является широкий спектр возможностей в работе с динамическими, развивающимися системами. Он традиционно считается ведущим принципом в комплексе наук, изучающих форму, строение живых и растительных организмов; в лингвистике, исследующей структуру слова и выражение грамматических значений в его пределах.

Эстетическая мысль также знает неоднократные попытки ввести термин "морфология" в теорию искусства. Известный американский философ искусства Т.Манро в своей работе "Морфология искусства как отрасль эстетики" употребил это понятие в применении к искусству в

¹ Краткая философская энциклопедия. М. АО Издательская группа "Прогресс". 1994 - С.416

целом. В монографии известного отечественного эстетика М.Кагана "Морфология искусства" выявляются закономерности, лежащие в основе исторического процесса образования системы искусств и построения структурной модели данной системы. В "Литературной энциклопедии", издававшейся в тридцатые годы, встречается понятие "морфология литературы". К проблеме морфологии мифа обращался один из основателей структурализма видный культуролог, этнограф, философ К.Леви-Строс в своем исследовании "Первобытное мышление". Наконец, широко известны исследования Т.Тиаандера "Морфология романа" и В.Проппа "Морфология сказки". Аналогично этому и театральное действо, рассматриваемое нами как сущностная характеристика театральной практики, как силовое поле, задающее направленность и динамику процессам создания новой художественно-эстетической реальности средствами театральной выразительности наиболее полно и емко может быть исследовано сквозь призму морфологического анализа. Основная масса исследовательской литературы этого толка рассматривает проблемы становления, развития театра как вида искусства проблемы внешней выразительности как языка искусства, приемы и формы выражения как материала искусства. В этих исследованиях по теории искусства доминирующей остается все же историческая логика.

Задача морфологии театрального действия состоит в том, чтобы определить все существенные уровни дифференциации, выявить микро- и макро- пределы в определении границ явления и, совместив, исторический, логический, "философско-эстетический" (М.Хайдеггер) подходы, выявить сущностные закономерности онтологического, эстетического, психологического порядка; координационные связи между ними, природу существования данной художественной реальности; чтобы рассмотреть эту систему генетически - в ходе ее становления: в процессе видоизменений и прогностически - в процессе дальнейшей трансформации всей системы ценностных форм сознания. Определенные трудности в ретроспективном обозрении подобных исследований связаны с тем, что зачастую искусство не рассматривалось как традиционная философская проблема и не находило в своей нише в стройных философских системах. С театром же как одним из видов искусства еще сложнее. В разнообразных попытках классификации искусств он оказался самым "блуждающим", самым "неприкаянным" из искусств. Его то возвышали до ранга "искусства искусств" (античная трагедия), то вообще исключали из реестра искусств (средние века,

система Бозция-Кассидора), то дробили на составные, пытаясь выделит одну главную: слово, жест, мелодию, либо особую организацию пространства (французская комедия 18 века). История то отдавала лицедейству регалии проповедника и духовного наставника (литургия, моралите), то сжигала в кострах жестокой регламентации (скоморохи). Современный театр также то провозглашается единственно возможной ареной для создания истинных художественных ценностей (цвето-музыкальная мистерия), то вообще выбрасывается за границы искусства в идеологию или шоу-индустрию. Поэтому и театральное действо, в отличии от театрального действия, и терминологически, и как сущностная характеристика художественной реальности театра оказывается слабо разработанным звеном не только в философско-эстетической, но и искусствоведческой и театроведческой литературе.

Обращаясь к проблеме формирования традиции морфологического подхода явлений художественной культуры целесообразным представляется выделение двух этапов. Первый связан с развитием культур-философского и эстетического анализа специфики функционирования театрального действия в культуре. Второй является собой пример генетического подхода, связанного с углублением исторических границ искусства как специфического вида человеческой деятельности.

Так, на первом этапе гегелевская концепция исторического развития идеала прекрасного в применении к театрально-художественной практике представляет собой одну из первых попыток определения этого социо-культурного феномена как сложной, динамической, саморазвивающейся системы. А её функционирование в культуре — как диалектически развивающийся процесс. Этот тезис, несомненно, может быть рассмотрен как один из основополагающих моментов в формировании традиции морфологического анализа театрального действия.

Классифицируя драму, как поэтическое произведение искусства, Гегель отмечает её совершенную целостность и высочайшую ступень поэзии и искусства, т.к. именно драма объединяет в себе объективность эпоса с субъективностью лирики в "непосредственной данности, изображая в себе замкнутое действие, как реальное, так и возникающее из внутренней сферы развивающегося характера, как действие, определяемое из субстанциональной природы целей, индивидов и коллизий.

Важным этапом в развитии и философии культуры, и философии искусства можно считать попытку совмещения исторического и философско-теоретического срезом в анализе эллинской художественной культуры в научном труде Ф.Ницше "Рождение трагедии из духа музыки". В нем нашло свое отражение прозрение изначальности двух истоков, двух корней, из которых выросло театральное действо и вся художественная культура. При этом, за тем, что Ницше называет "дионисийским", реально стоит мусическое искусство древности с его музыкальным стержнем и выразительной непосредственно раскрывающей духовный мир человека содержательной основой, а за "аполлоновским" - искусство пластическое, создающее отчужденные от человека образы. Ницше утверждал, что поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисийского начал, так же, как рождение зависит от двойственности полов. Названия эти философ заимствует у греков, разъясняющих глубокомысленные эзотерические учения в области воззрений на искусство не с помощью понятий, а в отчетливых образах мира богов.

Генетический подход в морфологии театрального действия связан с последними достижениями в области литературоведения и искусствоведения, этнографии и лингвистики, археологии и спелеологии (наскальная живопись), предоставившими обширный и разнообразный фактологический материал.

Так уже в середине XIX века историко-этнографическая школа выдвинула тезис об изначальности синкретической формы творчества, в которой сплетались в одно "хоровое" целое и разные роды поэзии и разные виды искусства. "Подобно тому, - писал, например Л.Уланд в 1866г., - как всякое развитие в природе начинается с ростка, так и юная поэзия сперва появляется не только в объединении с родственными ей искусствами пения и пляски. В дальнейшем эта точка зрения легла в основу "Поэтики" В.Шерера и одновременно была развита наиболее последовательно А.Веселовским в его университетских курсах 1881-1886гг. Но в отличие от разрабатываемых в это же время концепций А.Потебни, который считал, что в начале слово и поэзия сосредотачивают в себе всю эстетическую жизнь народа и социально-психологической концепции французского ученого Г.Тарда, также утверждавшего, что поэзия есть древнейшее искусство, из коего произошли все другие, даже музыка и архитектура. А.Веселовский предложил иную схему генезиса художественной культуры. В его транскрипции она приобрела вид: "В начале: песня-сказ-действие-

пляска". Смысл этой морфологической концепции наиболее точно проявляется в его учении о синкретизме, т.е. о смешанном состоянии, в котором первоначально находились зародыши будущих литературных жанров, т.е. на этом этапе обрядовое действие неотделимо от пляски и пения. Изначально поэзия поется и пляшется. Это период, когда эпос не отделим от лирики, лирика от драмы. Затем из синкретического обряда выделяются лиро-эпические элементы, распадающиеся далее на эпос, а там на лирику и т.д. Наконец драма - это не самая молодая, а, напротив, наиболее древняя часть, выделившаяся из синкретического прайдейства на почве культа.

В дальнейшем генетический аспект морфологии искусства стал освещаться более глубоко благодаря открытию палеолитического искусства и расширению этнографической осведомленности ученых. Новые факты позволили заглянуть в неведомые прежде дали историко-художественного процесса - в эпоху действительного зарождения искусства и показали какая дистанция отделяет искусство цивилизованного общества от народов, сохранивших благодаря капризу истории искусство, которое было крайне близко к искусству первобытному, к мифологическому сознанию, к магическому обряду. Неслучайно Гирн, простейшей из художественных форм называет "такт-ритм", применяющийся в простейших формах музыки и танца. В данной транскрипции "такт-ритм" помогает, по его утверждению, эмоционально объединить большие массы людей самым общим и самым простым состоянием душевного волнения, торжественным настроением или воинственным пылом. Вероятно, эта простейшая художественная форма архаического слоя культуры может быть определена как прайдейство, уже сконцентрировавшее в себе все основные характеристики театра как социокультурного феномена.

Обращение к древнейшим корням художественной деятельности оказало свое влияние на формирование обширного поля эстетического поиска в театральной практике XX века. Можно предположить с достаточным основанием, что именно прайдейство в данном контексте стало прообразом и био-механики Вс.Мейерхольда, и "психологического жеста" М.Чехова, и "эпического театра" Б.Брехта. А.Арто на своем пути поиска первоформы театрального действия стремился разрушить существующие формы, существующий язык, чтобы коснуться истинной жизни. Уделив большое внимание театральной топологии, основной акцент он все же делает на определении природы и сущности этого вида художественной практики:

“Театр не пребывает ни в чем, но использует все языки - жесты, звуки, слова, крики, - и оказывается как раз в той точке, где духу нужен язык, чтобы создавать свои проявления”¹. Парадоксально, но почти в унисон с вышеприведенной цитатой Арто звучит определение главной задачи театрального действия у К.Станиславского как отражение “жизни человеческого духа”. Это может служить еще одним доказательством единых истоков специфически оформленной театральной реальности.

Приведенные примеры, не претендуя на исчерпывающую полноту обзора, позволяют говорить о формирующейся традиции и морфологических исследований художественно-игровой деятельности. Их разноплановость призвана подчеркнуть разнообразие и широту концептуальных границ в подходах к определению феномена театрального действия, необходимость глубокого изучения сущностных характеристик явления; обозначить обязательность совмещения исторического, логического и философско-эстетического планов для выявления закономерностей онтологического порядка. Кроме того, именно морфологический подход позволяет исследовать синтетическое искусство с позиций синтетического метода и, рассмотрев театральное действие как динамическую систему в динамической системе искусств и все это далее - в динамической системе других ценностных форм сознания, раскрыть внутренние механизмы создания новой художественной реальности. Достигнутая таким способом технологичность не является конечным результатом морфологического круиза, она выводит исследователя на следующий уровень - уровень прогностический. С этой точки зрения морфологический подход дает возможность прогнозирования определенных тенденций изменения, обновления духовного содержания социальной жизни и рождения новых художественных форм, социализирующих эти трансформации. Кроме того, нельзя не отметить аксиологический аспект морфологии театрального действия, который также имеет в логике нашего исследования свою проблемную нишу. Подтверждением этого и завершением апологии морфологического способа рассмотрения театра как социокультурного феномена может служить утверждение А.Арто: “Смысл жизни обновляется театром, так как человек бесстрашно

¹ А.Арто. Режиссура и метафизика. В кн. “Театр и его двойник”. М., 1993; с.33.

становится господином, создателем того, чего ещё нет, тем самым помогая ему родиться¹.

Я.Н. Кунденко

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ПОСТОЯННО ПРИСУТСТВУЮЩАЯ РЕАЛИЯ КУЛЬТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Повседневность — неотъемлемый элемент жизни человека и является результатом его сознательной деятельности. Она олицетворяет собой сложное взаимодействие природы и «второй природы» — культуры. Значимость повседневной сферы трудно переоценить, поскольку она способствует индивидуальной адаптации человека к материальному и духовному строю жизни, обеспечивая физический и психологический комфорт, формируя ценностные ориентации и определяя коммуникативные приоритеты, представляя собой онтологическое основание индивидуального бытия человека.

Вместе с тем, повседневность влияет на различные сферы социальной жизни, являясь реальным контекстом экономики и политики, науки и техники, религии и философии. Будучи неразрывно связанной с цивилизационными процессами, происходящими в обществе, повседневность приобретает более сложное техническое оснащение и эстетическое выражение. Это нацеливает современное социогуманитарное знание на необходимость исследования повседневного не только в жизни отдельных индивидов, но и как проявление социокультурных и конкретно-исторических процессов и явлений.

Культура быта, способ и качество жизни становятся существенными элементами динамики общества. Повышается уровень требований к условиям существования и способам восстановления личности, которые сосредоточены в повседневной сфере. Внимание к ней обусловлено еще и тем, что, благодаря своему универсальному положению и назначению, повседневность всегда остается константой культурных традиций. Отработанные и закреплённые в обыденных процедурах, правила и нормы заключают в себе многовековой опыт самореализации социума, что закладывает основу жизнедеятельности каждого и сохраняет преемственность поколений.

¹ А.Арто. Режиссура и метафизика. В кн. "Театр и его двойник". М., 1993, с.41.

Повседневное существование человека как основа культурной традиции включается в творческий потенциал современного общества. Внимание к этому явлению, его теоретическое исследование и трансформация в социальную практику способствует возрождению национальной культуры. Что обосновывает постановку этой проблемы для культур-философского анализа, текст которого предлагается ниже. Для этого представляется возможным и необходимым рассмотрение повседневности как категории бытия культуры, ее основания (что соответствует классической философской терминологии), где качеством, без которого невозможно существование культуры, является жизнь человека как обычного живого организма с его количественными параметрами и мерой, определяющей сущность, выступает мышление. Человек, благодаря разумному освоению мира, выходит за пределы бытия культуры, т.е. сферы повседневного, определяет своей сущностью свободное творчество в области искусства, науки, религии, философии, но постоянно возвращается, черпая силы в основании.

Повседневность можно определить как актуальный жизненный мир человека, противоположный возможности сущностно-смыслового мира науки, философии, религии, искусства, не сразу очевидного и нуждающегося в постоянном осуществлении. Обыденная жизнь — это непосредственно-данная индивиду особая форма пребывания в Бытии, где существование личности в ее специфическом вещном и эмоциональном окружении создает особый менталитет индивидуальной жизни. Повседневная жизнь, если рассматривать человека с точки зрения его природности — это «экологическая ниша», создаваемая в естественной среде в процессе социального обустройства. Здесь он создает для себя скроенный по его человеческим меркам мир, ибо то, что его окружает в природной реальности непонятно и опасно, следовательно, нуждается в осознании и переработке в понятное и удобное, т.е. способствующее его жизни. Таким образом человек для защиты и существования в природе и обществе, т.к. повседневность содержит не только общечеловеческие, но и индивидуальные аспекты, создает мир своего быта. Повседневность — это культурная форма, без которой жизнь в природе и обществе не возможна. Это граница, где стыкуется, неразрывно переплетаясь биологическое несущее человека с его культурным содержанием. В отличие от природного жизненного цикла, повседневность возникает и формируется в общении, при наделении предметов и процессов, окружающих и сопровождающих человека конкретными, социально-обусловленными человеческими

смыслами и значениями. Формируются и передаются они только в общечеловеческом мире культуры посредством мышления, проходящего несколько ступеней в процессе своего развития: от обыденного (здоровый смысл), присущего повседневной жизни, до научного, пытающегося охватить мироздание.

Основной целью обыденного мышления, являющейся понятием повседневности, есть забота человека о собственном выживании, о качестве жизни, о сохранении своего органического тела и обеспечении ему пространственно-вещного комфорта и информационно-эмоциональной среды общения. Таким образом, повседневность — это сфера действия и деятельности, что вызвано ее основным смыслом и направленностью на «проживание» жизни. Повседневный уровень культуры фиксирует непосредственно-жизненное взаимодействие человека с реально-чувственной действительностью, что представляет видимость и очевидность человеческой жизни, описываемую в классической философии логикой бытия. Сущностью ее является социально и исторически детерминированное отражение форм и способов такого взаимодействия, присвоением мира человеческим сознанием на ступени обыденного мышления. Кроме создания культурного жизненного мира, возникает образ жизни, как его смысловой контекст.

Таким образом, повседневность охватывает всю жизненную среду человека, включая: 1. Сферу бытия, по видимости наполненную производством и потреблением материальных благ для обеспечения безопасности и комфорта. Ее можно подразделить на: а) окружающую человека предметно-вещную среду, б) мир субъективных эмоциональных переживаний и настроений, в) межличностные связи и формы поведения, направленные на выработку жизненной стратегии. 2. Образ жизни, как сущностный уровень повседневного мира, выявляется обыденным мышлением, и формируется интерсубъективно в начале жизни человека и постоянно опосредует окружающий мир в процессе индивидуального жизнетворчества.

Уровни культуры, одним из которых является повседневный, и противоположный ему разумно-теоретический, универсальный, т.к. противоположны и обеспечивают возможность существования культурной действительности. В ней они трудноотделимы, но для понимания культуры и ее научного изучения — необходимо их четкое определение, т.к. каждый является самостоятельным универсумом, со своей целью существования, характером и структурой происходящих

процессов. Соответственно должна быть различная методика их изучения, лишенная оценочного характера, учитывающая их единство и различие, процесс взаимодействия, без смешения понятий. Это обуславливает необходимость и актуальность дальнейшего изучения поставленной проблемы.

Д.В. Гордеевский

К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ТЕРМИНА "ЕРЕСЬ" В ОРТОДОКСАЛЬНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Можно смело утверждать, что культура, философия, перспективы развития западной цивилизации не постижимы в полной мере без рассмотрения широкого круга вопросов, связанных с историей католического христианства — как официальной структуры, долгое время удерживавшей монополию на удовлетворение духовных запросов западного общества и как системы онтологических, теологических, антропологических и этических воззрений [1].

Монополия ортодоксального христианства неоднократно оспаривалась инакомыслящими, которые получили в официальной религиозной терминологии название ережиков. Сам факт появления несогласных не является в данном случае банальным общим местом и может быть подвергнут интересной и глубокой интерпретации в терминах современной аналитической психологии.

Следует, однако, учитывать, что под "ересями" средневековые хронисты и церковные деятели понимали сложный конгломерат любых проявлений, оппозиционных существующему строю мыслей и порядку вещей. Таким образом, такие в принципе различные факты как, например, 1) совершенно неартикулированное недовольство крестьян, выражающееся в слепом и кровавом бунте, 2) требование Леутара Шампанского не платить церковную десятину, 3) следование образцам арабской гигиены могли быть квалифицированы как ересь и подвергнуться преследованию как ересь. С другой стороны, такой феномен, как нищенствующие монашеские ордена, также, вообще-то, не укладывающийся изначально в схему церковной организации, были прекрасно адаптированы папством к своим растущим амбициям.

Таким образом, понимание ереси в ортодоксальной христианской традиции заведомо не совпадает с тем содержательным смысловым

ядром, которое представляет интерес для современной философской антропологии.

Поэтому невозможно рассматривать христианство и, следовательно, историю культуры Запада в целом, сквозь призму взаимодействия-борьбы ортодоксии и гетеродоксии, не дав предварительную критическую оценку раннехристианской и средневековой ересиологии и не предложив современное видение данного вопроса.

Тертуллиан возводил понятие "ересь" к греческому "ойресис". Это слово имеет весьма широкий спектр значений: взятие, овладение, захват, завоевание; свобода выбора, выбор; выборы, избрание. Мы видим, что, согласно Тертуллиану, ересь — это учение, с одной стороны, "выбранное", то есть "отделенное", нарушающее унитарность христианского вероучения, а с другой стороны — "овладевающее" истиной и, следовательно, отказывающее в истинности официальной христианской доктрине.

Следует учитывать, что Тертуллиан был убежденным фидеистом, философские воззрения которого базировались на формуле "верую, ибо абсурдно". Вера априорно стояла для него выше знания. Священное писание, с точки зрения Тертуллиана, не подлежало оспорению, а еретики не должны были быть в принципе допускаемы к каким-либо дискуссиям о содержании Библии [2].

Мы видим, что в понимании ереси, предложенном Тертуллианом, делается ударение на некотором ниспровергающем акте по отношению к вере, который совершает еретик, выражая свое мнение, отличное от официального, и присваивая этому мнению статус новой истины. Иными словами, иррациональному акту веры еретик как бы противопоставляет акт гордыни, приводящей его через некоторые интеллектуальные спекуляции над Библией к ниспровержению тех или иных неколебимых, с точки зрения Тертуллиана, догматов.

Рассмотрим еще одну, более позднюю схоластическую трактовку понятия "ересь". Согласно средневековым этимологам, этот термин происходит от латинского "error in ratio" — "ошибка в мышлении". Таким образом, ересь, с точки зрения официальных представителей церкви — учение, базирующееся на неких ошибочных умозаключениях, а еретик — человек, находящийся в плену пагубных логических ошибок. (В дальнейшем, в эпоху зрелого и, особенно, позднего Средневековья, с появлением и развитием репрессивного аппарата инквизиции, акцент переносится с образа мыслей на образ действий, инкриминируемых

еретику, и все ересиологические рассуждения преломляются через призму социальных последствий оговоренных выше "ошибок и мышлении". Позднее это вводило в заблуждение не только Энгельса и его последователей, но и Ле Гоффа, охарактеризовавшего ереси как "высшую форму революционного движения" [3].)

Легко видеть, что и Тертуллиан, и позднейшие богословы концентрировали свое внимание исключительно на рациональной, интеллектуальной стороне ересей и на их экстернирных проявлениях. Таковые проявления, безусловно, имели место и весьма важны для современных исследователей, поскольку в отсутствие каких-либо внешних признаков инакомыслия мы в принципе не могли бы что-либо судить о данном феномене. Но говорить в наши дни о ересях как об "ошибке в мышлении", равно как и о "высшем проявлении революционной борьбы", достаточно наивно.

Для современной философской антропологии значительно важнее понять глубинные причины возникновения и существования ересей, поскольку они, безусловно, являются феноменом, выходящим за сугубо исторические временные рамки и, более того, закономерным для любого исторического периода и любого социума, испытывающего дефицит духовности [4]. Поэтому в соответствии с последними достижениями аналитической психологии *следует понимать ересь как попытку восполнить недостатки официальной духовной доктрины.*

Примечательно, что и в наши дни легко наблюдать ряд религиозно-культурных феноменов, имеющих глубокое генетическое родство с ересями гностиков, манихеев и катаров. Поскольку по воле культурно-исторического процесса мы находимся в сфере непосредственного влияния западной цивилизации, то изучение феноменов индивидуального и коллективного бессознательного в условиях острого дефицита духовности на богатом фактическом материале истории христианской церкви следует признать весьма перспективным, а предложенное понимание ересей — достаточно содержательным с точки зрения современной культурологии, а также неразрывно связанных с ней философии, психологии и других гуманитарных дисциплин.

Список литературы: 1. Тойнби А.Дж. Постигание истории. — М., 1991. 2. Тертуллиан К.С.Ф. Избр. соч. — М., 1994. 3. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. — М., 1992. 4. Юнг К.Г. Психологические типы. — М., 1995.

ИДЕНТИЧНОСТЬ И КОММУНИКАЦИИ В НАУКЕ КАК ФОРМЕ КУЛЬТУРЫ

Целью этой статьи является очерчивание проблемного поля, в котором могут работать такие понятия, как идентичность и коммуникация, нетрадиционные для исследований науки. Воспроизведём линии размышлений, связанных с перечисленными понятиями, которые позволяют выявить моменты противоречий и споров при реализации этой цели. Общая задача — это анализ науки как формы культуры.

Прежде всего, необходимо обратиться к работам Хабермаса, у которого можно встретить, пожалуй, все составляющие проблемного поля. Это, в первую очередь, разработка теории коммуникативного действия, в рамках которой рассматривается индивидуальность и идентичность. В более ранний период своего творчества Хабермас обращался собственно к проблематике науки, где им рассмотрены соотношения познания и интереса и определен эмансипационный интерес как один из фундаментальных мотивов познания [3]. Этот интерес ассоциируется, прежде всего, с классовой, расовой и половой идентичностями, но не с тем, как идентичность понимается в рамках теории коммуникативного действия [5]. Где основным является представление о «двухступенчатости» строения современного общества, состоящего из «системы», образованной институциональными структурами, и «жизненного мира», в котором реализуется непосредственная коммуникация, как будто бы более всего подходит для анализа культуры. Но если обратиться к понятию идентичности, реализованному в ее рамках, связь с наукой станет более очевидной. Хабермас определяет конституирующие основания этого понятия: — перформативные высказывания типа «я обещаю», «я клянусь», тождественные самим актам обещания и клятвы. Это основание может состояться как идентичность только в случае «да» или «нет» других. Подтверждение идентичности отличается от требований валидности (степени соответствия предполагаемым нормативам), которые актор ставит речевым актам. Здесь «нет» слушающего; отвергающего «предлагаемый» речевой акт, влияет на валидность некоторого высказывания, но не на идентичность говорящего. Один должен был бы признать другого как ответственного актора в тот самый момент, когда другой займет утвердительную или отрицательную позицию в

отношении предлагаемого речевого акта» [4, 204]. В результате осуществляется признание автономии другого.

Аналогичную ситуацию можно наблюдать в науке, где подтверждение или не подтверждение со стороны научного сообщества означает, насколько актер отвечает той традиции научности, которой он решил следовать. С другой стороны, в случае подтверждаемости научной идентичности актора последующая критика, споры и обсуждения его концепции соответствуют требованиям валидности, которые не затрагивают оснований идентичности.

Еще один аналитический аппарат, с помощью которого рассматриваются маргинальные идентичности, и, прежде всего гендерные, восходит к Жаку Лакану, Мелани Кляйн и Фрейду [См., напр., 2]. Коротко остановимся на их концепциях, в них достаточно много общего. С точки зрения Фрейда, которую развила Кляйн, становление идентичности проходит следующим образом: «субъект» (осознание собственной идентичности) — «внешний образец для подражания» или «идеальный субъект» — «модифицированный субъект». Для развития идентичности, с точки зрения Лакана, важнейшую роль играет «зеркальная стадия»; здесь посредством проведения грани между «видимым» и «настоящим» формируются два способа отношения индивида к себе. Первый способ определяется отношениями между образами, во втором само-восприятие оказывается результатом само-отчуждения вследствие сопоставления своего места и позиций, занятых другими. «Зеркальная стадия» приводит к пониманию возможности, заключенной во «взгляде на себя со стороны», это и часть себя и любого другого взгляда. Наиболее важный итог «зеркальной стадии» — это ее формообразующая роль. По ее прохождении идентичность из «раздробленной», «разбитой» и «фрагментированной», как тело ребенка, обретает свою внешнюю целостность.

Контекст рассмотрения коммуникации здесь так же достаточно актуален. Лакан рассматривает, прежде всего «говорящего субъекта». Здесь важен символический уровень функционирования языка, основная роль которого — замещать то, что в момент коммуникации в реальности не присутствует [1, 47].

Очевидно, соотнесение этих контекстов рассмотрения идентичности требует дополнительного обсуждения.

Список литературы: 1. Жерёбкина И.А. Жак Лакан и теория женской сексуальности // Теория и история феминизма. Харьков, 1996.

2. Ушакин С.А. Видимость мужественности // «Русский журнал», <http://www.russ.ru:8080/journal/media/97-12-15/usakin.htm>. 3. Хабермас Ю. Познание и интерес // Филос. науки, 1990, №1. 4. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке: М., 1991. 5. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. М., 1994.

Е.Ю. Оленина

НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО В РАЗВИТИИ ПРИЕМОВ И МЕТОДОВ СОВРЕМЕННОЙ РЕКЛАМЫ

В современном обществе реклама как явление многофункциональное и многослойное занимает особое место. Она становится частью нашей национальной культуры и даже претендует на то, чтобы считаться вполне самостоятельной областью культуры, ориентированной на массового потребителя, формирующей его идеалы и социально-психологические установки.

Современная реклама не только не отказалась от этих приемов, но и культивирует их. Речь идет о таких традиционных формах устного народного творчества как пословицы, поговорки, прибаутки, частушки, сказки. Это принцип повторяемости, особая форма построения сюжета, создание идеальной реальности, наделение вещей человеческими характеристиками, волшебные превращения, направленность психологических установок на создание определенных стереотипов.

И.В.Гоголь в повести "Вий" дает такую зарисовку: "За амбарами, к самым воротам, стояли треугольниками два погреба, один напротив другого, крытые также соломою. Треугольная стена каждого из них была снабжена низенькою дверью и размалевана разными изображениями. На одной из них нарисован был сидящий на бочке козак, державший над головой кружку с надписью: "Все выпью". На другой фляжка, сулей и по сторонам, для красоты, лошадь, стоявшая вверх ногами, трубка, бубны и надпись: "Вино - козацкая потеха". Написанная с долей юмора картинка вводит нас в быт украинского села с его наивной, близкой к фольклору рекламой. А вот девиз (слоган) из современного рекламного творчества: на пачке сигарет изображен козак и надпись гласит: "Козак - на твій смак". Рекламный слоган создается по тем же принципам, что и пословицы, поговорки. Это обязательно должна быть короткая, емкая фраза, простая, быстро запоминающаяся, которая заключает в себе не только оригинальную идею, но и глубокий

смысл. Например, "Оригинал в мире копий", "Жилетт - лучше для мужчины нет", "Чистота - чисто "Тайд". Часто в рекламе в качестве слоганов используют поговорки или пословицы. "Семь бед - один ответ" звучит в телерекламе лекарства, помогающего одновременно при высокой температуре, насморке, кашле и т.д.

Принцип повторяемости, являющийся одним из основных приемов рекламы, также пришел из устного народного творчества. Вспомним притяжки: "сядь на пенек, съешь пирожок", "накорми, напои, спать уложи, а потом спрашивай" и т. д. Некоторые фразы кочуют из сказки в сказку: "стали жить поживать, да добра наживать". Они становятся определенными психологическими установками, стандартами поведения и существования индивида в обществе.

Если литература и искусство часто апеллируют к сознанию, обращаясь к определенной социальной группе, то народное творчество, а вместе с ним и реклама, направлены, прежде всего, на подсознание и чувственное восприятие действительности. Задавая определенные психологические установки, фольклор и реклама моделируют образцы поведения и таким образом участвуют в формировании представлений о значимом и ценном, способствуют устойчивости и преемственности обрядов, обычаев и традиций.

Следующий прием позаимствованный рекламой из сказок - это описание идеальной реальности с ее законченностью, завершенностью, структурированностью, определенным набором действующих лиц. Это герои с четко обозначенными чертами характера, готовым стереотипом поведения. Во всех сказках Царь - глуп, Принцесса - прекрасна, а Иван-дурак оказывается добрым молодцом. Каждый герой назван своим именем и действует в соответствии с главной тенденцией сказки. В рекламе, как и в сказке, каждый образ - своеобразное клише, а герои действуют строго по установленной программе. В ней также овеществляются представления о добре и зле, о прекрасном и безобразном и также как в фольклоре герои подвергаются полной дезиндивидуализации. Только здесь место "красной девицы" и "доброго молодца" заменяют "прекрасная хозяйка", "настоящий мужчина", "хороший отец". Человек для рекламного сознания - набор ролей образов, а его жизнь - формула.

В рекламе, как и в народном творчестве, существует особая форма построения сюжета. Она заключается в однозначной заданности, предсказуемости хода действий и финала. Данная особенность связана с состоянием массового сознания, когда жизнь прекрасна только тогда,

когда она организована сюжетно. Так и в рекламе. Представляется некий товар, например, стиральный порошок "Тайд" и разворачивается целое событие. Сын возвращается домой из армии. Он торопится и добирается на попутном тракторе, который возвращается с поля. Колеса трактора в грязи и (о ужас) новая белоснежная форма матроса испачкана. Мать героя огорчена, ведь "он так хотел быть за ужином при параде". И тут на помощь приходит чудесный порошок, проблема решена за несколько секунд. Вечером вся семья сидит за праздничным столом и Алеша одет в безупречно чистую форму. "Прелестная картинка" завершается дивизом "Чистота - чисто "Тайд". Результат предсказуемый, ожидаемый, но от этого не менее прекрасный, а может быть именно поэтому и прекрасный. Зритель волнуется и переживает вместе с героем, но не на самом деле, а понарошку, а уверенность в счастливом конце доставляет особое удовольствие. Как в сказке, где добро всегда торжествует над злом, а герой добивается своей цели.

Особую роль в рекламных действиях играет волшебное превращение, в результате которого Золушка и становится принцессой, Иван-дурак - Добрым молодцем. Как правило, такое волшебное превращение происходит не без посторонней помощи. Вдруг появляется Фея или Конек-горбунок. В рекламе роль своеобразного катализатора выполняет товар или услуга. Причем, по силе эмоционального воздействия факторы волшебства должны быть идентичны. Обычно в сказке волшебное превращение влечет за собой резкое повышение статуса героя, и этот прием облюбован рекламой. Когда товар идентифицируется с высоким общественным положением или престижем, реклама предлагает приобрести этот товар, чтобы, хотя бы визуально приобщиться к определенной социальной группе. В данном случае покупается ощущение сопричастности к желаемым ценностям, к которым нельзя прийти другим путем.

Наделение вещей свойствами и характерными чертами человека также заимствовано рекламой из народного творчества. Вспомним скатерть-самобранку, печь, которая сама печет пироги и т. п. В рекламе также вещи говорят, двигаются, выполняют определенные действия: печь СВЧ сама запекает пищу, автомобиль распахивает перед водителем дверцы.

Вместе с тем, в рекламном творчестве есть и отличия от народного творчества. Так, реклама обращается только к положительным аспектам жизни человека. В ней никогда не говорится о горестных, трагических, даже просто нежелательных событиях.

В рекламной деятельности уже давно используются многие достижения в области психологии, социологии, искусства. Современные средства массовой информации способствуют быстрому и широкому распространению рекламной информации, в которой заложены основные принципы ориентации в сложной социальной системе. Заложенные в рекламную продукцию полюса "плохо-хорошо" усваиваются уже в детстве. Увлекающиеся рекламой дети уже в десятилетнем возрасте имеют устойчивые ориентиры на фирменном рынке.

Сегодня можно говорить о том, что реклама, умело, используя приемы и методы народного творчества, формирует идеалы, ориентируясь на народные традиции. Апеллируя к массам, используя клише и банальность, оставаясь анонимной, стала совершенно самостоятельным социальным явлением, которое можно охарактеризовать как феномен тривиальной культуры, органично входящую в массовую культуру современного общества.

Н.Д. Мищенко

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Постмодернизм - очень неоднозначное культурное течение. В понимании его сущности уже выделились различные подходы, иногда диаметрально противоположные. В рамках настоящей статьи мы попытаемся рассмотреть лишь один аспект культуры постмодернизма - его влияние на массовую культуру.

Обращение к данному вопросу не случайно, поскольку массовая культура в указанном аспекте практически не исследована, хотя уже назрела необходимость сделать некоторые обобщения.

Одной из важных характеристик культуры постмодернизма является отказ от негативной интерпретации сущности массовой культуры. Неприятие массовой культуры в целом было связано с распространением модернистских тенденций, суть которых сводилась к дегуманизации искусства. Новое модернистское искусство было призвано отчуждать людей от реальной жизни: "...Радоваться или сострадать человеческим судьбам - есть нечто очень отличное от подлинно художественного наслаждения" [3, 224]. Такой подход усматривал в массовой культуре источник угрозы высокой культуре.

Сегодня ситуация радикально изменилась. Постмодернизм реабилитировал и, даже более того, сделал объектом своего пристального внимания то, что связано с жизненным миром среднего человека, обусловив тем самым новизну подхода к проблемам массовой культуры, которая стала рассматриваться как проблема определенного угла зрения на охватываемый ею круг жизненных явлений. Эстетика массовой культуры как бы утверждает неразрывность искусства и жизни, отсутствие границ между ними. Искусство вводится в мир повседневности.

Известно, что повседневность - универсальный исток и вместилище культуры как таковой, но в культурно-историческом процессе одним из результатов развития европейского рационализма стало противопоставление культуры и повседневности. В цивилизационном бытии повседневность становится лишь модусом культуры. Западная цивилизация сделала как бы параллельными процессы развития Культуры и течение жизни (повседневности), сохраняя приоритет за первой, ассоциируя ее с истинным сосредоточением смысла.

К середине XX в. равновесное когда-то соотношение культуры и повседневности нарушилось. Постмодернизм выдвинул в качестве одного из основных требований к искусству его включенность в разнородную ткань современной жизни.

Существуют многочисленные точки соприкосновения между создателями постмодернистских культурных артефактов и широкой публикой: архитектура, реклама, мода, кино, политические компании, "мульти - медиа - факты". Это привело к тому, что одна из программных постмодернистских установок заключается в призыве "давать людям то, что они хотят". Эти популистские тенденции выражаются, например, во взгляде на Диснейлэнд как на образец того, что нужно людям.

По всей видимости, интеграция постмодернизма в повседневную жизнь наметила тенденцию отхода от выполнения только компенсаторной и зрелищно - развлекательной функций массовой культуры и ее обращение к важным социальным проблемам: нравственным, политическим, семейным. Это отчетливо проявляется в фильмах, еженедельниках, различных шоу и т.п., рассчитанных на массового человека.

Причина подобного "популизма" культуры постмодерна, ее сознательного обращения к запросам масс связана также и с тем, что изменилась привычная шкала оценки произведений искусства и других

проявлений массовой культуры. В сложившейся ситуации дилемма: массовое или элитарное лишается своей прежней остроты, то есть восприятие, как и прежде, зависит от опыта зрителя, но в данном случае исчезает иерархия восприятий, поскольку отсутствует "изначальная", "базовая", "краеугольная" идея, принцип, метод конструирования образа, характерного для того или иного художественного стиля высокой культуры.

Итак, если модернизм однозначно делил культуру на высокую и массовую, то постмодернизм упразднил этот водораздел. Этому факту, безусловно, способствует ряд других специфических признаков постмодернизма, к некоторым из которых мы обратимся.

К достаточно известному сегодня набору существенных признаков постмодернизма, сформулированным рядом исследователей, в последнее время добавляют еще один признак. Речь идет о такой характерной особенности постмодернизма, как о его сращенности с массовой культурой. Именно этот факт обусловил появление во II пол. XX в. новых явлений в культурной жизни, которые достаточно наглядно показали размытие грани между высокой и массовой культурой, искусством и коммерцией.

Так, в последнее время произведение искусства (например, живописи), трансформировалось в некий статус - символ, когда для владельцев холста подпись автора стала значить гораздо больше, чем сюжет, смысл и художественные достоинства самого произведения.

Буквально в последнее десятилетие появился ряд «оригинальных» идей, благоприятствующих выходу современной массовой культуры (как и искусства в целом) за рамки традиционных и привычных определений (в духе постмодернизма). Искусство получило возможность существовать в более широких жизненных контекстах. Например: роспись современными художниками бутылок шампанского, гостиничных номеров, стен зданий на улицах, что позволило этим сугубо утилитарным вещам, войти в мир культуры.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что постмодернистское искусство проявляется непосредственно через различные массовокультурные формы.

Постмодернизм как период, наступивший после разочарования во многих истинах и целях культуры прежних веков, отрицает необходимость "образцов", каких - то обязательных норм и ориентации на них и приходит к множественности как истин, так и подходов к их поиску. Он не направляет развитие искусства в определенном плане, не

подчиняет его требованию какого - либо стиля. Такая особенность постмодернизма привела к тому, что основополагающие принципы построения художественных произведений как высокохудожественных, так и массовокультурных образов нарушились и во многом стали едиными. Художник перестал выражать общечеловеческие ценности и превратился в фигуру молчаливую, оказавшуюся на одной грани со зрителем, которая может быть и гранью варварства (об этом свидетельствуют босвики, эротика определенного сорта). В свое время эта проблема была поставлена М.Мамардашвили [Подробнее об этом см.: 2]. Таким образом на наших глазах изменяется роль создателя художественных ценностей.

Данный аспект постмодернизма обнажил новую проблему, в последнее время ставшей весьма характерной для массовокультурных произведений, суть которой заключается в трансформации авторского начала. Словосочетание «художественный замысел» сегодня практически не звучит. В кино, на телевидении и в прессе его вытеснило слово «проект».

Постмодернистское искусство во многом приобрело ритуальный характер, в результате чего постмодернистское творчество стало не адекватно творению, так как вместе с изменением самосознания творца произведения, смысл произведений рождается непосредственно в акте их восприятия. Художественное произведение должно быть обязательно увидено, выставлено на показ, без зрителя оно существовать не может. Некоторые авторы даже говорят о том, что в постмодернизме осуществляется переход от "художественного произведения" к "художественной конструкции".

Изменения, постигшие культуру в период постмодернизма, главным образом связаны с техническими новшествами, которые, в свою очередь, коренным образом изменяют привычные формы существования массовой культуры. Для массовой культуры современного, то есть постмодернистского периода очевидно преобладание преобладание визуального начала: фотографии в еженедельниках, которые преобладают над текстами, картинки на телеэкране, клипы, движущееся изображение в мультфильмах, визуальные возможности современного кино.

Именно благодаря возможностям современной техники и погоне за коммерческим успехом удастся осуществить совершенно новые, порой сенсационные явления в массовокультурной области (например, использование умерших "звезд"), что свидетельствует о ранее

невиданных возможностях современного искусства и в то же время остро отражает неуверенность, нестабильность, дезориентацию нынешнего общества.

Массовая культура как бы стремится вобрать в себя все и распространяется, но вширь, а не в глубину (что в целом свойственно эпохе постмодернизма, который говорит, что его мир - это мир "поверхностей", игры частностями).

Такому всеобщему распространению массовой культуры способствует "медиатизированный" характер постсовременной культуры, который оказывает огромное воздействие на массу людей, их сознание, порождая при этом новые проблемы. Одна из них заключается в следующем. В принципе, постмодернизм - занятие высокообразованных людей, "игроков в биссер", способных ориентироваться в серьезных проблемах и говорить на разных языках культуры. Но постмодернизм со своей тенденцией "вернуться лицом к массам" стал последним вполне "доступен", и более того, через новейшие СМИ (телевидение, радио, прессу, международные электронные сети, компьютерные игры...) постоянно контактирует с этой самой массой. Происходит своего рода "имплантирование" раскованных идей элиты в "плоть сознания" масс. В литературе по этому поводу даже высказывается заслуживающая внимания точка зрения о том, что это грозит ныне живущим поколениям тотальным духовным несварением.

Ставя человека в ситуацию невозможности или бессмысленности выбора, постмодернизм, быть может, нагляднее других культурных парадигм свидетельствует, что сделать выбор вместо человека никто не в состоянии. В то же время функционирование идей постмодернизма в пространстве массовой культуры показало значимость очень важной проблемы. Следует признать правоту тех авторов, которые считают, что люди с несформированным пространством личностного самоутверждения, воспринимают постмодернистское творчество либо как покушение на последние устои их бытия, либо как воплощение вседозволенности, а реабилитация так называемых "низовых речевых практик", предпринятая постмодернистами, дает стимул к ощущению их самодостаточности и "всепонимания" [См. об этом: 4].

Итак, вышесказанное позволяет увидеть то, что постмодернизм сегодня не просто мода, это состояние культурного пространства. Постмодернизм может нравиться и не нравиться, но именно он сегодня

актуален, потому что постмодернистское сознание проявляется на самых разных уровнях.

Предпринятая попытка анализа массовой культуры в контексте постмодернизма позволяет увидеть сложность состояния культуры на современном этапе, уточнить изменения, происшедшие в культуре в рассматриваемом нами аспекте и глубже понять проблемы, перед которыми стоит сегодня развитие общества, в том числе и об ответственности интеллектуальных элит за идеи, опускаемые ими в массы.

Список литературы: Золотухина - Аболина Е. Постмодернизм: распад сознания?//Общественные науки и современность. -1997, № 4. - С.185 - 192. 2.Мамардашвили М. Интеллигенция в современном обществе// Как я понимаю философию. - М., 1992. -С.283 - 290.3.Ортега-и-Гассет Х.Эстетика. Философия культуры. -М., 1991. 4.Трубина Е. Посттоталитарная культура: "все дозволено" или "ничего не гарантировано"?//Вопросы философии. - 1993, №3. -С.23 - 27.

А.П. Краснящих

МОДЕРНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА

Положение о том, что XX столетие для мировой гуманитарной мысли (философской прежде всего) стало веком диалога, в наше время прочно оформляется в аксиому. Отсчет диалогической парадигмы принято вести с 1895 г. — выхода в Лейпциге работы Р. Гирцеля «Диалог. Литературно-исторический опыт» (ее русским аналогом можно считать книгу И. И. Лапшина «Проблема чужого «Я» в новейшей философии» — С. Петербург, 1910). Само же полноценное оформление диалогического мировосприятия в философии относится к началу 1920-х годов: именно тогда появились диакритическая иконология Аби Варбурга (1866-1929), «Слово и духовные реальности» (1921) Фердинанда Эбнера, «Звезда спасения» (1921) и «Новое мышление» (1925) Франца Розеншвейга, «Я и Ты» (1923) и «Диалог» (1930) Мартина Бубера (1878-1965) и первые работы Михаила Михайловича Бахтина (1895-1975) «К философии поступка» и «Автор и герой в эстетической деятельности».

К середине века философия диалога отразилась в работах Хосе Ортеги-и-Гассета (1883-1955) «Человек и люди» (1939, опубл. 1956), «Другие и Я», Ойгена Розенштока-Хюссля (1888-1975)

«Социология» (Том 1, 1956, том 2, 1958), «Язык и реальность» (1969). Во второй половине нашего столетия фундаментальные диалогические атрибуты репродуцируются в исследованиях, размышлениях и произведениях практически каждого глубокого философа, психолога, писателя или литературоведа — диалогический принцип становится доминантой для всего гуманитарного мышления в целом. Так, в теории «объективации мира» Лидия Яковлевна Гинзбург определяет три ступени развития диалога; любовь, творчество и историзм (историко-литературный контекст) — «Если принцип любви в том, что вне меня находящееся становится мною, то принцип деятельности (творчества) в том, что я становлюсь вне себя находящимся. Голая самоцельность творчества мучительна для каждого неизвращенного человека. Спасаясь от самоцельности, мы делаем еще один шаг на пути объективации, колеблющийся шаг в историческое сознание» [2, 104-105].

Л. Я. Гинзбург акцентировала внимание на определяющей роли художественного мира Марселя Пруста (1871-1922) для ее творчества; известно мировоззренческое влияние Франца Кафки (1883-1924) на философско-социологические взгляды Х. Ортеги; о символистских (Вяч. Иванов, А. Белый) истоках философии М. М. Бахтина пишет В. С. Библер в исследовании «Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры» (М., 1991). Известно, что четыре писателя начала XX века, не зависимые друг от друга в своем художественном творчестве и развитии, но чьи художественные миры выступали единым цельным мироотношением, определяли литературный процесс всего века. Актуализируя в творчестве модернистов диалогический дискурс, мы находим генезис философии диалога в произведениях А. Белого (1880-1934), Джеймса Джойса (1882-1941), Ф. Кафки и М. Пруста.

Философские взгляды М. М. Бахтина складывались в контексте идей Невельского кружка, на которых основываются многие эстетические и литературоведческие открытия русского философа. Книга «Достоевский и античность» (1922) одного из организаторов Невельского общества Льва Васильевича Пумпянского детерминировала появление исследования М. М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» (1929), но Л. В. Пумпянский был также и крупнейшим знатоком зарубежной литературы, автором «Литературы современного Запада и Америки», а в начале 30-х годов работал над большой книгой о Дж. Джойсе, которая так и не была опубликована. Полагаем, именно Л. В. Пумпянский был популяризатором творчества Дж. Джойса в

Невельском кружке и познакомил с мировоззрением ирландского писателя М. М. Бахтина.

Сам же Дж. Джойс, поставив в центр своего художественного мира символ («Камерная музыка», 1907), подтекст («Дублинцы», 1914) и поток сознания («Улисс», 1922), видел свою творческую задачу в соединении «нескольких сознаний в одно множественное сознание, лишенное единого центра», которое он называл «актуальной всеобщностью». Эта центристская интенция как художественный принцип делает Дж. Джойса идейным преемником Ф. М. Достоевского, чьим литературным учеником он считал себя, а произведения ирландского модерниста, наследуя диалогические принципы Ф. М. Достоевского, выводят полифонию в XX век.

Идеи Андрея Белого внес в Невельское общество другой единомышленник М. М. Бахтина П. Н. Медведев (1851-1938), профессор Ленинградского университета, крупный исследователь русского символизма (письма А. Белого к П. Н. Медведеву в ежегоднике «Взгляд», М., 1988). А. Белый, единственный из модернистов, оставивший кроме романов и стихотворений философские разработки, теоретически оформил новое диалогическое мироотношение в своих программных сборниках «Символизм» (1910) и «Арабески» (1911). В модернистской теории А. Белого уже содержатся эмбрионы принципиальных диалогических характеристик, которые десять лет спустя станут фундаментальными для М. М. Бахтина и других философов-диалогистов.

Предвосхищая бахтинские понятия «ответственного поступка» и «не-алиби в со-бытии» и отвергая доминирующее в начале века в мировой культуре представление об «искусстве для искусства», А. Белый приходит к апологии быта, ответственности жизни перед искусством, примате морали: «...художественной формой становится сам художник и его окружающие; формой художественного творчества являются формы поведения; образом содержания — эстетический символ. Нераздельное единство формы и содержания здесь — религия; и далее: религиозный символ, т.е. прекрасная жизнь человека, взятая как норма всяческого поведения» [1, 79].

Демаркация диалогизма от монологизма в новейшей философии проходит по отношению к слову: монологическое искусство тяготеет к визионерским эманациям (иллюзия, фантазия, галлюцинация), диалогический принцип строится на акустическом методе, а именно на дву- и многоголосии слова, его многоуровневой ассоциативности, т.е.

существовании в историко-культурном контексте. А. Белый видел вербальный метод основополагающим для парадигмы общения: «...вся жизнь держится на живой силе речи; кроме речи у нас нет никаких прямых знаков общения; все иные знаки (хотя бы живые жесты или отвлеченные эмблемы) только побочные вспомогательные средства речи. Все они — ничто перед живой речью; а живая речь — вечно текущая, созидаящая деятельность...» [1, 134].

Как и для Дж. Джойса (и для всего модернистского мировосприятия в целом), понятие полифонии, т.е. диалоге равнозначных и равноправных идей в континууме произведения без давления завершающего авторского и «последнего» слова, для А. Белого было принципиально: «...самое мое мировоззрение — проблема контрапункта, диалектика энного рода методических оправ в круге целого» [1, 11], «Идейность является единственным существенным принципом искусства» [1, 100].

В модернистской философии с приматом общения и диалога А. Белого проблема взаимоотношений «Я и Другой», интересубъектных связей также решается на акустическом уровне: по А. Белому, только феномен слова и его диалогического первоэлемента — звука соединяют самостоятельные сознания и детерминируют процесс общения: «Мое «Я», оторванное от всего окружающего, не существует вовсе; мир, оторванный от меня, не существует тоже; «Я» и «Мир» возникают только в процессе соединения их в звук. Вне-индивидуальное сознание, как и вне-индивидуальная природа, соприкасаются, соединяются только в процессе наименования; поэтому сознание, природа, мир возникают для познающего только тогда, когда он умеет уже творить наименования; вне речи нет ни природы, ни мира, ни познающего. ...Я слово и только слово» [1, 13].

Диалог, в понимании А. Белого, обусловлен звуком, слово объективирует внешний мир, цель же диалога А. Белый видит в творчестве (т.е. во включении своего мышления в историко-культурный контекст). Таким образом, бахтинская схема диалога «вопрос-ответ-вопрос- и т.д.» у Белого приобретает многоуровневость со-творчества, а отношение «автор-читатель» насыщается историзмом и становится практически безграничным и вневременным: «Цель общения — путем соприкосновения двух внутренних миров зажечь / третий мир, нераздельный для общающихся и неожиданно углубляющий индивидуальные образы души. Цель живого общения есть стремление к будущему. ...живая, образная речь, которую мы слышим, зажигает наше

вобрание огнем новых творчеств, т.е. новых словообразований; новое словообразование есть всегда начало новых познаний» [1, 133].

Вариативность и градиционность временно-пространственного континуума постоянно актуализировались философией диалога: понятие и разновидности хронотопа у М. М. Бахтина, кольцевое и линейное историческое время у О. Розенштока-Хюсси.

Модернистское миропонимание А. Белого необычайно цельно: временно-пространственные отношения в его философии также рассматриваются в акустическом ракурсе, звук у А. Белого является точкой отсчета объемной системы координат, коррелируя ось «Я и Другой» с осью «действительность-историзм» и осью «время-пространство». Ставя проблему: «Искусство не в состоянии передать полноту действительности, т. е. представления и смену их во времени. Оно разлагает действительность, изображая ее то в формах пространственных, то в формах временных...» [1, 90], — А. Белый последовательно решает ее, видя выход в ритмизации творчества, в направленном смысловом чередовании звуков: «В мире существует смена представлений. Временные формы искусства, по преимуществу останавливаясь на этой смене; указывают на значение движения. Отсюда роль ритма как характер временной последовательности в музыке, искусстве чистого движения, то в поэзии это движение обусловлено, ограничено, причинно. Вернее, поэзия — мост, перекинутый от пространства к времени» [1, 91], — и опять же обуславливает временно-пространственный континуум (в частности, его корреляты — музыку и поэзию) историко-культурным контекстом: «Отсюда тесная связь их с духовным развитием человечества. Итак, поэзия — узловая форма, связующая время с пространством» [1, 91].

В этом выводе выражается как самобытность философии А. Белого, так и масштабность по сравнению с теорией М. М. Бахтина, выведившего поэзию за рамки диалогического искусства, относившего ее к официальной части литературы и отказывавшего ей как в полифонии, так и в собственном хронотопе.

Современная философия диалога (В. Библер) разрабатывает категории диалога культур, диалогистики, универсализации гуманитарного разума, детерминируя их процессом переориентации от познания (идеи «наукоучения») к философской логике культуры, который она относит к культурной атмосфере рубежа XIX и XX веков. Полагаем, генезис доминанты культуры также связан с мировоззрением модернизма, что подтверждает эстетико-философские положения А. Белого: «Всякое

искусство начинается там, где человеческий дух, хотя бы и бессознательно, провозглашает примат творчества над познанием. Свободная воля есть воля творческая. Искусство окрыляется там, где призыв к творчеству есть вместе с тем призыв к творчеству жизни» [1,13]. Таким образом, А. Белый, окончательно дифференцируясь с «чистым искусством», решает для модернизма проблему взаимоотношения искусства и жизни: действительность, быт человека эстетически должны стать составной частью творчества; быт и культура взаимообязаны друг перед другом.

В философской эстетике модернизма как литературного направления его ведущие представители синергетически изображают этапы диалогического взаимоотношения: Ф. Кафка показывает, чем опасен солипсизм (персонаж замкнут на собственном ноумене, не способен к диалогу, в результате аномальная ситуация и безумие), М. Пруст иллюстрирует, почему невозможен, нежизнеспособен аутизм, одинокое сознание (любовь как первая ступень к диалогу), произведения А. Белого посвящены взаимопыскам контакта субъекта, рассматривая, как начинается диалог (ассоциация-синтез-символ-универсалия), Дж. Джойс описывает историко-литературный контекст диалога: в «Большом времени» культуры (поток сознания, аллюзивный метод).

Неадекватность дефиниции модернизма, в котором современное литературоведение видит механическую сумму всех нереалистических литературных течений начала XX века, требует пересмотра самого определения модернизма и четкой демаркации его от декаданса как романтически монологического искусства с интацией к самоизоляции и эскапизму. Для полного размежевания художественных миров Ф. Кафки, М. Пруста, А. Белого и Дж. Джойса (а также Б. Шульца, В. Набокова, В. Вулф, Т. С. Элиота, Д. Фаулза, Х. Кортасара, Г. К. Честертона и др.) от мистико-идеалистического искусства прерафаэлитов, О. Уальда, П. Андреева, О. Хаксли, Ф. Сологуба и прочих декадентов предлагаем ряд бинарных оппозиций, содержащих существенные атрибуты обоих направлений: диалог (самозамкнутость; реализм/мистицизм; взаимообусловленность жизни и культуры/ искусство для искусства; историко-литературный контекст/ эскапизм; доминанта города/ примат чувства, инстинкта и воли; вербализм/ визионерство; полифония/ романтизм; быт и семья/ самодостаточность и одиночество; мир культуры/ мир фантазий, иллюзий и галлюцинаций; синтетизм/ фрагментарность; ассоциативный метод/ пуантизм; персонаж-обыватель/ герой-сверхчеловек; динамика роста и развития/ статичность

и* изначальная заданность; смеховая архитектоника/ трагическая патетика; норма/ экстремизм.

С этих позиций можно разграничить модернизм и постмодернизм, конститутивными признаками которого являются фрагментарность, построение симулякров (Бодрийяр) вместо отображения реалий, отсутствие ассоциативных связей, механическая коллажность и запинит (чередование никак не связанных между собой разнородных отрывков).

Таким образом, эстетико-философские взгляды модернизма синтезировали парадигму общения, определившую развитие мировой культуры XX века, с одной стороны, ограничив влияние философии жизни и мистико-оккультных учений на литературу, и, с другой, катализировав появление ведущего философского направления нашего столетия — диалогики.

Список литературы: 1. Белый А. Символизм как миропонимание. - М., 1994. 2. Гинзбург Л. Долгий день. Отр. из «Мысль, описавшая круг» // Аврора, 1989.

И.В. Тарасенко	
ВКЛАД Е.РЕРИХ В ИССЛЕДОВАНИЕ ЖЕНСКОГО НАЧАЛА	3
О.И. Хромова	
ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ АНАРХИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА	7
Л.Н. Козыменко	
ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И АКСИОЛОГИЯ: К ИСТОКАМ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ	12
П.О. Николов	
РЕЛИГИОЗНО-ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ В ЕВРОПЕЙСКОМ ПРАВЕ	18
В.В. Букреев, И.В. Букреева	
ЗАДАЧА КАК ФОРМА ПОЗНАНИЯ	22
А.А. Проценко	
СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТРОЛЬ В КРЕДИТНО-БАНКОВСКОЙ СИСТЕМЕ УКРАИНЫ	28
О.А. Редько	
ЦЕННОСТНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ЭКСТРЕМАЛЬНЫХ СИТУАЦИЙ	31
Э.А. Коваленко	
НРАВСТВЕННОЕ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ	34
О.П. Проценко	
ОБХОДИТЕЛЬНОСТЬ КАК НРАВСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ В ДЕОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКЕ КАНТА	38
Э.В. ЛЕВЧЕНКО	
СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО И ЛИЧНОСТЬ. ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Э.ФРОММА	41
О.А. Редько	
ТВОРЧЕСТВО КАК ВЫХОД ИЗ НЕГАТИВНОГО ЦИКЛА СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ	45
В.А. Суковадая	
Типология пространственно-цветовых моделей в культурно-языковом мышлении (на материале стилевых особенностей одежды представителей африканского региона)	48
Я.И. Кунденко	
УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ПОВСЕДНЕВНОСТИ В КУЛЬТУРЕ (Постановка проблемы)	53
Н.Д. Мищенко	
МАССОВАЯ КУЛЬТУРА КАК НОВАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА? (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)	58

А.Ф. Проценко	
СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ КОНФЛИКТОВЕДЕНИЯ	60
И.В. Гордиенко-Митрофанова	
С ВИКТОРОМ ФРАНКЛОМ О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ	64
А.Е. Прилуцкая	
МОРФОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ В ИССЛЕДОВАНИИ СПЕЦИФИКИ ТЕАТРАЛЬНОГО ДЕЙСТВА	68
Я.Н. Кунденко	
ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ПОСТОЯННО ПРИСУТСТВУЮЩАЯ РЕАЛИЯ КУЛЬТУРНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ	74
Д.В. Гордецкий	
К ВОПРОСУ О ПОНИМАНИИ ТЕРМИНА "ЕРЕСЬ" В ОРТОДОКСАЛЬНОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ	77
Т. Булавина	
ИДЕНТИЧНОСТЬ И КОММУНИКАЦИИ В НАУКЕ КАК ФОРМЕ КУЛЬТУРЫ	80
Е.Ю. Оленина	
НАРОДНОЕ ТВОРЧЕСТВО В РАЗВИТИИ ПРИЕМОВ И МЕТОДОВ СОВРЕМЕННОЙ РЕКЛАМЫ	82
Н.Д. Мищенко	
МАССОВАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ПОСТМОДЕРНИЗМА	85
А.П. Краснящих	
МОДЕРНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА	90

Підписано до друку 15.12.97 р. Формат 60х90 1/16
Папір Сорю рарег. Ум. Друк. Арк. 1,0: Тираж 300 прим.
Зам. № 194 *5.2.98*
Друкарня ХАІ, 310070, Харків-70, вул. Чкалова, 17